

Giovanni Mari (direttore), Francesco Adorno, Nicola Badaloni, Remo Bodci, Marcello Buiatti, Ettore Casari, Furio Cerutti, Michele Ciliberto, Paolo Cristofolini, Umberto Curi, Eugenio Garin, Sergio Givone, Eugenio Lecaldano, Diego Marconi, Giacomo Marramao, Sergio Moravia, Alessandro Pagnini, Massimo Piattelli-Palmarini, Paolo Rossi, Marzio Vacatello, Salvatore Veca, Mario Vegetti, Franco Volpi, Danilo Zolo.

Comitato di consulenza internazionale

Robert Cohen, Dietrich Harth, Rudolf Haller, Francisco Jarauta, Adolf Grünbaum, Steven Lukes, Wolfgang Müller-Lauter, Willard O. Quine, Paul Ricoeur, Richard Rorty, Alfred Schmidt, Charles Taylor, Jean-Pierre Vernant.

Comitato di redazione

Luca Baccelli, Marina Calloni, Ubaldo Fadini (redattore capo), Luca Farulli, Alberto Peruzzi, Mario Pezzella, Elena Pulcini, Valeria E. Russo, Wanda Tommasi, Ombretta Griffini (segretaria di redazione).

Renzo Cassigoli (direttore responsabile)

Direzione e redazione: Istituto Gramsci Toscano, Via Cimabue 19/c - 50121 Firenze - Tel. (055) 2344902, 2342649. Fax 2342649.

I contributi vengono approvati dal comitato scientifico mediante referees. I dattiloscritti devono essere conformi alle norme editoriali fornite dalla redazione e vanno inviati a: Giovanni Mari c/o Istituto Gramsci Toscano, Via Cimabue 19/c - 50121 Firenze.



**FILOSOFIA
E DISCUSSIONE
PUBBLICA**

anno VII n. 12 maggio-agoato 1994

SOMMARIO

SAGGI E STUDI

Hans Robert Jauss

283 Morale ermeneutica: l'istanza morale dell'ambito estetico

Davide Spati

301 Scienza unificata, neo-dualismo e genealogia delle scienze sociali

ITINERARI

321 «Ho il gusto del segreto». (Cinquant'anni di vita intellettuale co-sciente)

Intervista a Jacques Derrida a cura di Maurizio Ferraris

TERMINI DELLA DISCUSSIONE POLITICA

«Progressista»

Victoria Camps

339 La modernizzazione contro il progresso

Steven Lukes

346 Progresso, progressista

Paolo Rossi

353 De progressu rerum cogitata et visa

MATERIALI

L'artificio come natura

Sergio Givone

371 Artificio (e natura)

Carlo Formenti

376 Mito e secolarizzazione nella cultura tardo-moderna

- 392 *Rolf Wiggershaus*
La natura costruibile: rinaturalizzazione, riurbanizzazione
- 402 *Reiner Grundmann*
Incanto, tecnica e rischio nel mondo moderno. Karl Marx e la seconda creazione

NOTE E INTERVENTI

- 412 *Franco Fortini*
Proust e Lukács su Flaubert. Sulla dissoluzione della forma-romanzo
- 423 *Francisco Jaratita*
Situazione
- 430 *Fernanda Mirucci*
Concezioni dell'eguaglianza e pregiudizio sessuale nelle teorie liberali della giustizia

LIBRI IN DISCUSSIONE

- 440 *Andrea Borsari, Gianni Carchia, Pietro Coda*
discutono
La legittimità dell'età moderna di Hans Blumenberg
- 461 *Antonio Caronia, Ubaldo Fadini, Mario Perniola*
discutono
Cyberspace. Primi passi nella realtà virtuale a cura di Michael Benedikt
- 475 *João Roxas, Emilio Santoro, Salvatore Veca*
discutono
Political Liberalism di John Rawls

