

RISPETTO E GIUSTIFICAZIONE PUBBLICA DA UNA PROSPETTIVA OGGETTIVISTA

GIULIA BISTAGNINO

Università degli Studi di Milano

Dipartimento di Scienze Sociali e Politiche

giulia.bistagnino@unimi.it

ABSTRACT

The core of justificatory liberalism relies on the idea that coercion must be justified to all citizens with reasons they can reasonably be expected to accept. Citizens ought to discipline themselves in public discourse because respect triggers a duty requiring them to support only those norms that enjoy public justification. In this article, I question the arguments justificatory liberals use to defend the link between respect and public justification, both in their consensus and convergence version. I argue that the idea of respect they employ runs against their own premises in being inevitably authoritarian and that the requirements of public justification foster some disrespectful attitudes among disagreeing citizens. I contend not only that justificatory liberals lack an argument for the idea that to respect one person is to provide her with reasons she can accept, but also that the problem concerns a misunderstanding about justification. Although it is correct to think that there is something morally objectionable to coerce another on the basis of one's beliefs, there is nothing wrong in coercing another because things are such and such (as one believes). I conclude by drawing a distinction between justificatory liberalism and objectivist liberalism and their different conceptions of respect.

KEYWORDS

Disagreement; justificatory liberalism; public justification; respect; objective reasons.

1. INTRODUZIONE

L'idea di ragione pubblica è senza dubbio centrale all'interno del paradigma liberale. Uno dei temi classici del liberalismo, infatti, concerne il problema del disaccordo a livello politico e le strategie adatte a contenere il conflitto dovuto al naturale pluralismo delle opinioni circa la moralità e la giustizia. Il ricorso alla ragione pubblica è, quindi, uno strumento per risolvere il problema circa l'uso appropriato del potere e la giustificazione dell'autorità politi-

¹ Ringrazio Francesca Pasquali per aver letto e commentato il testo.

ca. L'origine dell'idea di ragione pubblica è da ricercarsi nella tradizione del contratto sociale, con le teorie di Hobbes, Locke, Rousseau e Kant², ma trova la sua più piena formulazione nel *liberalismo giustificativo*³ contemporaneo, ispirato dalla concezione politica della giustizia di John Rawls⁴. Il liberalismo giustificativo, ovvero quella opzione teorica che pone al centro della propria proposta normativa l'idea di giustificazione pubblica, non solo difende un'idea più raffinata e dettagliata di ragione pubblica, ma presenta anche caratteristiche innovative rispetto al paradigma classico. Quest'ultimo, infatti, si concentra specificatamente sul rapporto tra religione e politica, che appare come una possibile miccia per lo scatenarsi di lotte e guerre civili. Ed è proprio a partire dal timore di tali conflitti che i pensatori del paradigma classico ritengono necessario che gli individui abbandonino le loro convinzioni private per sottomettersi alla ragione pubblica e ad una legge comune e imparziale⁵. Solo in questo modo, infatti, una cooperazione pacifica e stabile può essere garantita. Il paradigma classico della ragione pubblica, quindi, trova il suo motore, da un lato, nel sospetto nei confronti di temi "pericolosi" come quelli religiosi e morali e, dall'altro, nella necessità di salvaguardare la pace e l'armonia di società inevitabilmente caratterizzate dal disaccordo. Il liberalismo giustificativo contemporaneo non nega certo la pericolosità del disaccordo, o la necessità di assicurare istituzioni stabili e durature nel tempo. Del resto, la domanda a cui tutti i difensori della ragione pubblica – classici e contemporanei – cercano di

² Per una ricostruzione storica dei diversi modi in cui l'idea di ragione pubblica è presentata dagli autori classici della dottrina del contratto sociale si veda l'appendice di L. Solum "Constructing an ideal of public reason", *San Diego Law Review*, 30: 729-62.

³ Seguendo C. Eberle (Cfr. *Religious conviction in liberal politics*, Cambridge University Press, New York, 2002), utilizzo il termine "liberalismo giustificativo" per identificare un gruppo di teorie liberali non del tutto omogeneo, ma caratterizzate dall'idea di giustificazione pubblica. Esempi rilevanti di tale approccio filosofico sono: B. Ackerman, *Social justice and the liberal state*, Yale University Press, New Haven, 1980; R. Audi, *Religious commitment and secular Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000; G. Gaus, *Justificatory liberalism an essay on epistemology and political theory*, Oxford University Press, Oxford, 1996; A. Gutmann & D. Thompson, "Moral conflict and political consensus", *Ethics*, 101, 1990, pp. 64-88; C. Larmore, "Political liberalism", *Political Theory*, 18(3), 1990, pp. 239-260; S. Macedo, *Liberal virtues: citizenship, virtue and community in liberal constitutionalism*, Oxford University Press, Oxford, 1991; T. Nagel, "Moral conflict and political legitimacy", *Philosophy and Public Affairs*, 16(3), 1987, pp. 215-24; J. Rawls, *Political Liberalism* (1993), tr. it. *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino, 2012.

⁴ Rawls, *Liberalismo politico*, op. cit.

⁵ Chiaramente, il modo in cui gli individui devono sottomettersi alla ragione pubblica varia molto da teoria a teoria. Per esempio, la soluzione Hobbesiana differisce in modo significativo dalla proposta lockiana o kantiana. Allo stesso tempo, però, tutti i pensatori del paradigma classico della ragione pubblica riconoscono il fatto del disaccordo e invocano una distinzione netta tra pubblico e privato nel tentativo di assicurare stabilità politica.

dare una risposta è sempre la stessa: “come è possibile che esista e duri nel tempo una società stabile e giusta di cittadini liberi e uguali profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali incompatibili, benché ragionevoli?”⁶. Allo stesso tempo, però, è importante mettere in luce come il tratto distintivo del liberalismo giustificativo contemporaneo riguardi il ruolo centrale assegnato all’idea di rispetto reciproco. Secondo questa prospettiva, riconoscere cittadini come liberi, eguali e meritevoli di rispetto richiede che le regole, i principi e le leggi che governano la società in cui questi vivono siano giustificate o giustificabili dal loro punto di vista. Giustificazioni pubbliche sono giustificazioni che si poggiano su ragioni pubbliche, ovvero ragioni che non sono solo comprensibili da tutti, ma anche condivisibili dal punto di vista di ciascuno, indipendentemente dagli specifici interessi e convinzioni di natura morale, religiosa o metafisica. Ed è proprio perché è giusto che cittadini si rispettino gli uni con gli altri e si riconoscano come liberi ed eguali che devono rapportarsi tra loro nei termini della giustificazione pubblica, nel momento in cui devono prendere decisioni collettive che, essendo coercitive, influenzano la vita di tutti.

