

CATHERINE AUDARD

**L'AUTONOMIA DOTTRINALE
E LA SVOLTA POLITICA
DI JOHN RAWLS**

In questo saggio vorrei discutere la coerenza della teoria rawlsiana della giustizia come equità e le ragioni della sua 'svolta politica'. Vorrei iniziare la mia indagine soffermandomi su una questione che mi disorienta, e che ha disorientato numerosi interpreti del lavoro di Rawls: qual è il significato preciso della posizione originaria nell'economia complessiva della riflessione rawlsiana? Si tratta di un semplice «artificio espositivo» (*Liberalismo politico*, I, 1, par. 4, d'ora in poi *LP*) o di una «interpretazione procedurale della concezione kantiana dell'autonomia» (*Una teoria della giustizia*, IV, par. 40, d'ora in poi *TG*), e, in quest'ultimo caso, la filosofia morale kantiana ne rappresenterebbe il fondamento?¹. Se, infatti, essa prevede come suo fondamento la concezione kantiana radicale delle persone intese come fini, e non soltanto come mezzi, sembrerebbe contraddire l'ambizione rawlsiana di riuscire a trovare principi di giustizia a partire da un punto di vista del tutto razionale e non morale, e di trovare credito in un ampio spettro di dottrine comprensive.

Come Robert Taylor suggerisce in un suo recente libro², un simile fondamento di sapore kantiano renderebbe impossibile raggiungere quello che Rawls chiamò un «consenso per intersezione» sulla giustizia come equità e sui suoi valori strettamente egualitari. È «difficile – scrive Taylor – capire come potrebbe la maggior parte dei cittadini democratici sostenere in maniera riflessiva un dispositivo simile, o dei principi di giustizia che da esso derivino, in mancanza di un “cambiamento radicale” nei loro sistemi di credenze, qualcosa che Rawls ha effettivamente escluso»³. In altri termini, senza un fondamento di chiara matrice kantiana, i principi di giustizia non possono es-

Questo articolo è tratto dalla relazione presentata al convegno *Unpacking Rawls*, svoltosi a Torino, presso il Centro Einaudi, il 27 e 28 settembre 2012. Sono grata agli organizzatori per il loro invito, e ringrazio la professoressa Ingrid Salvatore e il pubblico per i loro utili commenti.

¹ Delle due opere di John Rawls citate, la versione italiana utilizzata è: *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 2008; *Liberalismo politico*, Torino, Einaudi, 2012.

² Cfr. R.S. Taylor, *Reconstructing Rawls: The Kantian Foundations of Justice as Fairness*, Filadelfia, Pennsylvania University Press, 2011. Le traduzioni del testo di Taylor sono di B. Magni.

³ Ivi, p. 240.

sere difesi a dovere. Ma nel momento in cui si ammette un fondamento di questo genere, si è anche immediatamente costretti ad abbandonare la loro ambizione nei confronti di un consenso unanime. «Non ci può essere un *overlapping consensus* su una concezione kantiana di persone, o di giustizia come equità in senso lato»⁴. È questa la «verità sconveniente»⁵ scoperta da Rawls in seguito alla pubblicazione di *Una teoria della giustizia*. Ed è la ragione per la quale in seguito cercò di adottare una nuova strategia nella sua 'svolta politica', in *Liberalismo politico*, dove separa la giustizia come equità dai suoi fondamenti kantiani, contribuendo tuttavia così a diluirne la forza morale. Taylor denuncia con vigore ciò che definisce «la fatidica scelta rawlsiana di fondare i suoi principi di giustizia nella cultura democratica, e non nella ragion pratica», e la sua svolta verso «un metodo costruttivistico-relativistico»⁶. Viceversa, riconoscere la giustizia come equità come autenticamente kantiana, lungi dall'indebolire l'argomento, lo rafforza, rendendolo «un degno compagno di altri liberalismi cosmopoliti e illuminati – come, ad esempio, il perfezionismo plurale milliano, l'utilitarismo liberale benthamiano o sidgwickiano, il liberalismo religioso à la Locke – nella lotta contro i principi e le istituzioni illiberali presenti sul globo»⁷.

In questo saggio vorrei, innanzitutto, rispondere alle critiche avanzate da Taylor, offrire una spiegazione del significato dell'anti-fondazionalismo rawlsiano e rivendicarne una sorta di 'autonomia dottrinale' (*LP*, III, 1, par. 6, p. 91), mostrando quanto sia lontano dal relativismo e quanto invece sia in misura di esprimere, in realtà, rispetto per l'autonomia politica dei cittadini e delle cittadine. Contrariamente alla tesi di Taylor, non trovo contraddizione tra una 'ragione pratica' e una 'cultura democratica', grazie alla profonda statura morale attribuita da Rawls all'ideale democratico. Vorrei, in seconda istanza, mostrare quanto questa interpretazione dell'autonomia dottrinale sia in grado di chiarire il significato della posizione originaria, della svolta politica di Rawls e, infine, della sua concezione di stabilità.

1. LA GIUSTIZIA COME EQUITÀ HA BISOGNO DI UN FONDAMENTO?

Nel suo *I diritti presi sul serio*, Ronald Dworkin, soffermandosi sul significato della posizione originaria, fece questa celebre osservazione: «Non è chiaro perché vi sia bisogno della posizione originaria per integrare i due principi dal punto di vista teorico. In che modo quest'idea può contribuire a creare un'armonia (tra principi e giudizi) che già esiste (una volta raggiunto l'equilibrio riflessivo)?»⁸. La sola risposta al mistero, suggerisce l'autore, è che «la posizione originaria sia una conclusione intermedia, un punto a metà strada all'interno di una *teoria più generale* che fornisce argomenti filosofici relativi alle proprie stesse condizioni [...] i principi di questa teoria generale sono costitutivi delle nostre capacità morali [...] al livello più profondo la teoria può significare che questi principi sono categorie innate della morale comuni a tutti gli uomini, inscritte nella loro struttura neurologica, cosicché essi non possono negare tali principi senza abban-

⁴ Ivi, p. 276.

⁵ Ivi, p. 2.

⁶ Ivi, pp. 54-55.

⁷ Ivi, p. xxiii.

⁸ Cfr. R. Dworkin, *La giustizia e i diritti*, in *I diritti presi sul serio*, Bologna, Il Mulino, 2010, p. 232.

donare del tutto la loro facoltà di ragionare sulla morale»⁹. Secondo questa interpretazione, la teoria della giustizia rawlsiana sarebbe dunque incompleta, e sarebbe necessario assumere una specifica concezione del bene come fondamento di una teoria della giustizia (la direzione presa da Dworkin nel prosieguo della sua riflessione)¹⁰.