LIBRI IN SCHEDA

AA.VV., *La contesa tra fratelli*, a cura di G.M. Chiodi (R. Di Genaro); P. Barcellona, *Lo spazio della politica* (M. Pezzella); F. Cassinari, *Definizione e rappresentazione* (U. Fadini); F. Cassano, *Partita doppia. Appunti per una felicità terrestre* (M. Ciacci); A. Gehlen, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura* (U. Fadini); E. Gellner, *Ragione e religione* (C. Camporesi); G. Giorello, T. Regge, S. Veca, *Europa Universalitatis. Tre saggi sull'impresa scientifica europea* (F. Cambi); W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie* (E. Agazzi); G. Polizzi (a cura di), *Filosofia scientifica ed empirismo logico* (Parigi, 1935) (E. Castelli Gattinara); E. Renan, *Che cos'è una nazione?* (B. Casalini); P.A. Rovatti, *Trasformazioni del soggetto* (F. Cassinari); L. Saviani, *Voci di confine. Il limite e la scrittura* (L. Bacchi); W. Tommasi, *Simone Weil* (G. Fiori).

LIBRI IN DISCUSSIONE

João Rosas, *Emilio Santoro, Salvatore Veca* discutono:

John Rawls, *Liberalismo politico*, trad. it. di G. Rigamonti, Milano, Comunità, 1994, pp. 382.

QUALE PLURALISMO? di João Rosas

In *Political liberalism*,¹ John Rawls affronta la questione del pluralismo delle dottrine. Una questione di fondamentale importanza perché può condizionare l'adesione dei cittadini alla concezione liberale della giustizia, elaborata da Rawls in *Una teoria della giustizia*.² Tra i vari elementi che la caratterizzano, una concezione liberale della giustizia richiede di essere giustificata dal punto di vista di ogni individuo. Come suggerisce Jeremy Waldron: «Se esiste un individuo dal cui punto di vista una concezione della giustizia non sia giustificata, allora sarebbe meglio, finché egli continua a farne parte, sostituire l'ordinamento sociale che da essa dipende, perché lo *status quo* non può impiccare in sé alcuna pretesa di obbedienza».³ Il problema nasce se pensiamo agli individui come sostenitori di una pluralità di dottrine diverse e inconciliabili. In queste circostanze, come è possibile che essi approvino la stessa concezione liberale della giustizia?

In risposta a questo problema, Rawls sostiene che una concezione liberale della giustizia che sia limitata al dominio del politico — assunto come distinto dagli ambiti personali, familiari e di associazione — può costituire il centro di un «consenso per sovrapposizione» tra una pluralità di dottrine diverse. Tuttavia, la possibilità di questo consenso dipende da come viene preliminarmente inteso il pluralismo dottrinale. Se il modo in cui Rawls considera il pluralismo risulta discutibile — come io penso che sia — l'intera sua risposta s'indebolisce.

Il mio commento si articolerà in tre momenti. In primo luogo, analizzerò il resoconto che Rawls fa del pluralismo. In seguito, criticherò questo resoconto, dimostrando la sua irrilevanza dal punto di vista sociale e la sua incoerenza teorica. Infine, applicherò l'idea rawlsiana del «consenso per sovrapposizione» alla «concezione politica della giustizia», dimostrando l'inadeguatezza dell'argomentazione di Rawls, dovuta alla debolezza del suo resoconto del pluralismo.

Il punto di partenza di Rawls è costituito dal «fatto del pluralismo». Di quale pluralismo si tratta? Supponiamo che «il fatto del pluralismo» venga definito come la «diversità» di certi «oggetti» situati in «contesti storici». Questa definizione *prima facie* presenta alcuni termini, ovvero «diversità», «oggetti» e «contesto storico», che richiedono un'ulteriore specificazione. Dobbiamo, di conseguenza, rispondere a tre nuove domande: 1) Quali oggetti? Ovvero, *pluralismo*

di che cosa? 2) Quale diversità? Ovvero, quale tipo di pluralismo? Infine, 3) Quale contesto storico? Ovvero, qual è il contesto storico del pluralismo? Proviamo ad analizzare il resoconto che Rawls propone del «fatto del pluralismo» seguendo la falsanga costituita da queste tre domande.