In questo articolo, intendo analizzare criticamente il nesso tra rispetto e giustificazione pubblica difeso dai liberali giustificativi per cercare di capire se effettivamente il principio del rispetto implichi impegnarsi a rispettare i vincoli della giustificazione pubblica. In particolare, la mia ipotesi è che il rapporto tra rispetto e giustificazione pubblica non solo sia controverso, ma anche che poggia su un equivoco circa il concetto stesso di giustificazione. Sebbene l’intento della mia argomentazione sia quello di mostrare che esiste uno scarto tra rispetto e ragione pubblica, questo non significa che io sia convinta che norme, principi e leggi vigenti in una determinata società non debbano essere giustificati, o che i cittadini che abitano una stessa società non debbano rispettarci tra loro. Dal mio punto di vista, mettere in questione il cuore del liberalismo giustificativo significa impegnarsi a trovare strategie migliori per ragionare sul problema del disaccordo in ambito politico e alle sue possibili soluzioni. Se il dispositivo della giustificazione pubblica risulta non essere convincente, cosa significa rispettarci nel discorso pubblico?

La mia strategia argomentativa comincia con il presentare in modo chiaro le principali caratteristiche del liberalismo giustificativo, nel tentativo di mettere in luce il concetto di giustificazione pubblica, che ne è la chiave di volta. A questo fine, ricostruisco e analizzo i tratti salienti di tale prospettiva teorica, sia per quel che riguarda il punto di vista consensuale, sia quello convergentista. Lo scopo della mia analisi è quello di mostrare i limiti di entrambe le

⁶ Rawls, *Liberalismo Politico*, op. cit., p. XLI.

posizioni, con particolare riferimento all'idea di rispetto reciproco. In particolare, cerco di delineare tre diversi ordini di critiche che si innestano sul controverso rapporto tra rispetto e giustificazione pubblica: da un punto di vista metodologico, il ricorso all'idealizzazione e al restringimento del cerchio della giustificazione finisce per sfavorire alcuni gruppi di cittadini e costituisce una mancanza di rispetto nei loro confronti; da un punto di vista pratico, l'idea centrale dello scambio di ragioni pubbliche appare talvolta in contraddizione con l'idea di rispetto reciproco; infine, da un punto di vista logico, il nesso tra giustificazione pubblica e rispetto, così come viene presentato dai liberali giustificativi, appare inconsistente e infondato. L'ultima sezione è dedicata ad mettere in luce come i problemi del liberalismo giustificativo precedentemente discussi siano dovuti a un equivoco circa il concetto di giustificazione in cui cadono in trappola i difensori di questo approccio. In conclusione, traccio alcune differenze tra il liberalismo giustificativo e il paradigma oggettivista sulle ragioni e i modi differenti di intendere l'idea di rispetto tra le due prospettive.

2. IL LIBERALISMO GIUSTIFICATIVO

In quanto appartenenti al paradigma liberale, i filosofi politici che si rifanno alla prospettiva del liberalismo giustificativo non differiscono dagli altri liberali rispetto ai principi e le pratiche che devono essere salvaguardati in uno stato giusto. Essi credono, infatti, che la sfera privata dei cittadini debba essere strenuamente difesa dai possibili abusi di potere e che l'autorità statale debba essere fortemente contenuta e regolata. Di conseguenza, i cittadini di uno stato liberale devono godere di determinati diritti inalienabili, quali quelli di libertà di pensiero, religione, associazione, movimento, alla proprietà privata, a un giusto processo, ecc. Inoltre, i liberali giustificativi difendono l'ideale democratico secondo il quale ciascuno può partecipare alle procedure politiche, attraverso il meccanismo della rappresentanza, per influenzare le leggi a cui deve sottostare.

Sebbene questi impegni classici siano requisiti sostanziali fondamentali del liberalismo giustificativo, tale concezione si differenzia in maniera netta dalle altre dottrine politiche liberali per via dell'idea di giustificazione pubblica, ovvero la convinzione che, poiché ogni cittadino deve *rispettare* i suoi concittadini, ciascuno deve cercare di presentare *giustificazioni pubbliche* per quelle leggi che ritiene giuste. Giustificazioni pubbliche sono giustificazioni che possono essere accettate, o sono accettabili dal punto di vista di tutti perché si poggiano su ragioni pubbliche, ovvero ragioni che sono non solo comprensibili da tutti, ma anche condivisibili dal punto di vista di ciascuno. In questo senso,

secondo l'ideale della giustificazione pubblica, rispettare i propri concittadini significa difendere e votare solo per quelle leggi e riforme che, ragionevolmente e in buona fede, un cittadino ritiene basarsi su ragioni pubbliche e che, quindi, sono valide per tutti. In altre parole, l'ideale di cittadinanza del liberalismo giustificativo richiede ai cittadini di disciplinare se stessi in modo che ciascuno non contribuisca a imporre leggi, o altri atti coercitivi per cui non esistono ragioni condivisibili da tutti. Il tentativo di questa prospettiva è quello di rendere possibile, attraverso la regolamentazione delle ragioni ammesse nel discorso pubblico, il consenso su leggi che sarebbero altrimenti soggette a disaccordo. Come scrive Stephen Macedo, "L'unico modo che abbiamo per realizzare una morale pubblica accettando allo stesso tempo il fatto, profondo e permanente, della diversità è quello di mettere da parte non solo i nostri interessi personali e credenze religiose, ma anche le tante convinzioni filosofiche e morali sulle quali cittadini ragionevoli sono in disaccordo"⁷. In questo senso, il liberalismo giustificativo si fonda sull'idea che, dato il fatto del pluralismo, è moralmente sbagliato che i cittadini di una società democratica impongano idee e valori controversi perché non condivisi ai loro concittadini attraverso le risorse politiche di cui dispongono. Il disciplinamento delle ragioni ammesse nella sfera pubblica, quindi, equivale a una richiesta di mettere tra parentesi, o per lo meno in *stand by*, credenze che i cittadini possono ragionevolmente avere, ma che sono incompatibili e inefficaci al raggiungimento di un accordo politico perché divisive e oggetto di disaccordo.

È importante precisare fin da subito che il criterio della ragione pubblica è di natura normativa: i cittadini sono obbligati a fornire ragioni pubbliche soltanto da un punto di vista morale. In questo senso, la proposta non è certo quella di considerare la trasgressione dei limiti della giustificazione pubblica un reato perseguibile legalmente, ma una mancanza morale. Per essere più precisi, per i liberali giustificativi, violare il criterio della giustificazione pubblica non equivale alla violazione dei diritti morali degli altri⁸, ma a un motivo di biasimo morale. Secondo questo approccio, bravi cittadini sono coloro i quali si sottomettono ai limiti della giustificazione pubblica e sono in questo senso virtuosi rispetto all'ideale di cittadinanza. Nella prospettiva del liberalismo giustificativo, proporre o sostenere una legge che non sia accettabile per tutti significa agire in modo autoritario poiché equivale a imporre un vincolo coercitivo a qualcuno che non ha ragioni per accettare tale vincolo. Come nel

⁷ S. Macedo, "The politics of justification", *Political Theory*, 18(2), 1990, pp. 280-304, p. 295, traduzione mia.