In modo analogo, Charles Larmore scrive: «la posizione originaria non è altro che un dispositivo per rappresentare lo sfondo sul quale comprendere noi stessi come individui capaci di scegliere o di imporre principi politici, incorporare determinati valori [...] che non sono, in quanto tali, l'oggetto della scelta [...] e che hanno un'autorità morale sui cittadini indipendente da quella che è la loro volontà politica. Il liberalismo politico acquista un senso solo alla luce del riconoscimento di questa più alta autorità morale». Una «concezione della vita politica indipendente o autonoma non coglie la vera natura del suo sottostante sfondo morale», che, secondo Larmore, è «un principio di eguale rispetto per le persone»¹¹. Anche per Larmore, dunque, nella sua concezione di posizione originaria Rawls implicitamente assume una concezione kantiana di persone, e di autonomia.

Come anticipavo, Robert Taylor si spinge persino oltre in questa direzione, quando sostiene che la teoria rawlsiana non ha senso senza un *profondo* fondamento nella concezione kantiana di persona, ma che un simile fondamento andrebbe a contraddire la ricerca rawlsiana di un *overlapping consensus* sulla giustizia.

Vorrei dimostrare, contrariamente alle suddette interpretazioni, che non è necessaria una teoria 'più forte', che la posizione originaria non rappresenta un mistero, e che non abbiamo ragione per contrapporre «cultura democratica» a «ragione pratica», come Taylor sembra suggerire.

L'idea liberale di rispetto per agenti autonomi è presente nella riflessione rawlsiana non come un valore esterno *fondazionale*, ma come una *pratica*, come un modo di trattare i destinatari della teoria e il loro fondamentale «diritto alla giustificazione»¹². La teoria 'forte' del rispetto dell'autonomia non è presunta, ma esemplificata e incorporata nel metodo della giustificazione, con la posizione originaria e le altre strategie adottate da Rawls. Questa interpretazione non spiega soltanto il ruolo e il significato dell'autonomia per Rawls, ma stabilisce anche la giustizia come equità come *'freestanding'*, 'neutrale' o politica nei confronti della pluralità di concezioni del bene, contribuendo così a confermare – contrariamente a quanto sostenuto dalla critica – anche l'unità della riflessione rawlsiana, la continuità tra *Liberalismo politico* e *Una teoria della giustizia*.

Nel mio saggio su Rawls mi sono ampiamente soffermata sull'autonomia come concetto chiave della teoria rawlsiana e, nello specifico, sull'«autonomia dottrinale», ovvero la necessità che la dottrina stessa sia autonoma, in modo da rispettare l'autonomia dei cittadini¹³. In *Liberalismo politico*, Rawls scrive:

⁹ Ivi, p. 234 (corsivo mio).

¹⁰ Cfr. R. Dworkin, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, Milano, Feltrinelli, 2002, e *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.

¹¹ Cfr. C. Larmore, *The Moral Basis of Political Liberalism*, «The Journal of Philosophy», 96, dicembre 1999, n. 12, p. 623 (traduzione di B. Magni).

¹² Cfr. R. Forst, *The Right to Justification*, New York, Columbia University Press, 2007.

¹³ Cfr. C. Audard, *John Rawls*, Londra, Acumen Press, 2007, Introduzione e cap. 4.

Una posizione, dunque, è autonoma perché nell'ordine in essa rappresentato i valori politici di giustizia e ragione pubblica non compaiono semplicemente come requisiti morali imposti dall'esterno, né ci vengono richiesti da altri cittadini di cui non accettiamo le dottrine comprensive; sono invece i cittadini a comprendere che questi valori si basano sulla loro stessa ragione pratica, unita alle concezioni politiche dei cittadini come persone libere e uguali e della società come sistema di equa cooperazione. Affermando la dottrina politica nel suo insieme noi, in quanto cittadini, siamo – politicamente parlando – autonomi (*LP*, III, 1, par. 6, p. 91).

Una dottrina autonoma riconosce la capacità di cittadini liberi ed eguali di far appello alla loro 'ragione pratica', invece di sottostare a concezioni eteronome del bene. Rawls dà la seguente definizione di ragione pratica:

Diremo, seguendo la distinzione di Kant, che la ragione pratica si occupa della produzione di oggetti secondo una concezione di questi ultimi – per esempio secondo la concezione di un regime costituzionale giusto, assunto come scopo delle nostre fatiche politiche – mentre la ragione teoretica si occupa della conoscenza di oggetti dati (*LP*, III, 1, par. 2, p. 86).

Quello che Rawls intende dire in questo passaggio, dal mio punto di vista, è che l'autonomia è una *pratica*, la 'produzione' di oggetti, non un oggetto di conoscenza o di apprendimento, e che si tratta di quella pratica che, in determinate condizioni politiche (di libertà e uguaglianza, di difesa costituzionale dei diritti di base, e simili) genera in maniera riflessiva una auto-comprensione da parte dei cittadini in quanto agenti autonomi.

Quello che vorrei fare, a questo punto, è precisamente 'spacchettare' questa intuizione complessa, per «ravvivare le braci radical democratiche della posizione originaria» (*LP*, IV, 2, par. 1, p. 417), che secondo me traduce il fatto che una giustificazione autonoma non solo rispetti, ma sia anche in grado di trasformare e di conferire autorità ai cittadini, considerandoli come legislatori e contemporaneamente come soggetti di legge. Secondo la mia lettura di Rawls, quindi, laddove dovremmo riconoscere che i fondamenti più profondi dei principi di giustizia in una dottrina morale kantiana sarebbero distruttivi per l'autonomia delle persone, dovremmo anche comprendere che istituzioni libere e democratiche (quella che Taylor chiama la 'cultura democratica') sono in grado di cambiare le persone, e di liberare la ragione pratica dei cittadini rendendoli capaci di autonomia, competenti nella produzione di principi di giustizia che potranno essere liberamente accettati nell'ambito di una pluralità di concezioni del bene. Tutto ciò diventa possibile solo a condizione che la teoria della giustizia in sé sia autonoma dal punto di vista dottrinale, e connessa proprio in tal modo con la dottrina kantiana dell'autonomia.

Il mio assunto iniziale è l'analisi di che cosa si intenda con richiesta di un fondamento di principi di giustizia¹⁴. Vi sono molti modi di intendere l'idea di fondamento. In Rawls troviamo almeno tre possibili interpretazioni.

¹⁴ Sono grata a Jeremy Waldron e al suo stimolante articolo *Is Dignity the Foundation of Human Rights?*, UCL Legal & Social Philosophy Colloquium, 6 febbraio 2013.