Pluralismo di che cosa? Di dottrine «comprehensive», a carattere filosofico, religioso e morale. Una dottrina comprensiva consiste in un sistema articolato di valori e virtù. Un sistema che può includere tutti i valori e le virtù riconosciute, o può comprenderne solo una parte, vagamente distinta. Nel primo caso, la dottrina è pienamente comprensiva; nel secondo caso, è solo parzialmente comprensiva. Le dottrine filosofiche, religiose e morali tendono tutte ad essere comprensive, pienamente o parzialmente. Tuttavia, Rawls sostiene la necessità di distinguere ulteriormente tra dottrine ragionevoli e dottrine che non lo sono.

«Ragionevole» non significa «razionale». Mentre in *Una teoria della giustizia* è presente una certa ambiguità nel concetto di razionalità adottato (alle volte confuso con la razionalità strumentale propria di agenti mossi solamente da interesse personale), in *Political liberalism* Rawls chiarisce il significato del termine. «Razionalità» è la caratteristica di un agente capace sia di valutare e di scegliere fini, sia di scegliere i mezzi migliori per realizzare quei fini. Quindi, un agente razionale è in grado di avere una specifica concezione del Bene, che può cambiare nel tempo. Generalmente, le concezioni specifiche del Bene sono compilate ed interpretate dalle dottrine comprensive, le quali permettono di capire i fini e le fedeltà implicite in ogni concezione. Tuttavia, queste dottrine comprensive non sono sempre ragionevoli.

Distinta dalla «razionalità», la «ragionevolezza» è la volontà di proporre agli altri agenti termini equi di cooperazione, aspettandosi lo stesso atteggiamento. Un agente che sia solo razionale e non sia ragionevole, non potrebbe essere interessato alla giustizia sociale. Essere ragionevole significa possedere la capacità di un senso di giustizia. Inoltre, la ragionevolezza implica l'accettazione del disaccordo come una conseguenza possibile degli «oneri del giudizio»: la complessità dell'evidenza, la difficoltà di determinare il peso di considerazioni rilevanti, la vaghezza dei concetti e la loro dipendenza dai casi difficili, l'influenza esercitata dall'esperienza globale dei diversi individui sul loro modo di valutare l'evidenza, la difficoltà di valutazioni normative complete, la difficoltà di stabilire una priorità di valori, ecc. Voler cooperare, quindi, implica la necessità di tener conto del fatto che gli individui con cui cooperiamo possono sostenere dottrine comprensive diverse dalla nostra, ma ugualmente ragionevoli.

All'esistenza di una diversità di dottrine ragionevoli, di natura filosofica, religiosa e morale, si accompagna l'esistenza di numerose dottrine non ragionevoli, irrazionali e, persino, folli. Per questa ragione, Rawls circoscrive il «fatto del pluralismo» di cui si occupa: non si tratta del «fatto del pluralismo in quanto tale», ma solo del «fatto del pluralismo ragionevole».

Sin qui ho risposto alla domanda «pluralismo di che cosa?», specificando gli «oggetti» che Rawls ritiene essere plurali. Ma, se il pluralismo riguarda la diversità delle dottrine comprensive ragionevoli; allora, che cosa significa diversità, quale tipo di pluralismo è in gioco? La diversità può essere intesa come differenza e/o conflitto e/o incompatibilità e/o incommensurabilità. La prima possibilità è la più debole ed implica solo distinzione, non necessariamente conflitto. La

seconda possibilità è più forte, ma ugualmente indefinita: il conflitto tra dottrine può rivelarsi solo una divergenza di prospettive, l'accento posto su richieste diverse; e tuttavia, può condurre ad incompatibilità e/o incommensurabilità. Quest'ultimo caso, il più forte, non permette neppure una comparazione incrociata, poiché non dispone di alcun termine comune di confronto. L'incompatibilità rende impossibile sostenere contemporaneamente dottrine diverse perché l'una diverge dall'altra. Incompatibilità ed incommensurabilità implicano differenza. Tuttavia, incompatibilità non implica incommensurabilità e incommensurabilità non implica incompatibilità.⁴