⁸ Cfr. Audi, *Religious commitment and secular Reason*, op. cit., 85.

liberalismo classico, poiché esiste una “presunzione a favore della libertà”⁹, questa deve essere considerata la norma ed è sempre necessario, invece, trovare giustificazioni per la coercizione. Per i liberali giustificativi questo ragionamento si traduce in alcune prescrizioni sul comportamento da tenere nel discorso pubblico e, in particolare, in alcuni criteri a cui le ragioni che vengono impiegate nella deliberazione devono sottostare. I liberali giustificativi ritengono, quindi, che la coercizione sia permessa solo se alcune condizioni sono soddisfatte: da un lato, bisogna ritenere che la presenza della coercizione comporti maggiori benefici rispetto ai costi che impone alle persone; dall’altro, chi supporta e difende determinate misure coercitive deve ritenere che chi ne è soggetto abbia – o possa avere – una ragione decisiva per ritenere tali misure valide.

I liberali giustificativi sono così d’accordo sulla necessità che il discorso pubblico, inteso in senso lato come l’insieme delle pratiche che i cittadini perseguono nelle loro vite pubbliche nel tentativo di incidere sulla struttura delle istituzioni politiche che regolano la società in cui vivono¹⁰, sia regolato dal criterio della giustificazione pubblica. Allo stesso tempo, però, essi sono fortemente in disaccordo riguardo a come questo criterio debba essere inteso. Per utilizzare una fortunata distinzione rawlsiana, si può dire che tra i liberali giustificativi esista un disaccordo circa quale *concezione*¹¹ di giustificazione pubblica sia appropriata per una democrazia liberale. Modelli diversi di liberalismo giustificativo, infatti, propongono resoconti diversi di come debbano essere intese le ragioni pubbliche e, di conseguenza, differiscono circa quali considerazioni possano essere utilizzate e debbano essere ammesse nel discorso pubblico e quali no. In particolare, nel dibattito contemporaneo, esistono due posizioni principali, una detta consensuale e l’altra detta convergentista. Fred D’Agostino caratterizza in modo efficace la differenza tra i due approcci in questo passaggio:

Se un individuo A e un individuo B condividono una ragione R che rende un certo regime politico ragionevole per entrambi, allora la giustificazione di un tale regime politico si fonda sul loro *consenso* a proposito di R. Se, invece, un individuo A ha una ragione Ra che rende il regime politico ragionevole per lui, e B ha una ragione Rb che rende il regime politico ragionevole per lui, allora la

⁹ Cfr. J. S. Mill, *On Liberty* (1859), tr. it., *La libertà*, Bur, Milano, 2004.

¹⁰ Cfr. K. Vallier, Vallier, “Public discourse”, in A. Besussi (a cura di), *A companion of political philosophy. Methods, tools, topics*, Ashgate, Farnham, 2012, pp. 207-216.

¹¹ Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice* (1971), tr. it. *Una Teoria della Giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 23.

giustificazione di un tale regime politico si basa sulla *convergenza* di punti di vista diversi e separati.¹²

In un modo sintetico, si può dire che una concezione convergentista delle ragioni pubbliche richiede solo che i cittadini accettino leggi e riforme sulla base delle proprie ragioni individuali e, quindi, che l'accordo sia sui provvedimenti politici e non sulle ragioni. Al contrario, nella concezione consensuale, leggi e riforme sono giustificate solo in forza di ragioni condivise, su cui tutti possono aderire e trovare un accordo. Il punto di forza della versione consensuale del liberalismo giustificativo risiede nell'assicurare una maggiore stabilità sociale in virtù di una decisa limitazione delle considerazioni che possono essere utilizzate nella giustificazione. In questo modo, il rischio di arrivare a principi altamente indeterminati è circoscritto perché si parte da un accordo chiaro sulla concezione della giustizia. Al contrario, sebbene il liberalismo giustificativo di stampo convergentista sia più vulnerabile alla critica di instabilità, esso può vantare una maggiore accoglienza nei confronti del pluralismo rispetto a quello consensuale. Inoltre, il modello della convergenza pone vincoli meno stringenti alla libertà dei cittadini: permettendo a ciascuno di portare avanti le proprie ragioni, esso sembra meglio rispondere all'impegno della libertà di pensiero ed espressione, caposaldo della teoria liberale. Ovviamente, è bene mettere in luce come una delle premesse fondamentali del liberalismo di stampo convergentista sia il relativismo delle ragioni: l'idea è che gli individui hanno punti di vista epistemici diversi e sistemi di credenze differenti a causa delle loro diverse esperienze di vita e circostanze personali. A partire dal rifiuto di una visione esternalista sulla ragioni, la prospettiva convergentista sostiene che le ragioni sono semplicemente considerazioni che una persona può avere in virtù della sua particolare prospettiva sul mondo. Poiché le persone hanno esperienze diverse e sono esposte a evidenze diverse nel corso della loro vita, il pluralismo dei sistemi di credenze è inevitabile¹³.

Ora che il profilo del liberalismo giustificativo è stato tracciato, mi occupo di discutere il presunto nesso tra principio del rispetto reciproco e giustificazione pubblica. In particolare, intendo far emergere il carattere controverso e problematico di questa posizione, indicandone i limiti e muovendo alcune critiche specifiche.

¹² F. D'Agostino, *Free public reason: making it up as we go*, Oxford University Press, New York, 1996, p. 30, traduzione mia.

¹³ È importante puntualizzare che il relativismo delle ragioni difeso dai liberali giustificativi di stampo convergentista non è illimitato. Per esempio, Gerald Gaus sostiene che dati antropologici e psicologici dimostrano che i diversi sistemi di credenze che esistono nel mondo non sono tali da non poter essere riconosciuti come razionali (cfr. Gaus, *Justificatory liberalism an essay on epistemology and political theory*, pp. 47-49).

3. RISPETTO E GIUSTIFICAZIONE PUBBLICA: PROBLEMI E DIFFICOLTÀ

3.1 Una critica metodologica

La prima critica che intendo muovere al liberalismo giustificativo è di carattere metodologico e riguarda il ricorso al dispositivo teorico dell'idealizzazione da parte dei suoi difensori. Come precedentemente detto, il punto di partenza dei liberali giustificativi è l'idea che tutti gli individui sono liberi ed uguali, cosicché nessuno è naturalmente assoggettato all'autorità degli altri. E la risposta al problema del disaccordo circa quali norme, leggi, o provvedimenti politici devono essere stabiliti in una società è risolto quando tali norme, leggi e provvedimenti sono giustificati da ragioni che tutti i cittadini, a un certo livello di idealizzazione, accettano o approvano. Come è infatti noto, il modello della giustificazione pubblica si applica a individui che hanno determinate caratteristiche idealizzate e non a tutti in modo indiscriminato. Del resto, i liberali giustificativi intendono fornire una teoria che, nei suoi dettagli, rimane altamente astratta e che dovrebbe servire non solo (o non tanto)¹⁴ per guidare la pratica, ma anche per mostrare quali sono i veri presupposti e fondamenti alla base della concezione liberale della democrazia. In questo senso, ad essere idealizzati sono coloro ai quali si deve la giustificazione, ovvero i membri del cerchio della giustificazione¹⁵. Essi possono essere idealizzati in un senso epistemico, in uno morale, o in entrambi.