In primo luogo, un fondamento può essere semplicemente una *derivazione* da una dottrina più generale, o da un set di principi. Questa ipotesi è però rigettata da Rawls in *Una teoria della giustizia*, quando scrive che

I principi di giustizia non sono derivati dalla nozione di rispetto per le persone, cioè da un riconoscimento del loro intrinseco valore e della loro dignità [...] questa non è una base adeguata per giungere a questi principi. Sono proprio queste idee che hanno bisogno di un'interpretazione [...] la teoria della giustizia fornisce un'interpretazione di queste idee, ma non può prendere l'avvio da esse (TG, IX, par. 87, p. 547).

Dato quello che sostiene in *Liberalismo politico* a proposito del 'fatto del pluralismo', una ragione potrebbe essere quella secondo cui l'idea stessa di rispetto, di dignità e di eguale valore delle persone è tipica di alcune tradizioni religiose e morali, e potrebbe necessitare di giustificazione in relazione a diffusi disaccordi. Questo, tuttavia, non è chiaro in *Una teoria della giustizia*¹⁵.

Un fondamento morale può, in secondo luogo, avere un significato più forte, e attribuire *legittimità* a ogni concezione politica di giustizia in modo tale che i diritti naturali possano essere visti come la fonte di legittimità per diritti positivi politici e civili. Qui è in gioco lo statuto morale dei principi di giustizia, che dovrebbero essere legittimati attraverso un'applicazione della filosofia morale (kantiana) alla sfera della politica. I principi rawlsiani di giustizia apparirebbero moralmente inconsistenti e illegittimi se non si fondassero sulla nozione kantiana di rispetto morale per le persone, sul loro valore e sulla loro dignità intrinseci. In questo risiede la critica di Charles Larmore, che si chiede «Per quale ragione dovrebbe persistere una simile riluttanza ad ammettere queste assunzioni?»¹⁶. Critica rifiutata da Rawls, che a più riprese afferma che la filosofia politica non è filosofia morale applicata¹⁷, e che presenta l'interpretazione kantiana della giustizia come equità come, appunto, un'interpretazione, e non una fondazione (TG, par. 40).

Da ultimo, un fondamento potrà avere una dimensione *metafisica*, facendo riferimento a un ordine di valori naturale e sovra-naturale, antecedente e superiore alle prospettive dei singoli. Ma un'affermazione di questo tipo potrebbe contraddire i principi di una società liberale, libera ed eguale. Nessuna dottrina morale può svolgere un simile ruolo *fondazionale* se farlo significherebbe contraddire l'autentica autonomia delle persone coinvolte, imponendo loro valori che non corrispondono pienamente a quelli auspicati da Rawls.

Ciò che l'idea di autonomia proposta da Kant richiede è che a determinare i principi primi del giusto e della giustizia per persone morali libere ed eguali non sia alcun ordine di oggetti dati di tale tipo. C'è eteronomia non solo quando i principi primi sono stabiliti,

¹⁵ Ringrazio Stephen Mulhall per aver insistito sul fatto che, contrariamente a quanto io suggerisco, Rawls rimprovera se stesso per non aver offerto ragioni più chiare in *Una teoria della giustizia*. Sono d'accordo con lui, anche se ciò non indebolisce la mia interpretazione unificante, come dimostra la citazione sopra riportata.

¹⁶ Cfr. C. Larmore, *op. cit.*, p. 623.

¹⁷ Cfr. J. Rawls, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Milano, Feltrinelli, 2002, Parte I, 5.2, p. 17, p. 202.

come in Hume, sulla base della particolare costituzione psicologica degli esseri umani, ma anche quando a fissarli è un ordine di concetti o universali afferrati per intuizione razionale, come accade nel regno delle forme di Platone¹⁸.

Il problema di Rawls, dunque, è come produrre una giustificazione della giustizia senza imporla dall'inizio, in termini di fondazione, ma senza incorrere nelle difficoltà del soggettivismo morale. Cercherò di dimostrare che il requisito della 'autonomia dottrinale' è la condizione necessaria per evitare il relativismo morale.

2. AUTONOMIA DOTTRINALE E DEMOCRAZIA

Vorrei innanzitutto spiegare il legame tra 'autonomia dottrinale' e democrazia. Vi sono due interpretazioni principali di questo legame. La prima è la lettura contestualistica di Richard Rorty:

Gli scritti di Rawls successivi a *Una teoria della giustizia* ci hanno aiutato a comprendere che avevamo frainteso il saggio, sovrastimando gli elementi kantiani e sottovalutando quelli hegeliani e deweyani [...] Rawls non è interessato alle condizioni dell'identità del sé, ma soltanto alle condizioni di cittadinanza in una società liberale¹⁹.

La seconda, che difendo qui, lungi dall'indebolire la forza morale della giustizia come equità, prendendo in considerazione il contesto democratico sottolinea il posto centrale che vi occupa la *giustificazione*, contrariamente a quanto succede nelle altre concezioni di giustizia. Una dottrina è autonoma se è in grado di porre al centro la pratica della giustificazione, e se considera che imporre verità esterne sia un modo per trattare le persone solo come mezzi e non come fini. E questa è, per Rawls, precisamente la caratteristica centrale di un regime democratico.

Rispettare l'autonomia delle persone, quindi, esclude sia l'utilizzo di un ingiustificato sistema coercitivo sia l'uso di principi esterni. I principi di giustizia, nondimeno, hanno forza prescrittiva e dipendono dall'uso di un potere politico coercitivo. Come è possibile riconciliare coercizione e libertà? Seguendo Kant, Rawls accetta la ridefinizione di libertà non come libera scelta, ma come autonomia: «Lo scopo principale di Kant è di approfondire e giustificare l'idea di Rousseau che libertà è agire in accordo con la legge che noi stessi ci diamo» (TG, par. 40, pp. 252-253). Il modo migliore per rispettare l'autonomia dei cittadini e la *fairness* di tutti i soggetti coinvolti è incorporare questi valori in una pratica equa di giustificazione, che lasci gli individui liberi di decidere. Il processo di giustificazione, in se stesso, dovrà essere equo, donde l'espressione 'giustizia come equità'. Come scrive Charles Larmore: «Il rispetto è il valore sul quale si basa questa teoria. Il rispetto per le persone svolge due ruoli nella sua concezione della giustizia. Modella i due principi medesimi, con la loro enfasi sull'inviolabilità dell'individuo –

¹⁸ Cfr. J. Rawls, *Il costruttivismo kantiano nella teoria morale*, in *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, p. 119.