Per Rawls, la diversità di dottrine comprensive ragionevoli sembra includere differenza, conflitto, incompatibilità ed incommensurabilità. Dico «sembra» perché Rawls usa questi termini, ma non distingue tra essi e non li spiega. Mentre esiste una risposta molto chiara alla mia prima domanda (pluralismo di che cosa?), non c'è alcuna risposta alla mia seconda domanda (quale tipo di pluralismo?). Rawls fa deliberatamente un resoconto debole del tipo di diversità che prende in considerazione perché cerca di evitare la teorizzazione del pluralismo delle dottrine. Invece di chiarire i problemi insiti nella comparazione incrociata delle dottrine comprensive ragionevoli, egli preferisce un approccio che — sebbene schematico e semplificato — contestualizza storicamente il «fatto del pluralismo». Qual è il contesto storico del pluralismo?

Nel Medio Evo cristiano, il «fatto del pluralismo ragionevole» non era conosciuto. Se necessario, l'unità dottrinale era mantenuta con l'inquisizione e l'esercizio del potere statale. Questo è un esempio del «fatto dell'oppressione», ovvero dell'imposizione di una dottrina comprensiva all'intera società. La Riforma ha rotto questa unità religiosa; e tuttavia, Lutero e Calvino sono stati altrettanto intolleranti della Chiesa cattolica. Dopo le guerre di religione e la riluttante accettazione della disunità, il pluralismo delle dottrine religiose portò alla tolleranza religiosa; mentre altri tipi di pluralismo dottrinale portarono a forme più estese di tolleranza. La tolleranza era vista come un *modus vivendi*, prima di diventare una credenza di principio.

Le idee moderne di libertà di coscienza e di libertà di pensiero sono emerse per effetto della Riforma, anche se altre controversie, come quella riguardante la limitazione del potere assoluto dei sovrani, furono altrettanto importanti. Proteggendo il libero uso della ragione, le istituzioni liberali generarono il pluralismo come un risultato naturale, destinato ad intensificarsi piuttosto che a diminuire nel tempo. Sotto libere istituzioni non esiste alcuna «soluzione finale», che possa superare il pluralismo dottrinale. Come dice Rawls: «Sotto le condizioni politiche e sociali garantite dai diritti e dalle libertà fondamentali delle istituzioni libere, si affermerà e persisterà, se ancora non si è affermata, una diversità di dottrine comprensive, inconciliabili e in conflitto — e, ciò che più conta, ragionevoli —». ⁵

In definitiva, nel resoconto di Rawls, il pluralismo è descritto come: a) dottrinale e ragionevole; b) conflittuale (in senso debole); c) liberale e inconciliabile. Queste caratteristiche specificano: a) gli «oggetti»; b) la «diversità»; c) il «contesto sociale» del pluralismo.

Le mie critiche al resoconto rawlsiano del pluralismo sono due: la prima riguarda la sua rilevanza, la seconda riguarda la sua coerenza. Tuttavia, la prima

può essere pienamente spiegata solo attraverso la seconda. Comincerò con la prima.

Un teorico della politica, che voglia definire il senso del pluralismo delle dottrine per assicurare l'adesione dei cittadini ad una concezione della giustizia, deve operare nella posizione intermedia dei due termini di un semplice dilemma: se prende in considerazione il pluralismo delle dottrine reali, non può formulare una concezione di giustizia basata sul consenso; se formula una concezione di giustizia basata sul consenso, non può prendere in considerazione il pluralismo delle dottrine reali.