Il caso del liberalismo politico di Rawls e la scelta di includere nel cerchio della giustificazione solo quegli individui che possono dirsi non solo razionali, ma anche *ragionevoli* è particolarmente significativo sotto questo punto di vista. Cittadini ragionevoli sono, per Rawls, coloro i quali, da un lato, prendono atto e accettano il fatto del pluralismo ragionevole in quanto risultato degli *oneri del giudizio* e, dall'altro, sono mossi da un desiderio di cooperare con gli altri in termini di reciprocità¹⁶. In questo senso, le ragioni di coloro che non accettano una concezione politica della giustizia, ovvero una concezione basata solo su valori eminentemente politici, intesi come idee fondamentali che fanno parte della cultura politica pubblica di una società liberale e democratica, non

¹⁴ Per una critica alla praticabilità del liberalismo giustificativo, si veda N. Walterstorff, "What are the prospect of public reason liberalism?", in T. Cuneo (a cura di), *Understanding liberal democracy essays in political philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 76-110.

¹⁵ Quello che Marilyn Friedman ("John Rawls and the political coercion of unreasonable people", in V. Davion & C. Wolf (a cura di), *The idea of political liberalism Essays on Rawls*, Rowman and Littlefield, Lanham, 2000, pp. 16-33.) chiama "legitimation pool".

¹⁶ Rawls, *Liberalismo politico*, op. cit., pp. 51-55.

vengono prese in considerazione quando si tratta di giustificare norme, leggi, o provvedimenti politici. Semplicemente, a coloro i quali sono considerati irragionevoli, perché non intendono subordinare le proprie dottrine comprensive alla concezione politica della giustizia, non si è tenuti dare una giustificazione per quelle norme coercitive su cui, invece, i ragionevoli concordano.

È importante chiarire che il ricorso all'idealizzazione non è appannaggio solo di quei liberali giustificativi impegnati nella difesa di approcci consensuali¹⁷. Nonostante il tentativo di diminuire l'intensità e il livello di idealizzazione¹⁸, anche i filosofi politici impegnati a difendere il paradigma convergentista propongono un modello che non prende in considerazione gli individui pienamente per quello che sono, ma delle controparti migliorate in un qualche senso. Sebbene sia ben più inclusivo di quello rawlsiano, anche nel modello difeso da Gaus il test per verificare se una determinata norma sociale¹⁹ sia giustificata pubblicamente riguarda quelli che vengono chiamati *members of the public*²⁰. Questi sono rappresentazioni idealizzate, ma realistiche di individui e hanno, quindi, differenti ragioni e punti di vista, ma allo stesso tempo sono lievemente potenziate da un punto di vista epistemico e morale. Come

¹⁷ Per essere precisi, è importante mettere in luce come Rawls proponga una teoria ibrida della giustificazione pubblica immaginando tre livelli di giustificazione, in cui il primo, ovvero quello della “giustificazione pro tanto”, è puramente consensuale e modellato dal dispositivo della posizione originaria. Qui si genera una concezione politica *freestanding* della giustizia, che non poggia cioè su altri valori se non quelli già presenti nella cultura politica pubblica della società. Il secondo e il terzo livello, invece, sono di natura convergentista e servono affinché i cittadini possano testare la compatibilità della concezione politica della giustizia con le loro personali dottrine comprensive (cfr. Rawls, “Reply to Habermas” (1995), tr. It., “Risposta a Habermas”, in *Liberalismo politico*, Torino, Einaudi, 2012, pp. 340-399). Nonostante la posizione rawlsiana presenti elementi diversi e sia, in questo senso, complessa, è solitamente considerata un esempio importante di teoria consensuale della giustificazione pubblica per l'importanza che Rawls assegna al primo livello di giustificazione. Il consenso sulla concezione politica della giustizia, infatti, non solo è normativamente necessario, ma anche la chiave di volta dell'intera struttura concettuale del liberalismo politico.

¹⁸ Gerald Gaus parla di lieve idealizzazione (cfr. *The order of public reason A theory of freedom and morality in a diverse and bounded world*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011) e Kevin Vallier di idealizzazione moderata (cfr. *Liberal Politics and Public Faith. Beyond separation*, Routledge, New York, 2014).

¹⁹ Nel suo ultimo libro, Gaus declina il problema della giustificazione pubblica non solo nei termini della legittimità democratica, ma anche rispetto a quella che lui chiama *moralità sociale*. Essa consiste nel “set di regole socio-morali che impongono o proibiscono determinate azioni, tali da fondare quegli imperativi morali che ci rivolgiamo gli uni verso gli altri quando perseguiamo, o ci asteniamo dal perseguire, certe linee di azione” (Gaus, *The order of public reason*, op. cit., p. 2, traduzione mia). Ho discusso l'idea di *moralità sociale* di Gaus in “Gerald Gaus and the task of political Philosophy”, *European Journal of Analytic Philosophy*, 9, 2013, pp. 14-24.

²⁰ Gaus, *The order of public reason*, op. cit., pp. 26-27.

Rawls si propone di risolvere il problema del pluralismo tra individui ragionevoli, così Gaus si propone di dare una risposta a quello che egli stesso definisce “pluralismo valutativo reciprocamente comprensibile”²¹. Con questa formula, Gaus intende identificare come target per la sua teoria l’esistenza di un pluralismo di visioni del mondo che non sono solo intellegibili, ma anche che non eccedono i confini dell’orizzonte umano. In questo senso, i *members of the public* sono idealizzati non solo perché non si fanno sviare da evidenze o ragioni irrilevanti, ma anche perché non può darsi il caso che qualcuno di essi possa avanzare posizioni moralmente indecenti, come potrebbe essere quella secondo cui torturare i bambini per divertimento è giusto. Così, quando dobbiamo valutare se un determinato provvedimento politico può essere giustificato pubblicamente, non dobbiamo tenere conto di quelle posizioni che non sono rappresentate dai *members of the public* e che, quindi, eccedono il confine del pluralismo valutativo reciprocamente comprensibile.

Ora, a qualcuno potrebbe sembrare giusto e necessario ricorrere alla idealizzazione al fine di assicurare alcune limitazioni nel cerchio della giustificazione, come per esempio quelle appena illustrate. In effetti, potrebbe sembrare quantomeno bizzarro pensare di dover giustificare una legge sui diritti dell’infanzia a chi ritiene che torturare i bambini per divertimento sia giusto. Allo stesso modo, sembra che il fatto che certe persone abbiano un punto di vista razzista o maschilista non infici la validità di regole normative che, invece, proibiscono e puniscono la discriminazione. Così, sembra naturale ricorrere all’idealizzazione in questi casi, mettendo da parte e non considerando tali individui immorali come membri legittimi del cerchio della giustificazione. Inoltre, bisogna riconoscere che l’idealizzazione non è, di per se stessa, una strategia argomentativa fallace, infruttuosa, o inutilizzabile. Al contrario, essa è parte integrante dell’armamentario concettuale dei filosofi, politici e non. Il problema, piuttosto, riguarda la coerenza con cui si fa ricorso a tale dispositivo teorico: perché la strategia dell’idealizzazione sia legittima, è necessario che essa risponda alle motivazioni che stanno alla base della teoria che si vuole difendere. Se, infatti, il ricorso all’idealizzazione è in contraddizione con le ragioni che sostengono la proposta teorica che si vuole avanzare, allora essa non può che essere considerata un espediente immotivato e una soluzione *ad hoc*.