¹⁹ Cfr. R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 185-189 (traduzione di B. Magni). Jürgen Habermas, in *The Inclusion of the Other* (Cambridge, Polity Press, 1999, p. 60), sostiene, all'opposto, che «Rawls non è diventato un contestualista».

il ruolo che Dworkin si preoccupava di mettere a nudo. Ma il rispetto è presente anche nella richiesta che le persone siano trattate in modi che esse stesse possano accettare come giustificati. Questo è il ruolo del rispetto implicito nell'ideale dello spazio pubblico»²⁰. Autonomia e rispetto per le persone costituiscono il profondo nucleo morale della filosofia politica rawlsiana perché sono costitutivi del moderno ideale liberal-democratico. Ma questo nucleo morale non può essere una fondazione, né potrà mai essere imposto. Tutto ciò spiega una peculiarità della giustizia come equità, che ha disorientato alcuni critici. Invece di partire 'filosoficamente' da una critica del senso comune, o *doxa*, Rawls fa discendere i suoi principi di giustizia dalla cultura democratica, dai giudizi ponderati delle persone, dal senso di giustizia dei suoi lettori. In una screditante recensione di *Una teoria della giustizia*, Richard Hare scrive: «Ciò che Rawls afferma in merito a questioni politiche normative, per quanto possa essere molto popolare, non è supportato da alcun argomento valido». Hare continua affermando che Rawls difende «una sorta di soggettivismo [...] nel momento in cui fa dipendere la risposta alla domanda "Ho ragione a proposito di quello che sostengo sulle questioni morali?" dalla risposta alla domanda "Tu, che leggi, e io siamo d'accordo su quello che diciamo?"»²¹. In verità, Hare sta inconsapevolmente sottolineando il punto centrale, ovvero che effettivamente il *lettore* si trova al centro della preoccupazione di Rawls – specialmente il lettore come modello di cittadino – e delle sue più urgenti aspettative e giudizi ponderati. Come scrive Dworkin in *I diritti presi sul serio*,

Rawls assume che i lettori abbiano il buon senso – sul quale facciamo affidamento ogni giorno – di riconoscere che certe particolari soluzioni o decisioni politiche, come i processi, siano giuste, e altre, come la schiavitù, siano ingiuste. [...] presuppone inoltre che ognuno di noi sia capace di organizzare queste intuizioni o convinzioni immediate secondo un ordine di certezza [...] il compito della filosofia morale è quello di fornire una struttura di principi che sostenga queste convinzioni immediate, delle quali si può essere più o meno certi²².

Il carattere distintivo della giustizia come equità è che si tratta di un'analisi che parte, come fece Sidgwick, dalle opinioni di senso comune, che costituiscono le «tradizioni», la cultura pubblica di base delle democrazie contemporanee. «Vi sono domande cui sentiamo di dover dare una risposta in un certo modo. Per esempio siamo convinti del fatto che l'intolleranza religiosa e la discriminazione razziale sono ingiuste. Pensiamo di aver esaminato accuratamente questi problemi, e di aver raggiunto quello che crediamo sia un giudizio imparziale, non soggetto a essere distorto da un'eccessiva preoccupazione per i nostri interessi. Queste convinzioni rappresentano *punti stabili* solo provvisoriamente, ai quali presumiamo qualunque concezione di giustizia debba adattarsi» (*TG*, I, par. 4, p. 40, corsivo mio). Questi «punti stabili» offrono il punto di partenza per l'analisi filosofica.

²⁰ Cfr. C. Larmore, *Public Reason*, in S. Freeman (a cura di), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 374-375.

²¹ Cfr. R.M. Hare, *Rawls's Theory of Justice*, in N. Daniels (a cura di), *Reading Rawls*, Oxford, Blackwell, 1975, p. 82.

²² Cfr. R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, cit., p. 230.

Una legittima preoccupazione rimane, naturalmente, in merito al valore di queste intuizioni morali «date», e in relazione alla loro adeguatezza come punti di partenza per un'analisi. Non saranno forse parziali, o faziose? Esiste un modo per andare oltre i loro limiti epistemici e morali? In che senso ha ragione Rawls quando afferma di non essere un intuizionista, quando poi rimanda a intuizioni prime, che non possono essere giustificate né ordinate in modo soddisfacente?²³. Perché fidarsi del senso comune e dei nostri giudizi ponderati, prima di ogni altra cosa? Questa è la principale obiezione all'intuizionismo rawlsiano cui ci rivolgeremo nel corso della nostra riflessione.

L'esigenza di rispetto dell'autonomia, tuttavia, prevale su queste preoccupazioni, e, alla fine, essa dipende da una concezione di verità e di democrazia. Per Rawls, l'ideale democratico di eguaglianza e autonomia ha un contenuto *morale*, in quanto esprime un impegno a trattare le persone, lettori, colleghi, cittadini, eccetera, con rispetto, in quanto esseri autonomi o come «fini in sé», per usare un vocabolario kantiano. «La teoria della giustizia tenta di presentare una versione procedurale naturale della concezione kantiana di un regno dei fini, e delle nozioni di autonomia e di imperativo categorico (par. 40). In questo modo la struttura profonda della dottrina di Kant viene isolata dal suo contesto metafisico, in modo che sia possibile vederla con maggiore chiarezza, e presentarla in maniera relativamente esente da obiezioni» (TG, V, par. 41, p. 260).

Questo significa che quell'ideale diventa 'politico' e, di conseguenza, «*empowering*», capace di dar forza. Rawls, sulla scia di Kant, riteneva che, dal punto di vista morale, la caratteristica più peculiare della natura umana fosse la nostra capacità di scegliere liberamente i nostri fini, e di esserne poi responsabili. Ne deriva, seguendo il suo argomento, che il primo dovere di uno 'stato repubblicano' (è un termine kantiano) nei confronti dei suoi cittadini è il rispetto per la loro capacità di essere autonomi – la possibilità di lasciar loro decidere come vivere le loro vite, secondo la loro volontà, e di trattarli, per usare il vocabolario kantiano, «mai soltanto come un mezzo, ma anche sempre, nello stesso tempo, come un fine».

Ora, le intuizioni più profonde dei cittadini democratici sono differenti rispetto alle credenze formatesi nell'ambito di un sistema socio-politico autoritario o totalitario. In modi per nulla trascurabili, le istituzioni democratiche offrono le regole e le difese necessarie perché i cittadini ordinari possano sviluppare i loro «poteri morali», il loro senso di giustizia e la loro concezione del bene, come anche i corrispettivi poteri cognitivi del giudizio e della ragione. Tutto ciò diventa rivoluzionario nel momento in cui si sostiene che i cittadini nelle società libere sono diventati degli «esperti». Hanno accesso ai mezzi di informazione, comunicazione, deliberazione e riflessione necessari per