Consapevole di ciò, Rawls restringe il campo delle dottrine che prende in considerazione. Non potendo iniziare dal «fatto del pluralismo come tale», è costretto a qualificare questo «fatto». Come dice egli stesso, riferendosi ad un'idea di Isaiah Berlin, «non esiste alcun mondo sociale in cui qualcosa non vada perduto». Non tutti i valori sono compatibili nel senso di poter sostenere lo stesso sistema istituzionale. Non esiste alcun ordinamento di istituzioni in grado di tener conto di tutti i possibili sistemi di valori. Secondo Rawls, la posizione intermedia del dilemma è nella nozione di ragionevolezza. Tuttavia, questa posizione permette un buon margine di manovra per la teoria.

Rawls contraddistingue la nozione di ragionevolezza mediante due caratteristiche fondamentali (vedi sopra). Jeremy Waldron separa le due caratteristiche indicate da Rawls. Egli precisa che la volontà di modificare il proprio punto di vista «per rendere possibile la cooperazione sociale, su una base di libertà e di eguaglianza, con altri individui i quali possono sostenere punti di vista diversi» (primo significato di ragionevolezza), deve essere separata dall'idea di sostenere punti di vista che siano comprensibili «nei modi in cui il ragionamento umano è normalmente esercitato», ovvero sotto gli «oneri del giudizio» (secondo significato di ragionevolezza). Inoltre, Waldron sostiene che il nostro senso intuitivo di ragionevolezza riguarda il secondo significato del termine e non il primo. Egli scrive: «Io ritengo perlomeno indiscutibile che il femminismo moderno, la difesa da parte dei militanti islamici dello *shari'a*, (sistema di leggi rispettato dai popoli musulmani) e quel tipo di fondamentalismo cristiano che sposa i valori della famiglia, siano tutti punti di vista su Dio, la politica e la società comprensibili sotto il vaglio della ragione moderna. Sebbene ognuno di noi non ne condivida almeno uno, nessuno di questi può essere scartato come una forma di abiezione o follia [...]». Tuttavia, almeno uno di questi punti di vista è irragionevole nel primo significato della parola.⁶ E può persino accadere che tutti lo siano.

Consideriamo un altro esempio: la questione dell'aborto. Rawls pensa che la posizione cattolica sull'aborto sia irragionevole, nonostante essa faccia parte di una dottrina comprensiva che è, nel suo complesso, ragionevole. Tuttavia, la posizione cattolica mi sembra perfettamente ragionevole nel secondo senso della parola (sebbene io non la condivida).

La nozione rawlsiana di ragionevolezza, dunque, può essere ampliata per permetterle di rendere conto delle nostre nozioni intuitive, che sono coincidenti con il secondo senso della definizione, ma sono incompatibili con il primo. Sorprendentemente, un'indicazione per un criterio più ampio è rinvenibile nelle parole di un autore che Rawls cita proprio per giustificare la limitatezza del criterio da lui adottato: Isaiah Berlin. Berlin propone l'idea di «mutua compren-

sibilità».⁷ Applicare questa idea alla concettualizzazione della ragionevolezza porta ad un suo ampliamento. I limiti della ragionevolezza, dunque, sarebbero dati dalla comunicazione tra persone che sostengono punti di vista conflittuali, cosicché ognuno possa comprendere le opinioni dell'altro, indipendentemente dall'essere simpatico o non simpatico. Un punto di vista che non sia comprensibile ad altri, che cercano di comprenderlo, non è ragionevole.

In questo senso, la ragionevolezza non sarebbe vista come un concetto statico, ma come un concetto che si evolve con i nostri sforzi di capire le altre dottrine comprensive, come accade nelle argomentazioni politiche o negli studi comparati delle culture. In realtà, l'idea di «mutua comprensibilità» non è lontana dal secondo senso di ragionevolezza proposto da Rawls. Tuttavia, io considero quest'ultimo solo una indicazione approssimativa. Un resoconto completo e coerente di «mutua comprensibilità», come criterio di ragionevolezza, dovrebbe essere molto più minuzioso sia nelle sue caratteristiche sia riguardo ai punti di vista che escluderebbe (come non ragionevoli).