La domanda che quindi dobbiamo porci è se sia legittimo, da parte dei liberali giustificativi, idealizzare i partecipanti al test della giustificazione pubblica. Dal mio punto di vista, non è questo il caso. Attraverso il ricorso all’idealizzazione ed escludendo alcuni individui e gruppi di individui, la

²¹ *Ivi.*, p. 279, traduzione mia.

giustificazione pubblica manca al suo stesso obiettivo di fornire una giustificazione che possa essere accettabile dal punto di vista di tutti. È l'idea stessa di giustificazione pubblica a essere messa in questione nel momento in cui essa si rivolge solo ai cittadini ragionevoli, o prende in considerazione solo le posizioni che possono essere difese dai *members of the public*. Allo stesso modo, se l'autorità politica agisce in modo legittimo quando attua provvedimenti coercitivi che sono giustificati pubblicamente perché accettabili dal punto di vista dei cittadini che fanno parte del cerchio della giustificazione, questo significa che cittadini che ne sono esclusi devono sottostare a leggi e norme che non hanno alcuna ragione di accettare. Di conseguenza, questi non vengono rispettati nella loro capacità di formulare e sviluppare la propria visione del mondo e semplicemente non viene permesso loro di partecipare al "gioco" della giustificazione. L'incoerenza della giustificazione pubblica, quindi, riguarda la sua incapacità a tener fede ai suoi stessi obiettivi, ovvero giustificare l'autorità politica da un punto di vista che si accettabile per tutti i cittadini. E la conseguenza di questa incoerenza è una mancanza di rispetto nei confronti di quei cittadini che, non rispondendo ai requisiti necessari per meritare una giustificazione, devono subire norme, leggi, o provvedimenti politici senza avere ragioni per accettarli. Poiché al cuore del liberalismo giustificativo sta l'idea che possiamo dirci rispettati pubblicamente quando ci viene chiesto di conformarci a regole che abbiamo ragione di sottostare, l'introduzione dell'idealizzazione crea un cortocircuito argomentativo. Coloro che non sono aderenti al modello proposto, non solo devono subire le regole che sono giustificate pubblicamente senza avere ragione di accettarle, ma anche non devono essere proprio considerati nel processo giustificativo. Dal punto di vista del liberalismo giustificativo, però, non dare ragioni valide per ciascun cittadino significa non rispettarlo e trattarlo in maniera autoritaria.

3.2 Una critica pratica

La seconda obiezione che intendo muovere al liberalismo giustificativo è di carattere pratico e ha a che fare con la circostanza dello scambio di ragioni. Da un lato, mi sembra che difficilmente si possa pensare che chi non si attiene alle regole della giustificazione pubblica sia necessariamente portato a trattare in modo irrispettoso i suoi concittadini. Dall'altro, l'esercizio dello scambio di ragioni, per come viene immaginato dai teorici del liberalismo giustificativo, sembra talvolta costituire una mancanza di rispetto nei confronti degli individui e talvolta, invece, sembra promuovere comportamenti che sono dannosi e sbagliati proprio perché irrispettosi nei confronti degli altri. Di seguito, cerco di mostrare come il primo problema si riferisca al liberalismo giustificativo

nella sua versione consensuale, mentre il secondo a quello di stampo convergentista.

Dal punto di vista del consenso, quando si delibera su questioni pubbliche bisogna astenersi dal ricorrere a ragioni non pubbliche, che non si fondano cioè su idee condivise, quando si tratta di difendere e sostenere provvedimenti politici e progetti di riforma. Per valutare se trasgredire i vincoli e i limiti della ragione pubblica equivale a non rispettare i propri concittadini credo sia fondamentale cercare di capire se cittadini che non rispettano tale restrizione siano effettivamente irrispettosi. Come è stato notato²², l'idea che presentare ragioni non pubbliche mal si accompagni all'idea di rispetto è molto diffusa e deve parte del suo successo alla retorica con cui è di solito presentata. Generalmente, quando si pensa a individui che non sottostanno alle restrizioni della giustificazione pubblica, vengono in mente persone che sono davvero irragionevoli (nel senso non rawlsiano del termine), come ad esempio coloro che si oppongono al matrimonio omosessuale sulla base del fatto che l'omosessualità è un abominio. Non vi è certo dubbio che persone del genere non mostrino rispetto nei confronti dei loro concittadini quando esprimono il proprio punto di vista. Il motivo per cui questi individui ci appaiono subito come irrispettosi, però, non è tanto legato al fatto che rifiutino di astenersi da considerazioni non pubbliche. Piuttosto, essi sono irrispettosi perché, nel difendere le proprie convinzioni, insultano e offendono deliberatamente una parte dei loro concittadini. La domanda che bisogna porre è quindi la seguente: è possibile non sottostare alle restrizioni della giustificazione pubblica e rispettare gli altri allo stesso tempo?

Prendiamo in esame il caso di Emanuele, il quale ha una convinzione forte sull'aborto ed è un membro di un'associazione contro tale pratica e lavora perché sia abolita nella società in cui vive. Emanuele è convinto che la pratica dell'aborto sia immorale e sbagliata non per motivi ideologici, ma perché pensa che il feto sia un essere umano e, in quanto tale, non possa essere ucciso. Prima di convincersi dell'immoralità dell'aborto, Emanuele ha preso in considerazione e valutato quegli argomenti che tracciano una distinzione tra esseri umani e persone, così da sostenere che il feto non è una persona perché non esercita alcune capacità mentali superiori, come ad esempio la coscienza di sé²³. Tuttavia, di fronte alla domanda "che cos'è una persona?", Emanuele è convinto che l'idea della separatezza tra mente e corpo sia un concetto poco convincente perché gli esseri viventi sono entità corporee e, per questo, diven-

²² Eberle, *Religious convictions in liberal politics*, op. cit., p. 110.

²³ Cfr. M. Tooley, *Abortion and infanticide*, Oxford University Press, Oxford, 1983 e P. Singer, *Practical ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