²³ L'intuizionismo è la dottrina secondo la quale le intuizioni razionali, e non gli argomenti, costituiscono l'unica via di accesso a verità morali indipendenti. Simili intuizioni non possono essere ordinate, e permangono questioni in merito alle loro priorità. Il costruttivismo rappresenta la dottrina opposta, secondo cui le verità morali sono costruite e non derivate a partire da intuizioni indipendenti. Su intuizionismo e costruttivismo in Rawls, cfr. B. Barry, *Theories of Justice*, Londra, Harvester Wheatsheaf, 1989, p. 274 (trad. it. *Teorie della giustizia*, Milano, Il Saggiatore, 1996), per il quale, senza dubbio, Rawls rimane un intuizionista, dato che «giudizi, o convinzioni ponderate, sono, dal mio punto di vista, intuizioni». Potrebbe essere utile descrivere Rawls come un costruttivista «debole», considerato il suo appello a intuizioni ponderate.

un senso di giustizia informato e consapevole, e per un senso razionale di quello che è il loro bene, e il bene degli altri. Il loro senso di giustizia può essere informato, non condizionato, proprio perché vivono in una società libera dove informazione, confronto, riflessione e libera discussione sulle questioni di giustizia, come anche una piena partecipazione politica, rappresentano diritti basilari (*TG*, par. 37). Contro le critiche di Taylor, vorrei suggerire come, per Rawls, una cultura politica democratica non sia semplicemente una teoria tra le altre, ma un significativo passo in avanti che rende possibile il libero esercizio della ragione pratica.

In questo senso, in un contesto democratico, il filosofo è semplicemente il traduttore, o l'interprete, di una concezione di giustizia che è già presente. La teoria non farà che esporre più chiaramente ed esplicitamente i nostri giudizi ponderati, per poter costituire un punto di vista valido e condiviso tale da accreditare giustizia tra individui liberi e riflessivi. Il punto nodale è dar voce a ciò che significa essere cittadini di una democrazia ben ordinata. «Piuttosto che leggere il lavoro di Rawls come l'adozione dell'autorità della filosofia o della teoria, considerandolo come una sorta di scienziato che si rivolge alla realtà o ad altri esperti, tendiamo piuttosto a vederlo come qualcuno in grado di adottare la posizione del cittadino di un regime democratico, che si rivolge ad altri cittadini»²⁴. Rawls ha effettivamente cambiato la natura e il ruolo della filosofia politica, al di là di ogni suo riconoscimento, rendendola una sorta di auto-riflessione da parte di cittadini informati di una democrazia ben ordinata, e non il discorso di un Re filosofo. In un suo lavoro di maturità, la sua *Risposta a Habermas* (1995), Rawls scrive:

Nella giustizia come equità non esistono esperti di filosofia. Per carità di Dio! Ma i cittadini devono dopotutto avere in mente alcune idee del giusto e della giustizia e una qualche base di ragionamento. E gli studiosi di filosofia partecipano alla formulazione di queste idee, ma sempre come cittadini tra gli altri (*LP*, IX, 2, pp. 391-392).

Possiamo ora vedere con maggior chiarezza come Rawls riesca a evitare il relativismo morale in quanto la democrazia non è, per lui, un contesto politico tra gli altri, ma rappresenta piuttosto un significativo salto in avanti, che ha concesso ai cittadini la possibilità di diventare persone autonome in senso kantiano.

Vorrei, a questo punto del mio lavoro, trarre alcune conclusioni dalla mia interpretazione dell'idea rawlsiana di 'autonomia dottrinale'. Vi sono almeno tre benefici impliciti nella mia tesi centrale. In primo luogo, possiamo offrire una migliore comprensione della posizione originaria, che incarna non semplicemente un 'dispositivo di rappresentazione', ma anche il rispetto del potere 'radical democratico' delle scelte di un cittadino. In secondo luogo, possiamo far luce sulla continuità del pensiero rawlsiano, dato che la sua 'svolta politica' non sarà più motivata dalla ricerca di consenso, ma dal rispetto per l'autonomia dei cittadini, minacciato dall'imposizione di una giustizia come equità come dottrina comprensiva, nella terza parte di *Una teoria della giustizia*²⁵. Vorrei infine di-

²⁴ Cfr. A. Laden, *The House that Jack Built*, «Ethics», 113, 2003, n. 2, pp. 384-385.

²⁵ «Per capire la natura e la portata di queste differenze, dobbiamo vederle come differenze sorte dal tentativo di risolvere un grave problema *interno* della giustizia come equità – dal fatto, cioè, che il trattamento della stabilità nella parte terza di *Teoria* non è compatibile con la visione complessiva dell'opera» (*LP*, Introduzione, XXXIX, corsivo mio).

mostrare che potremmo anche guadagnare una migliore comprensione del genere di stabilità raggiunta attraverso il rispetto dell'autonomia delle persone.

3. IL SIGNIFICATO DELLA POSIZIONE ORIGINARIA

Il metodo rawlsiano della giustificazione nella posizione originaria può, quindi, essere inteso come un trampolino di lancio per l'ideale dell'autonomia dottrinale, in quanto trasformare il problema della giustificazione di principi giusti in un problema di scelta razionale tra cittadini liberi ed eguali sembra essere il modo migliore per rispettare la loro autonomia politica. Questo è precisamente il punto principale della concezione rawlsiana della giustizia come equità: i principi sono equi per i cittadini perché sono loro stessi a sceglierli, attraverso una procedura equa. Sono, contemporaneamente, soggetti della legge e loro autori.

Il significato di posizione originaria è, dunque, interamente 'politico', in quanto i principi di giustizia non sono imposti ai cittadini, o fatti derivare da un'autorità superiore, ma si dimostra come essi siano l'esito del loro accordo generale in quanto persone libere ed eguali, unite dalla volontà di cooperare su basi eque.

Un simile procedimento di giustificazione mira a esprimere rispetto per l'autonomia dei cittadini e per i loro poteri morali: si adatta perfettamente a una società democratica di eguali. Il tratto che contraddistingue il progetto rawlsiano è la sua volontà di assegnare una struttura teoretica e sistematica alla critica morale del potere politico e delle istituzioni. Senza con ciò essere motivato da un'utopia di purezza teoretica, o essere immune dalle complesse vicissitudini della politica. Al contrario, trova ispirazione nel *principio democratico di legittimità*: sono i cittadini, e non un Dio o un Legislatore esterno, a produrre le norme politiche cui attenersi. L'*impulso democratico* è la chiave per comprendere la concezione rawlsiana di posizione originaria. L'ambizione del filosofo non è semplicemente quella di osservare, né di intervenire per dettare nuove regole, ma piuttosto quella di chiarire, dal punto di vista del metodo, e di ricostruire le principali idee normative presenti nella cultura politica democratica: giustizia, eguaglianza, libertà, equità. La filosofia politica nell'era della democrazia sarà, in questo modo, modesta e allo stesso tempo rivitalizzante. Il suo scopo è trasformare le intuizioni di senso comune e le credenze in una cassetta degli attrezzi piena di principi rivitalizzanti. *Una teoria della giustizia* è una teoria dell'*empowerment*, una teoria della giustizia come esito della capacità di produrre regole per la vita collettiva di ciascuno, senza riferimento alcuno a un'autorità predeterminata. La teoria sarà normativa non soltanto quanto ai contenuti – contenuti della legge, contenuti delle regole e dei principi – ma anche quanto ai processi di comunicazione e di giustificazione, di legittimazione e di obbligo. È questo il significato più profondo di «giustizia come equità»: la dottrina medesima è equa per tutti o quasi tutti i cittadini, nel rispetto della loro autonomia.