Tuttavia, possiamo chiederci: perché ampliare la nozione di ragionevolezza fino a causare ulteriori problemi alla concettualizzazione di un'idea di giustizia socialmente condivisa? Perché, se restringiamo l'idea di ragionevole per adattarla ad una precedente idea di giustizia, come Rawls sembra fare nel suo libro, rischiamo di perdere contatto con la realtà. E se concettualizziamo la giustizia per una società in cui la nozione di ragionevolezza indotta dalla nostra concezione non si realizza nella sua ampiezza, in realtà noi non stiamo concettualizzando la giustizia in modo adeguato alla nostra società. Nel qual caso il nostro argomento perde rilevanza.

La mia seconda critica può essere introdotta da una questione preliminare: che cosa ci permette di restringere o ampliare l'idea del pluralismo ragionevole? Questo problema non è analizzato da Rawls, perché egli presenta il pluralismo ragionevole come un semplice fatto storico. Per la stessa ragione, Rawls non elabora le sue idee sul tipo di diversità in gioco nel suo resoconto del pluralismo ragionevole. Tuttavia, questa può essere una posizione fuorviante, se nasconde che la descrizione di quel fatto non è teoreticamente neutrale.

Rawls sottolinea la dimensione storica del fatto del pluralismo perché si rivolge alle nostre società e ritiene che la filosofia politica cambi relativamente alle società di cui si occupa. Si tratta di un atteggiamento non solo appropriato, ma che individua anche ciò che i filosofi della politica hanno sempre tentato di fare. Tuttavia, un fatto puramente storico non può essere il punto di partenza di una teoria, e Rawls offre un buon esempio di ciò. È certamente plausibile che una dottrina monista o assolutista neghi la rilevanza del «fatto del pluralismo». Ed è altrettanto plausibile che una teoria pluralista sostenga una nozione di pluralismo dottrinale più ampia rispetto a quella di Rawls, che sia ragionevole o meno. Quindi, sostenere la rilevanza dell'idea rawlsiana del pluralismo ragionevole non è più solo una osservazione di carattere storico: diventa una pretesa teoretica. Il problema di Rawls è che egli non sviluppa né giustifica questa pretesa teoretica, per il fatto di non ammetterla.

Quando riconosciamo il fatto del pluralismo ragionevole, affermiamo implicitamente che non esiste una dottrina comprensiva che sia la migliore e che

dovrebbe, di conseguenza, essere imposta attraverso l'uso del potere statale, per il bene di tutti. In questo modo, rifiutiamo il monismo o l'assolutismo teorico (filosofico, religioso, morale) e sosteniamo un qualche tipo di pluralismo teorico: la teoria di Rawls del pluralismo (parziale più che totale), è basata sulla sua idea di ragionevolezza.

Probabilmente proprio perché è consapevole del problema, Rawls sente il bisogno di sostenere che esso non esiste. Nella sua teoria, egli sostiene che: «essere ragionevole non è una idea epistemologica (sebbene contenga elementi epistemologici). Piuttosto, essa è parte di un ideale politico di cittadinanza democratica che include l'idea di ragione pubblica». ⁸ Questo fa emergere due problemi. In primo luogo, il mistero di un'idea che possiede «elementi epistemologici», ma non è essa stessa epistemologica. È difficile accettare che una teoria sui limiti del potere della ragione umana sia compatibile con quella che Raz definisce «astinenza epistemica». ⁹ In secondo luogo, essendo *anche* «parte di un ideale politico di cittadinanza democratica», l'idea di «ragionevolezza» implica l'accettazione morale delle istituzioni democratiche. Altrimenti, perché dovremmo accettarle? In conclusione, l'idea del pluralismo ragionevole è un'idea epistemologica e morale controversa, celata sotto la sua presentazione come un semplice fatto. Così, il resoconto che Rawls fa del pluralismo non solo manca di rilevanza, ma anche di coerenza.