tano persone al momento del concepimento. Emanuele è una persona religiosa e sicuramente parte delle sue convinzioni deriva dalle sue origini e dalla sua formazione. Tuttavia, egli non è un fanatico e, se le sue credenze fossero in contraddizione con alcune evidenze scientifiche, sarebbe pronto ad abbandonarle. Dal momento che l'idea che gli esseri umani diventino persone al concepimento non è contro la scienza e, allo stesso tempo, è compatibile con le sue convinzioni religiose, Emanuele sostiene che l'aborto è sbagliato e che tale pratica deve essere bandita legalmente dalla sua società. Infine, Emanuele non intende osservare le regole della giustificazione pubblica e intende presentare ragioni non pubbliche e controverse, sia di natura religiosa sia filosofica, per sostenere la propria posizione. Per valutare correttamente il caso di Emanuele, è fondamentale sottolineare che l'associazione di cui fa parte riconosce il valore della non-violenza e condanna qualsiasi tipo di atto aggressivo perpetrato nei confronti di individui e organizzazioni che praticano l'aborto. Emanuele vuole che l'aborto sia bandito per legge, ma intende farlo attraverso i mezzi della libera discussione e confronto politico. Dobbiamo considerare Emanuele un cittadino irrispettoso? Io penso che questo non sia possibile. Emanuele non trae piacere dal difendere ragioni che non sono pubbliche e il motivo per cui intende portare avanti tali ragioni non nasce da un qualche desiderio di prevaricare gli altri e imporre le sue idee. Semplicemente, Emanuele vuole appellarsi alle proprie convinzioni morali e religiose nel momento in cui si trova a discutere con i suoi concittadini della particolare riforma dell'aborto, o quando deve decidere quale partito votare alle elezioni. In questo non c'è niente di irrispettoso. Al contrario, si potrebbe argomentare che le restrizioni della giustificazione pubblica equivalgono a una mancanza di rispetto nei confronti di Emanuele proprio perché non ne riconoscono la capacità di ragionare su questioni moralmente controverse, di formarsi una propria opinione e, in questo senso, ne mettono a rischio l'integrità morale. Solo potendo affermare la propria convinzione del discorso pubblico Emanuele può sentirsi a posto con la propria coscienza e riconoscere la propria identità.

Si potrebbe pensare che ricorrere al modello della convergenza possa risolvere questo problema. In effetti, la prospettiva convergentista riconosce ai cittadini la possibilità di difendere le proprie posizioni politiche con ragioni non necessariamente condivise, a patto di fornire ragioni agli altri che siano, invece, compatibili con i loro sistemi di credenze e convinzioni profonde. In questo senso, ciò che è importante per la convergenza non è il trovare ragioni giuste per cui essere d'accordo, ma trovare un accordo su un determinato provvedimento, in virtù di ragioni differenti e ugualmente rispettabili. Il problema di questo approccio è che, sebbene non sia irrispettoso e non compromet-

ta l'integrità e le identità morali dei cittadini, rischia di promuovere una sorta di opportunismo deliberativo. Se, come accade nel modello convergentista, il fatto del disaccordo è spigato in termini di relativismo delle ragioni, allora se qualcuno ha una convinzione che è coerente con il proprio sistema di credenze non può essere criticato per questo e le sue ragioni non possono essere considerate sbagliate. Il problema è che, se questa ricostruzione è corretta, sembra che le parti non possano veramente prendere sul serio le ragioni gli uni degli altri. Prendiamo il caso di Emanuele e Giovanna: il primo ha un sistema di credenze (a), mentre la seconda ha un diverso sistema di credenze (b). Quando i due si trovano a deliberare rispetto a un determinato provvedimento politico X, Emanuele deve fornire ragioni a Giovanna che siano conformi a (b). Ovviamente, egli può fare riferimento a ragioni coerenti con (a), ma non deve aspettarsi che queste possano essere efficaci o che abbiano una qualche presa normativa su Giovanna perché, dal punto di vista di quest'ultima, esse non sono valide. La domanda che dobbiamo porci è se Emanuele possa considerare Giovanna un interlocutore competente, nonostante sia portato a pensare che ella non sia in grado di apprezzare le sue ragioni (che egli ritiene essere quelle giuste). Il punto è che, fintantoché accetta X, per Emanuele è irrilevante cosa Giovanna pensi. E questo sembra quantomeno controverso. Poniamo che Emanuele sia un ateo, convinto che l'utilizzo di animali non umani per la ricerca scientifica sia moralmente appropriato perché tali sperimentazioni permettono di trovare cure a malattie devastanti. Giovanna, invece, è una persona di fede religiosa e ritiene che l'utilizzo di animali non umani sia giusto perché Dio ha dato diritti naturali alle persone, ma non agli animali non umani. Discutendo sulla questione, Emanuele e Giovanna non avrebbero problemi a convergere su una stessa posizione e, quindi, a sottoscrivere una legge comune. Allo stesso tempo, però, non è chiaro se, dal punto di vista di Emanuele, la posizione di Giovanna sia veramente giustificata. Probabilmente egli non ha un argomento tale da smentire una volta e per sempre l'esistenza di diritti naturali dati da Dio alle persone, ma il fatto che non debba nemmeno provare a persuaderla in questo senso sembra poco rispettoso della capacità di Giovanna di ragionare e di interpretare le regole della moralità. Sembra, infatti, che Emanuele possa benissimo pensare che i motivi di Giovanna siano sciocchi o sbagliati e, ovviamente, anche Giovanna può pensare lo stesso degli argomenti di Emanuele. Il punto è che la convergenza sembra richiedere alle persone di trattarsi l'una l'altro con condiscendenza, senza dare vera importanza ai motivi che ciascuno ha per le proprie convinzioni. Da questo punto di vista, sembra che il liberalismo convergentista non riesca a favorire relazioni rispettose

tra cittadini che devono sottoscrivere norme e leggi per la società che abitano insieme.

3.3 Una critica logica

L'ultima obiezione che intendo muovere al liberalismo giustificativo riguarda proprio il modo in cui i sostenitori di tale teoria intendono il rapporto tra rispetto e giustificazione pubblica. Come già precedentemente detto, il liberalismo giustificativo si distingue all'interno del panorama liberale per l'idea che rispettare i cittadini come liberi ed eguali significhi giustificare provvedimenti politici a cui questi devono sottostare con ragioni che essi stessi possono accettare, o potrebbero accettare, date certe condizioni idealizzate. Sfortunatamente, i liberali giustificativi tendono a non rendere esplicito l'argomento per la relazione tra rispetto e giustificazione pubblica: non è del tutto chiaro perché trattare qualcuno con rispetto a livello pubblico significhi accettare quei vincoli al modo in cui giustificiamo le norme nel momento in cui ci scambiamo ragioni nell'ambito pubblico. Perché il rispetto dovrebbe innescare il dispositivo della giustificazione pubblica? Sfortunatamente, non esiste una risposta soddisfacente a questa domanda. Per Charles Larmore, "rispettare un altro come un fine significa insistere che principi coercitivi o politici sono giustificabili a quella persona come lo sono per noi. L'eguale rispetto richiede di trattare in questo modo tutte le persone che devono sottostare a tali principi"²⁴. Similmente, Paul Weithman scrive: "uno stato che fonda la cooperazione e l'esercizio del potere in termini che i cittadini non possono ragionevolmente accettare in quanto liberi ed eguali dimostra una mancanza di rispetto nei loro confronti"²⁵. E Lawrence Solum aggiunge che "rispettare la libertà ed eguaglianza dei cittadini richiede che le decisioni siano prese sulla base di ragioni pubbliche"²⁶. Infine, Gerald Gaus afferma che "concepire un altro come una persona morale, libera ed eguale, significa semplicemente riconoscere un limite fondamentale circa la giustificazione di pretese autoritative che si possono muovere nei suoi confronti"²⁷.

Il ragionamento che solitamente viene proposto da questo autori può essere riassunto nel modo seguente:

²⁴ C. Larmore, *The morals of modernity*, Cambridge University Press, New York, 1996, p. 137, traduzione mia.