4. LA CONTINUITÀ DEL PROGETTO RAWLSIANO

La mia seconda conclusione è che l'ideale dell'autonomia dottrinale costituisca il nucleo del progetto di Rawls, e che aiuti a comprendere sia le discontinuità sia le continuità della sua riflessione.

Sappiamo che le principali ragioni del cambiamento, come Rawls stesso spiega nell'introduzione a *Liberalismo politico*, non furono dovute a critiche esterne – la cosiddetta critica comunitaristica – ma soprattutto a difficoltà interne al suo argomento, il fallimento della giustizia come equità nell'onorare la sua duplice ambizione: offrire una degna teoria pubblica della giustizia come equità e garantire una giustificazione del tutto autonoma di essa. Questo è il motivo per il quale Rawls dichiara che i cambiamenti che intende introdurre sono «sorti dal tentativo di risolvere un grave problema *interno* della giustizia come equità – dal fatto, cioè, che il trattamento della stabilità nella parte terza di *Teoria* non è compatibile con la visione complessiva dell'opera [...] e riguarda l'idea di società bene ordinata che, così come è esposta in *Teoria*, è *irrealistica* [...] che tutti i suoi cittadini fanno propria questa concezione sulla base di quella che oggi chiamo una dottrina filosofica comprensiva» (*LP*, Introduzione, XXXIX, corsivo mio).

Quello che Rawls sta cercando di dire, ora, è che l'unanimità richiesta dall'argomento della posizione originaria è irrealistica, se messa alla prova del carattere delle moderne società e del loro pluralismo. Questa mossa è stata in larga misura interpretata come una riduzione di ambizioni. Se non possiamo tutti sostenere una concezione pubblica di giustizia, sulla base della medesima concezione di bene, allora dovremo riuscire a trovare un accordo su un fondamento meno esigente, sul riconoscimento delle nostre differenze. Dobbiamo, in altri termini, aggiungere una concezione di *tolleranza*, assente in *Una teoria della giustizia*, e rinunciare all'universalismo come standard per i processi ideali di giustificazione pubblica, all'opera nelle società democratiche. Una mossa di questo tipo sembra essere il segnale che Rawls stia rinunciando ai valori illuministici, così tipici di *Una teoria della giustizia*, come anche all'influenza di Rousseau e di Kant sulle sue tesi. Rawls scrive, per esempio:

Per orientarci, facciamo alcune osservazioni su questa dottrina. A volte essa viene riferita al cosiddetto progetto illuministico: trovare una dottrina filosofica laica, fondata sulla ragione e insieme comprensiva. Si riteneva che una simile dottrina fosse adatta al mondo moderno, nel quale – così si pensava – l'autorità religiosa e la fede delle epoche cristiane non erano più dominanti (*LP*, Introduzione, XLI).

Un segnale apparentemente evidente che Rawls avesse perso l'impeto e l'energia di *Una teoria della giustizia*, in nome di un presunto pragmatismo virante al relativismo, fu il fatto che autori come Richard Rorty²⁶ iniziarono a quel punto ad apprezzarlo, per aver finalmente tradito la sua lealtà nei confronti dell'Illuminismo e per aver saputo cambiare gli scopi presentati in *Una teoria della giustizia*. È questa, per quanto ne sappiamo, l'opinione maggiormente condivisa sul cosiddetto secondo Rawls. Ed è l'opinione dalla quale intendo discostarmi per sostenere invece che si tratta di un'interpretazione ancora più profonda e ancora più filosofica. Rawls non ha mutato rotta per mere ragioni di tipo sociologico, perché la società è cambiata, perché l'immigrazione, il post-colonialismo, il femminismo e via dicendo hanno reso le nostre società democratiche più eterogenee, e quindi maggiormente bisognose di una diversa concezione di tolleranza liberale e di una comprensione della giustizia più culturale e storicamente si-

²⁶ Cfr. nota 18.

tuata. Rawls considera il pluralismo come uno sfondo normativo per il rispetto dell'autonomia dei cittadini. Ha cambiato rotta perché la terza parte di *Una teoria della giustizia*, la parte relativa al bene della giustizia e alla motivazione morale, entra in contraddizione con il suo progetto di una dottrina che sia *dottrinalmente autonoma*, pienamente rispettosa dell'autonomia delle persone, sia nel metodo sia negli argomenti, piuttosto che chiamarla in causa semplicemente come un valore. Questa ambizione è stata abbandonata, e la nuova mossa rawlsiana è un ritorno verso di essa: *Liberalismo politico* dovrebbe essere interpretato come una correzione di *Una teoria della giustizia*. Purtroppo è Rawls stesso a non ammetterlo a chiare lettere. Preferisce presentare il cambiamento come l'esito di una nuova consapevolezza della dimensione 'politica' della giustizia come equità.

Ora, cosa si intende qui con autonomia politica? Poiché un accordo sulla giustizia significa accordo sull'utilizzo del potere politico coercitivo, esso non potrà discendere da una concezione condivisa di bene, che annullerebbe l'autonomia delle persone e richiederebbe il ricorso a un potere statale oppressivo. La mia proposta è che il punto principale, qui, sia il *potere politico*, e che se interpretiamo il concetto rawlsiano di politico nel senso che, come cittadini, noi abbiamo il dovere di riconoscere che dobbiamo condividere il potere politico con altri egualmente autonomi, senza aspettarci di veder riconosciute le nostre personali concezioni del bene, allora il proposito di questo nuovo lavoro apparirà più chiaro, ovvero il proposito secondo cui l'autonomia dei soggetti non dovrebbe essere intesa solo come un valore, ma anche come uno standard per il dibattito pubblico, e per i nostri argomenti sulla giustizia. A ogni modo, è solo nella terza *lecture* di *Liberalismo politico* che Rawls presenta pienamente le sue ragioni per «una dottrina politica autonoma» e, nel complesso, non è riuscito a sviluppare la sua idea in modo del tutto soddisfacente.