Supponiamo che l'idea rawlsiana del pluralismo ragionevole abbia una chiara rilevanza sociale e possa evitare la controversia morale ed epistemologica. Allora, come è possibile che una concezione della giustizia possa essere compatibile con il «fatto del pluralismo ragionevole»? Rawls sostiene che ciò è possibile se la giustizia si afferma sulla base di un «consenso per sovrapposizione» tra dottrine comprensive ragionevoli, ognuna delle quali giustifica la concezione dal suo particolare e irriducibile punto di vista.

Per ognuna delle dottrine coinvolte nel «consenso per sovrapposizione» esistono alcuni punti di consenso riguardanti i valori che governano il dominio politico, ed altri punti di dissenso riguardanti sia altri tipi di valori sia le procedure di giustificazione specifiche di ognuna. Il nucleo del consenso, costituito dalla «concezione politica della giustizia», viene giustificato secondo due livelli diversi, ma reciprocamente correlati. Al livello della ragione pubblica, la ragione dei cittadini nel momento in cui prendono parte al discorso politico ed esercitano il voto, la ragione dei giudici, dei rappresentanti ufficiali e dei politici di professione, la giustificazione deriva dall'accordo. Al livello delle ragioni non pubbliche, le ragioni che operano nelle diverse dottrine comprensive, la giustificazione è data dal contenuto particolare di ogni dottrina.

Questa procedura di giustificazione non può operare con una concezione comprensiva della giustizia — in questo caso, non sarebbe possibile distinguere tra i due livelli di giustificazione, come richiesto dal «fatto del pluralismo ragionevole». Di conseguenza, Rawls riconosce il bisogno di una concezione della giustizia che sia limitata al dominio del politico. Il dominio del politico non riguarda la famiglia, né le associazioni, né le comunità. È piuttosto un sistema chiuso e completo, non si basa su scelte volontarie (si entra a farne parte con la nascita e se ne esce con la morte) e «prevede un posto per tutti i progetti fon-

damentali della vita umana»¹⁰ (compresi i legami con gli altri, con le famiglie, con le associazioni e le comunità). Il politico è, inoltre, il dominio del potere coercitivo che impone l'osservanza della legge, del potere dello stato e, in una democrazia, del potere dei cittadini come corpo collettivo. Rawls individua tre importanti caratteristiche della «concezione politica della giustizia».

Una «concezione politica della giustizia» è, innanzitutto, pensata per una democrazia costituzionale moderna. Di questa democrazia deve specificare gli *standards* fondamentali e la struttura istituzionale (la costituzione politica e l'organizzazione sociale ed economica). Questo significa che l'oggetto di una «concezione politica della giustizia» è, nelle parole di Rawls, la «struttura di base» delle nostre società.

Una seconda caratteristica fondamentale di questa concezione è che deve essere presentata come un «punto di vista autonomo», indipendente da qualsiasi dottrina comprensiva filosofica, religiosa o morale che il cittadino voglia sostenere. Il valore politico della giustizia è visto come autonomo rispetto agli altri valori, sebbene sia riconosciuto ad essi mediante il consenso per sovrapposizione.

Un terzo aspetto è costituito dal fatto che una concezione politica della giustizia prende le mosse dalle idee implicite nella cultura pubblica delle democrazie cui si rivolge: soprattutto, essa muove dalle nozioni specifiche di cooperazione sociale e di persona umana. Così, la giustizia politica non è concepibile senza il contesto storico da cui prendiamo i materiali per costruirla.

Queste tre caratteristiche limitano la concezione della giustizia al dominio del politico, essa prende avvio dalle idee-base — che appartengono alla cultura pubblica — e termina con una concezione autonoma della giustizia, il cui oggetto è costituito dalla struttura fondamentale della società. Per Rawls, una concezione politica della giustizia deve essere, in senso ampio, liberale. Questo significa che essa proteggerà i diritti fondamentali dell'individuo, assegnando ad essi una speciale priorità, ed appronterà misure per garantire ai cittadini i mezzi materiali che permettano l'esercizio effettivo di questi diritti. Per come è presentata da Rawls in *Una teoria della giustizia*, la concezione liberale egualitaria della «giustizia come equità» non è una concezione politica; al contrario, è parte di una prospettiva morale comprensiva. Tuttavia, Rawls pensa che potrebbe essere presentata anche come una concezione politica. Ma questo non riguarda direttamente l'argomento che sto trattando qui. Per ora è sufficiente sottolineare che il liberalismo di Rawls è rigorosamente confinato al dominio politico.