²⁵ P. Weithman, "Religion and the liberalism of reasoned respect" in P. Weithman (a cura di), *Religion and contemporary liberalism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1997, p. 6, traduzione mia.

²⁶ L. Solum, "Faith and justice", *DePaul Law Review*, 39, 1990, pp. 1083-1106, p. 1095, traduzione mia.

²⁷ Gaus, *The order of public reason*, op. cit., p. 17, traduzione mia.

- (1) Le persone, in quanto agenti morali, devono essere considerate libere ed eguali.
- (2) Le persone hanno uguale diritto (e non uguale capacità) di interpretare e proporre regole di cooperazione sociale.
- (3) Di conseguenza, una persona non può fare appello ai proprio giudizio privato nel momento in cui richiede che gli altri si attengano a determinati comportamenti perché questo sarebbe sbagliato, dispotico e irrispettoso del diritto di ciascuno di interpretare e proporre regole di cooperazione sociale.
- (4) Così, bisogna riconoscere l'esistenza di vincoli al modo in cui giustifichiamo le norme agli altri e in particolare offrire ragioni che siano accettabili dal punto di vista degli altri.
- (5) Le regole per la cooperazione sociale (norme, leggi, principi, ecc.) non possono essere dispotiche e devono essere giustificate pubblicamente in modo da rispettare ciascuno in quanto libero ed eguale.

Il problema di questo argomento è che il punto (4) non sembra essere implicato in modo necessario dal punto (3). Sembra, infatti, ci sia un salto argomentativo dall'idea che dobbiamo rispettare la capacità degli altri di ragionare e di dare risposte normative soddisfacenti, a quella per cui dobbiamo sottostare ai limiti della ragione pubblica. Per questo motivo, i liberali giustificativi sembrano proporre un argomento *ad hoc*, per cui semplicemente stipulano che rispetto e giustificazione pubblica siano necessariamente intrecciati. Sembra, infatti, chetale idea sia sostenuta soloa partire da unaparticolareintuizione circa la natura del rispetto reciproco. Poiché, però, esistono varie concezioni che propongono resoconti diversi di cosa significa trattare gli altri con rispetto²⁸, i liberali giustificativi dovrebbero fornire argomenti atti a dimostrare che la propria concezione è quella corretta. Senza un argomento del genere, il legame tra rispetto e giustificazione pubblica scompare.

4. GIUSTIFICAZIONE E RISPETTO: UN EQUIVOCO

Nella sezione precedente ho sollevato alcune critiche specifiche al liberalismo giustificativo nel tentativo di mostrare le difficoltà del rapporto tra rispetto reciproco e giustificazione pubblica. Sicuramente, parte del problema è

²⁸ In particolare, si vedano J. Hampton, "Should political philosophy be done without metaphysics?", *Ethics*, 99(4), 1989, 791-814; Eberle, *Religious Convictions in Liberal Politics*, op. cit.; J. Stout, *Democracy & Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 2004; P. Weithman, *Religion and the obligation of citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

dovuta al fatto che molto spesso i liberali giustificativi tendono a dare per scontata l'idea che rispettare qualcuno nell'ambito pubblico significhi dare ragioni che gli altri possono, o potrebbero accettare date determinate condizioni, senza fornire un vero argomento a supporto di tale tesi. Credo, però, vi sia un motivo più generale e profondo a causa di questa difficoltà, dovuta al fatto che il liberalismo giustificativo si basa su un equivoco circa il concetto stesso di giustificazione. Come precedentemente detto, per i liberali giustificativi, l'idea di rispetto reciproco richiede di riconoscere un vincolo sul tipo di ragioni che possiamo scambiarsi quando dobbiamo decidere le norme che devono regolare la società in cui viviamo. In questo senso, si può dire che le ragioni considerate valide sono, per i liberali giustificativi, dipendenti dall'accordo: alcune ragioni sono giuste e dobbiamo riconoscerle come tali perché permettono di arrivare a punti comuni (perché, per esempio, sono indipendenti da credenze particolari, o perché sono comprensibili reciprocamente in un senso forte). Il motivo alla base del riconoscimento di questo particolare gruppo di ragioni come giusto riguarda il rispetto reciproco. Se, infatti, qualcuno propone ragioni che non sono pubbliche, nel senso del liberalismo giustificativo, si corre il rischio del comportamento dispotico e non rispettoso, ovvero di obbligare gli altri a seguire norme che non hanno ragione di accettare. Il punto è di arginare l'atteggiamento di cittadini che sono certi di avere ragione e che, con la verità in tasca potremmo dire, intendono imporre agli altri la propria volontà²⁹.

Ora, i liberali giustificativi hanno perfettamente ragione nel dire che c'è qualcosa di moralmente sbagliato nel proporre e difendere norme sulla base del fatto che si hanno determinate credenze. Ovviamente, il mero fatto di possedere certe credenze non può costituire di per sé la base per la giustificazione di provvedimenti politici che influiscono sulla vita dei cittadini di un'intera società. Il punto, piuttosto, è che non c'è invece niente di moralmente sbagliato nel proporre e difendere norme sulla base di ragioni che una persona si ritrova ad avere dopo aver ragionato su una determinata questione e averne vagliato gli elementi a disposizione³⁰. Prendiamo di nuovo Emanuele e Giovanna che, questa volta, sono in disaccordo sulla pena di morte. Emanuele vuole che nella società in cui vive la pena di morte sia considerata illegale, mentre Giovanna pensa il contrario. Il punto importante da capire è che sarebbe moralmente sbagliato se Emanuele dicesse che la pena di morte è

²⁹ Questa idea è piuttosto esplicita in Gaus, *The order of public reason*, op. cit, p. 16.

³⁰ Per questo argomento mi rifaccio alle tesi di J. Raz, "Disagreement in Politics", *American Journal of Jurisprudence*, 43, 1998, pp. 25-52 e D. Enoch, "The disorder of public reason", *Ethics*, 124(1), 2013, pp. 141-176.

sbagliata perché ne è convinto e, quindi, presentasse come ragione il mero fatto di pensare determinate cose in merito alla pena di morte. Al contrario, non c'è niente di male a difendere come ragione, per esempio, il fatto che la pena di morte sia sbagliata perché è una punizione barbara e draconiana (come Emanuele crede). In questo caso, Emanuele non sta assumendo un atteggiamento manchevole di rispetto nei confronti di Giovanna perché non sta cercando di imporre la sua convinzione in maniera fanatica o ideologica. Al contrario, è proprio perché rispetta Giovanna e le sue capacità razionali di comprendere e formare una convinzione razionale in merito alla pena di morte che Emanuele propone quelle che sono le ragioni giuste per cui la pena di morte deve essere illegale (secondo lui). Sebbene Emanuele possa non essere certo che la sua ragione sia quella giusta e, quindi, non possa dire di avere conoscenza che la pena di morte è sbagliata, egli può comunque sapere se, dati gli elementi a sua disposizione, è giustificato nel pensare che la pena di morte sia sbagliata³¹. Di conseguenza, se è giustificato nel pensare che la pena di morte sia sbagliata, perché dovrebbe essere moralmente biasimevole per avanzare le sue ragioni nel discorso pubblico?