Contrariamente a questa esigenza, la terza parte di *Una teoria della giustizia* aveva imposto una concezione del bene della giustizia che era sembrata universalmente convincente e che entrava in contraddizione con l'intero sforzo implicito negli argomenti della posizione originaria. Questo è il principale errore commesso da Rawls, confondere un accordo morale personale con un consenso pubblico politico. Nella sfera privata sembra ovvio che si accettino doveri e obblighi in nome di una credenza, di una tradizione e di valori cui siamo legati, e cui non siamo disposti a rinunciare. È una questione di decisione personale, in particolare – ma non soltanto – per quanto riguarda le questioni religiose. Nella sfera politica, tuttavia, la caratteristica principale delle democrazie e delle società libere è il fatto che obblighi e doveri, l'utilizzo di un potere politico coercitivo, non possano fondarsi su concezioni del bene esclusive di alcuni settori della società, come per esempio le dottrine religiose, sulle quali non siamo sempre liberi di disputare né di prendere decisioni autonome. Il fondamento dovrebbe essere il più possibile indipendente da credenze private, e in tal senso autonomo e «politico». Il celebre e importante saggio del 1985, *Giustizia come equità. Politica, non metafisica*, che rappresentò la svolta e la fondazione del «liberalismo politico», sostiene che questa distinzione cruciale tra personale e politico fosse assente in *Una teoria della giustizia*, cosa che indusse a rilevanti incomprensioni e confusioni nel dibattito con i comunitaristi: la distinzione tra una concezione pubblica di giustizia, derivata da una dottrina comprensiva, religiosa, filosofica e «metafisica» o morale, e una concezione che sia

esclusivamente «politica» o autonoma e indipendente. Questa distinzione cruciale è assente nella riflessione comunitarista, che interpreta le concezioni personali del bene come necessariamente costitutive, e non strumentali, di concezioni politiche della giustizia.

5. STABILITÀ E AUTONOMIA

In quest'ultimo paragrafo vorrei spiegare per quale ragione la ricerca di stabilità, per Rawls, non sia una questione *empirica* bensì *morale*, in che senso essa non riduca la forza morale della giustizia come equità ma sia, al contrario, profondamente immersa nella concezione rawlsiana dell'autonomia dottrinale.

Si è spesso affermato come, in *Liberalismo politico*, Rawls sia riuscito a comprendere che la principale difficoltà in una società democratica e pluralista è la garanzia di *stabilità*. La libertà di coscienza e di pensiero generano una pluralità di dottrine e di credenze che non possono trovare un accordo sulla base di un unico fondamento intorno a una concezione pubblica di giustizia. La stabilità chiede consenso, ma su che basi? Entro quali limiti?

La risposta di Rawls a questo dilemma è ben nota. Riconosce che un consenso *morale* sui principali valori che supportano i principi di giustizia, così come sostenuto nella terza parte di *Una teoria della giustizia*, sia «irrealistico», e che ciò cui dovremmo tendere è un genere di consenso differente, un consenso puramente 'politico' che lasci intatte le questioni relative a verità e certezza. Tuttavia, la stabilità 'per le giuste ragioni' non è né un mero *modus vivendi* né l'esito di un instabile bilanciamento tra poteri e interessi, ma si fonda piuttosto su un *overlapping consensus* tra concezioni comprensive che, ognuna a suo modo, potranno supportare (difendere, avvalorare) la scelta dei principi di giustizia. Ecco perché ora l'autore può presentare la giustizia come equità come '*freestanding*', come una mera *facoltà* che potrebbe essere accettata da una varietà di prospettive e di credenze differenti, religiose, morali e filosofiche. Questa risposta è stata spesso fraintesa, e considerata come la disperata ricerca di un accordo sulla giustizia come equità anche a costo di sacrificare le sue basi kantiane. Taylor descrive la 'svolta politica' di Rawls nel seguente modo:

Rawls crede che il modulo politico-costruttivistico (la concezione kantiana della persona) non varii nell'ambito di dottrine comprensive ragionevoli, crede cioè che tale modello possa appoggiarsi non soltanto a una dottrina comprensiva kantiana, ma anche all'intera serie di dottrine non-kantiane. In altri termini, potremmo offrire una cornice giustificativa senza con questo necessariamente indebolire il contenuto dei principi che con essa si giustificerebbero²⁷.

All'opposto, abbiamo visto come questa preoccupazione preceda la 'svolta politica' di Rawls, e dovrebbe essere considerata come uno sforzo per implementare l'ideale di autonomia dottrinale e di rispetto per le scelte di cittadini autonomi. Dovremmo anche insistere sul fatto che, se il 'fatto del pluralismo' è un altro modo per intendere il riconoscimento per l'autonomia dei cittadini e il requisito di un'autonomia dottrinale, allora

²⁷ Cfr. R. Taylor, *op. cit.*, p. 275.

Rawls non intende il pluralismo esclusivamente secondo un'accezione *descrittiva* o *sociologica*, ma anche come una condizione *normativa* di giustificazione.

Rawls considera che il requisito dell'autonomia dottrinale sia in grado di soddisfare tale condizione senza con questo imporre un'altra concezione del bene. Egli è acutamente consapevole del fatto che le democrazie non sono immuni dalla tirannia delle ideologie, e che l'autonomia può facilmente diventare una concezione alienata di bene. In un interessantissimo saggio su Nietzsche e sulla cittadinanza socratica, Dana Villa²⁸ spiega come la critica di Nietzsche alle democrazie, con il suo severo monito secondo cui, in nome dell'autonomia, finiranno per divenire nazioni di schiavi, sia in parte fondata. L'autonomia non dovrebbe degenerare in una morale di tipo comprensivo senza entrare in profonda contraddizione interna; questo alimenterebbe il 'paradosso liberale' e i suoi nemici (*LP*, V, 5). L'autonomia dovrebbe rimanere quell'ideale regolativo che ci consente di criticare e riformare le nostre istituzioni e pratiche politiche, così come le possiamo considerare a partire dalla posizione originaria. Simili timori fanno senza dubbio parte delle ragioni principali dello slittamento rawlsiano verso il liberalismo politico. Lungi dal cercare di accomodare nuovi fatti e nuove tendenze sociali, Rawls cerca di ristabilire l'autonomia come la fonte principale di stabilità per una concezione pubblica di giustizia, anche se non – per quanto paradossale possa sembrare – in quanto punto di vista condiviso sul bene; la sua idea è che la giustizia come eguale rispetto per le persone non costituisca un vincolo esterno o 'eteronomo', ma si costruisca nell'ambito delle concezioni personali del bene nel contesto democratico e si rifletta poi nella posizione originaria. I valori politici sono dunque prioritari rispetto ai punti di vista personali non pubblici, e lo sono 'nel modo giusto', dall'interno, a partire dal senso 'politico' di giustizia e non come esito di una coercizione.