Tuttavia, il «consenso per sovrapposizione» su una concezione politica della giustizia non è la stessa cosa della politica consensuale. Deve essere chiaramente distinto da un semplice *modus vivendi*. Sia il nucleo del consenso, sia le basi sulle quali le diverse dottrine comprensive lo sostengono sono di tipo morale. La giustificazione pubblica non è una questione di interessi e non riguarda una qualche convergenza (comunque fragile) di interessi; piuttosto è una questione di molteplici convinzioni argomentate ragionevolmente, le quali affermano un ideale di società giusta.

Inoltre i cittadini di una società in cui il «consenso per sovrapposizione» è raggiunto, hanno a disposizione la struttura più appropriata per sviluppare il loro «senso di giustizia». Di conseguenza, una società ordinata secondo una concezione politica della giustizia guadagna probabilmente in stabilità.

In questo quarto paragrafo ho avanzato un solo punto critico, perché ho inteso tirare le fila delle critiche poste nel terzo paragrafo. In questa sezione, dunque, le mie osservazioni critiche sono un'ulteriore conseguenza di quanto detto finora.

Sia l'idea di una «concezione politica della giustizia» sia il «consenso per sovrapposizione» sono costruiti da Rawls in rispetto all'idea di «astinenza» da considerazioni epistemiche, non-politiche e morali. Se questo tipo di astinenza non fosse necessario, il consenso ideale non dovrebbe essere la sovrapposizione di una pluralità di dottrine comprensive e la concezione della giustizia non sarebbe rigidamente politica. Ma perché abbiamo bisogno di questo tipo di astinenza? A causa del pluralismo.

Tuttavia, ho dimostrato che l'impossibilità dell'astinenza epistemologica e morale è già incorporata nel resoconto, estremamente parziale, che Rawls fa del pluralismo. Se questo è vero, non ha alcun senso cercare l'accordo su una concezione della giustizia che sia autonoma dalle controversie epistemiche e morali. In realtà, il «fatto del pluralismo», che motiva questa ricerca, non è indipendente da pretese opinabili di tipo morale ed epistemologico.

In conclusione: come salvaguardare l'ideale di giustizia dato il fatto del pluralismo? Questo è il problema che affronta Rawls; un problema, io credo, di importanza cruciale nelle società contemporanee. È certamente compito della teoria politica dare un senso alla giustizia e dare un senso al pluralismo, ed è stato certamente un merito di Rawls quello di offrire una versione ampia e potente di questo compito. Tuttavia, la soluzione soddisfacente a questo problema dipende da una risposta più soddisfacente a una breve e semplice domanda: quale pluralismo?

(Traduzione di Fernanda Miucci)

1. J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.
2. J. Rawls, *A theory of justice*, Oxford, Oxford University Press, 1971; trad. it., *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982.
3. J. Waldron, *Liberal rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 44.
4. Per una analisi di queste distinzioni in vari tipi di conflitto morale, cfr. S. Lukes, *Moral conflict and politics*, Oxford, Clarendon Press, 1991, cap. 1.
5. J. Rawls, *Political Liberalism*, cit., p. 36.
6. J. Waldron, *Justice revisited*, in «*ILS*», June 18 (1993), p. 5.
7. I. Berlin, *Tra filosofia e storia delle idee. Intervista autobiografica a cura di Steven Lukes*, in «*Trides*», n. 8 (1992), pp. 82-136.
8. J. Rawls, *Political Liberalism*, cit., p. 62.
9. J. Raz, *Facing diversity: the case of epistemic abstinence*, in «*Philosophy and Public Affairs*», XIX, (1990), n. 1, pp. 3-46.
10. J. Rawls, *Political Liberalism*, cit., p. 40.