Come credo ormai appaia in modo abbastanza chiaro, la mia posizione per quel che riguarda i problemi della legittimità e dei vincoli al modo in cui i cittadini devono giustificare le proprie posizioni politiche nel discorso pubblico si rifà al paradigma oggettivista sulle ragioni³². Secondo questa prospettiva, esistono ragioni normative giuste e queste prescindono dall'accordo fra le parti, sono cioè indipendenti dalle attitudini personali, dall'accettazione o dal rifiuto delle ragioni stesse. Questo ovviamente non significa che tale accordo non possa esserci, non sia auspicabile, o non sia moralmente rilevante in un qualche senso. Piuttosto, il punto è che il test per l'individuazione delle ragioni appropriate non è quello della costruzione dell'accordo. In questo senso, il disaccordo tra i liberali giustificativi e chi si rifà al modello oggettivista riguarda anche l'idea stessa di giustificazione: i primi, infatti, sono convinti che le decisioni dell'autorità politica debbano essere sempre giustificate a coloro i quali devono sottostarvi, mentre i secondi sostengono che l'autorità politica debba essere

³¹ L'idea alla base di questo argomento è quella della necessità di seguire il criterio della giustificazione (e non della conoscenza) al fine di inferire, in modo appropriato, ragionamenti pratici. Su questo, si vedano i lavori di J. Lackey, "Norms of assertion", *Noûs*, 41, 2007, pp. 595-626 e R. Wedgwood, "Contextualism about justified belief", *Philosopher's Imprint*, 8(9), 2008, pp. 1-20.

³² I cui esponenti principali sono: J. Raz ("Disagreement in Politics", op. cit.); D. Parfit (*On what matters*, Oxford University Press, Oxford, 2011); D. Enoch (*Taking morality seriously A defence of robust realism*, Oxford University Press, New York, 2011); T. Scanlon (*Being realistic about reasons*, Oxford University Press, Oxford, 2014).

giustificata *simpliciter*, ovvero in termini di ragioni oggettive. Di conseguenza, proprio in base a questa differenza nel modo di intendere il progetto giustificativo, i difensori del paradigma oggettivista hanno una idea di rispetto reciproco diametralmente opposta a quella dei liberali giustificativi discussi in questo articolo. Dal punto di vista oggettivista, infatti, rispettare gli altri non significa fornire loro ragioni che possano ragionevolmente accettare. Al contrario, rispettare gli altri significa fornire quelle ragioni che possono aspirare ad essere oggettive perché giustificate in base agli elementi che si hanno a disposizione. Dal punto di vista oggettivista, quindi, il rispetto che si deve nel discorso pubblico si rivolge alla razionalità dei cittadini: ciascuno deve affermare e difendere quelle norme per cui possiede ragioni massimamente giustificate, date le condizioni epistemiche in cui si trova, e che sono quindi in grado di persuadere e convincere gli altri da un punto di vista razionale. In questo senso, il rispetto per la razionalità al centro del paradigma oggettivista è una forma di “rispetto come riconoscimento”³³ perché si rivolge a tutti gli individui, al di là delle virtù e dei vizi, epistemiche e non, di ciascuno. Allo stesso tempo, però, è una forma di rispetto che, riconoscendo come vincoli alla giustificazione nell’ambito pubblico solo quelli della giustificazione *simpliciter*, non ha bisogno di ricorrere all’idealizzazione o a dispositivi per restringere il cerchio della giustificazione. Poiché il banco di prova per la giustificazione non è l’accordo tra i cittadini, ma la qualità delle ragioni a supporto, ogni individuo può presentare quelle ragioni che crede essere massimamente giustificate e deve essere disposto a cambiarle se appare evidente che ne esistono altre più forti e maggiormente fondate.

Ma la prospettiva oggettivista e il liberalismo giustificativo sono tanto diversi l’uno dall’altro? Credo sia importante sottolineare ancora una volta che abbracciare una opzione oggettivista non significa rinunciare all’idea che le norme e i provvedimenti politici di una società liberale devono essere giustificati, o che i cittadini devono trattarsi con rispetto. In realtà, chi difende la prospettiva oggettivista condivide le premesse del liberalismo giustificativo. In particolare, quelli che potremmo chiamare “liberali oggettivisti” non hanno problemi a riconoscere che i cittadini sono in disaccordo e hanno convinzioni diverse sulla moralità e sulla giustizia. Inoltre, sono bene consapevoli del fatto che, sebbene sia necessario prendere decisioni collettive su questioni controverse, è un fatto che queste abbiano conseguenze sulla vita delle persone che vi devono sottostare. Infine, i liberali oggettivisti concordano con i liberali giustificativi sul fatto che esiste una presunzione in favore della libertà e che, generalmente, gli individui hanno buone ragioni per essere avversi alla co-

³³ S. Darwall, “Two Kinds of Respect”, *Ethics*, 88, 1977, pp. 36–49.

ercizione perché potenzialmente restrittiva della loro possibilità di agire liberamente. Inoltre, concordano anche sul fatto che, talvolta, la coercizione sia necessaria per il funzionamento della società. Così, anche per i liberali oggettivisti la coercizione deve sempre essere giustificata, ma in questo caso i cittadini devono presentare quelle ragioni che risultano epistemicamente migliori e non quelle che potrebbero essere accettate dagli altri. Ciascun cittadino ha un dovere *prima facie* a non difendere o supportare norme che non sono giustificate, date le condizioni epistemiche a sua disposizione. Per riprendere la caratterizzazione proposta nella sezione precedente, si potrebbe dire che per i liberali oggettivisti il rapporto tra rispetto e giustificazione funziona nel modo seguente:

- (1) Ciascun cittadino deve essere considerato libero ed eguale.
- (2) Gli individui hanno uguale diritto (e non uguale capacità) di interpretare e proporre regole di cooperazione sociale.
- (3) Di conseguenza, una persona non può fare ricorso al fatto che crede determinate cose nel momento in cui richiede che gli altri si attengano a determinati comportamenti perché questo sarebbe sbagliato, dispotico e irrispettoso del diritto di ciascuno di interpretare e proporre regole di cooperazione sociale.
- (4) Così, bisogna riconoscere l'esistenza di vincoli al modo in cui giustifichiamo le norme agli altri e, in particolare, offrire solo quelle ragioni che sono massimamente giustificate, date le circostanze epistemiche in cui ci si trova.
- (5) Le regole per la cooperazione sociale (norme, leggi, principi, ecc.) non possono essere dispotiche e devono essere giustificate in modo da rispettare ciascuno in quanto libero ed eguale.

In questo senso, per i liberali oggettivisti rispettare gli altri in quanto liberi ed uguali significa offrire ragioni che possano essere razionalmente convincenti per il loro contenuto perché “trattare un individuo come una persona e non come un oggetto significa offrirgli una spiegazione [...] Dimostriamo agli altri di rispettarli quando offriamo loro, come spiegazione, ciò che crediamo essere le nostre ragioni vere e migliori per agire nel modo in cui agiamo”³⁴.

³⁴ G. Galston, *Liberal Purposes Goods, virtues, and diversity in the liberal state*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 109, traduzione mia.