Questo genere di stabilità è di rado presente nelle democrazie elettorali o maggioritarie, dove la cultura politica di fondo non è in grado di difendere l'autonomia sotto tutti gli aspetti. Non è quindi strano che in *Liberalismo politico*, e nei suoi lavori più maturi, Rawls faccia sempre maggiore riferimento all'importanza di questa cultura di fondo in grado di spiegare, per esempio, i limiti della Repubblica di Weimar, limiti che condussero ai mali del Terzo Reich, dove gli impegni verso i principi democratici non si trovavano nelle dotazioni morali dei cittadini e dove la stabilità era intesa come il risultato della condivisione di un'unica totalitaria prospettiva sul bene²⁹.

È qui che Rawls, a torto o a ragione, colloca la vulnerabilità delle democrazie e la ragione per la quale la psicologia morale trova spazio: istituzioni e principi, in quanto tali, semplicemente non bastano. La sfida è quella di formulare la giustizia come equità in termini che non siano solo universalmente accettabili, o lo siano per una maggioranza di cittadini ragionevoli, ma siano tali da consentire anche di realizzare la loro autonomia, trattandoli alla stregua di membri attivi della collettività politica, rendendoli nel contempo consapevoli dei loro poteri, contribuendo a implementarli. Sono queste le condizioni epistemiche e politiche per un consenso stabile e per sovrapposizione. Invocare l'autonomia come un semplice valore liberale che cittadini fedeli, per esempio, potrebbero rifiutare, è semplicemente fuori questione (*LP*, Introduzione, XLI). La sfida

²⁸ Cfr. D. Villa, *Socratic Citizenship*, Princeton, Princeton University Press, 2001, pp. 129-131.

²⁹ Cfr. J. Rawls, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, cit., p. 114, n. 23.

della stabilità, in termini democratici, è questa. Una concezione pubblica di giustizia potrà creare la sua propria base stabile, e generare una società democratica stabile, solo se verrà presa in considerazione la piena autonomia dei cittadini e se essi non dovranno sottostare a un'unica concezione del bene. La sfida è quella di rimodellare l'ideale comprensivo kantiano dell'autonomia individuale esplicito in *Una teoria della giustizia* e nell'argomento della posizione originaria – in termini politici, nel contesto del pluralismo e del rispetto per l'autonomia dei cittadini.

Il liberalismo politico rawlsiano esplora questa singolare interpretazione della stabilità, basata su scelte autonome e sulla ragione pratica. Chiama in campo risorse nuove, come la risorsa della ragione pubblica e della pubblica deliberazione (*LP*, VI). Esso comporta anche una diversa concezione di persone. Ritengo che, in *Liberalismo politico*, Rawls giunga a realizzare che, come esito necessario dell'esercizio di diritti e libertà democratiche nel corso del tempo, ognuno di noi si trovi in un certo senso schiacciato tra due ordini di credenze intorno alla giustizia che, in quanto cittadini, abbiamo il dovere di riconciliare. Abbiamo credenze personali, basate sulle nostre personali concezioni del bene, che vorremmo sempre imporre come giuste agli altri; come cittadini e membri di una società democratica ben ordinata, viceversa, entriamo in contatto, attraverso il filtro della posizione originaria, con valori più propriamente politici. L'autonomia politica è l'autonomia di cittadini capaci di auto-disciplinarsi, in grado di rielaborare le loro personali credenze in modo da agire in accordo con il *dovere di civiltà*, o il dovere di esprimere le proprie ragioni in termini accreditati come pubblici, rispettosi delle divergenti opinioni morali o religiose altrui, e non più esclusivamente in termini di proprie credenze personali (*LP*, 198). La distinzione tra concezioni politiche e dottrine personali comprensive non è una distinzione concettuale né formale; è, al contrario, una distinzione *personale*, un elemento costitutivo della moderna idea di cittadinanza, ed è un elemento centrale nella riflessione liberale, secondo la quale nessuno può utilizzare le proprie credenze personali come basi per norme pubbliche collettive, e secondo la quale sfera pubblica e sfera non pubblica devono essere mantenute distinte.

In tal senso, *Liberalismo politico* sottolinea ancora più chiaramente di quanto non abbia fatto *Una teoria della giustizia* l'effetto rivitalizzante di una concezione pubblica di giustizia. Ognuno è lasciato libero di articolare autonomamente in che modo una concezione pubblica di giustizia corrisponda a sistemi di credenze personali, alla natura delle motivazioni, all'unità del sé e alle sue relazioni con la cultura, con la tradizione, eccetera. Nulla dovrà essere discusso a livello politico. Il punto centrale è la congruenza con la concezione di giustizia come *esito*, e non come *motivazione*. Questa distinzione principale permette di evitare le difficoltà di congruenza presenti in *Una teoria della giustizia*. E costituisce anche una valida risorsa per aiutare a recuperare piena responsabilità nei confronti dei principi di giustizia, e nei confronti della loro forza regolativa. I cittadini decidono il tipo di legami che vorrebbero stabilire, riguadagnando così la loro iniziativa e la loro piena autonomia politica³⁰. L'autonomia non si limita all'azione isolata nell'interesse della giustizia, ma comporta anche una certa misura di fedeltà a una congruenza tra la giustizia e il bene stabilito in modi autonomi e personali.

³⁰ Cfr. J. Rawls, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, cit., pp. 211-212.

CONCLUSIONI

Tutto ciò dimostra quanto lontano sia Rawls dall'indebolire la forza morale della giustizia come equità, o dall'abbandonare le sue assunzioni kantiane. La mia idea è che egli le coinvolga in un lavoro differente, non fondazionale, ma in grado di restituir loro autorevolezza. L'argomento, in *Liberalismo politico*, è ridotto ai minimi termini allo scopo di evitare la costruzione di un consenso sulla base di una singola dottrina comprensiva ed eteronoma del bene della giustizia, e per lasciare i cittadini liberi di coordinare, nei modi che ritengono opportuni, i principi pubblici di giustizia con i loro personali punti di vista sul mondo. Il requisito dell'autonomia dottrinale rispecchia l'autonomia politica di cittadini liberi ed eguali, e la giustizia come equità non dipende più da una concezione del Bene dominante. In questo modo, Rawls riesce a riconciliare etica e politica senza ricadute sulle scelte autonome delle persone, un risultato che corrisponde all'ideale delle democrazie costituzionali:

Il successo del costituzionalismo liberale ha rappresentato la scoperta di una nuova possibilità sociale: quella di una società pluralistica ragionevolmente armonica e stabile (*LP*, p. XII).

Contrariamente alle critiche rivoltegli da Robert Taylor, una concezione kantiana della persona e della sua eguale dignità rimane al centro della concezione ideale di democrazia di Rawls, in senso politico e in senso filosofico, anche se non più in senso fondazionale.