

Le risorse morali dello spazio pubblico

Per una critica della neutralità liberale

Graziano Lingua

Riportare al centro della riflessione la questione dello spazio pubblico non significa soltanto tematizzare le cause della sua evidente crisi o limitarsi a offrire una fenomenologia del suo declino, ma anche comprendere in che senso possa essere legittimo, nell'attuale dibattito pubblico, proporre un concetto rinnovato. Mi sembra anzi che il percorso più fecondo non sia esercitarsi nell'elogio funebre delle forme di spazio pubblico che non ci sono più, (siano esse l'*agorà* greca o la sfera pubblica borghese dell'Illuminismo), quanto piuttosto impegnarsi nello sforzo di legittimare una cultura pubblica comune all'altezza delle sfide poste dalla trasformazione delle nostre società in società pluraliste, prive di riferimenti univocamente condivisi, e in società multiculturali, con i problemi di convivenza e con le richieste di riconoscimento che derivano da ciò. Per fare questo è certo necessario rivisitare radicalmente gli aspetti fondativi che rendono in qualche modo attuale la questione. Tante sono da questo punto di vista le questioni che emergono. Come è possibile pensare a ciò che è comune nel regime dell'esplosione delle differenze? Che rapporto ha questo comune con la sfera pubblica politica? Quanto può essere ancora proficua, in questo contesto, la distinzione tra pubblico e privato? Diventa però anche necessario esercitarsi in una analisi più squisitamente filosofico-politica sulle forme costitutive del pubblico e di conseguenza sulle modalità della loro istituzione all'interno della società in regime di pluralismo. Da questo punto di vista si aggiungono altre domande a cui rispondere. Come può crearsi una sfera pubblica inclusiva che non si irrigidisca su identità pre-costituite, ma sappia articolare le differenze ricomponendo il legame sociale senza di cui l'agire politico è impossibile? Quali rapporti hanno tra loro le norme collettive che regolano ciò che è pubblico con i valori e le convinzioni individuali che la tradizione liberale ha ricondotto alla sfera del privato?

Il presupposto per riproporre questa discussione nel momento in cui si registra empiricamente la fine delle forme tradizionali della sfera pubblica è quindi quello che la nozione di cui stiamo parlando non venga interpretata in senso descrittivo, ma in senso normativo, sulla linea di quanto ha fatto per esempio Habermas¹. Limitarsi al profilo descrittivo significherebbe semplicemente prendere

¹ Il riferimento non è soltanto alla ricostruzione storica del concetto in *Storia e critica*

atto, sulla scia di H. Arendt², della perdita di rilevanza del pubblico a scapito del sociale o del declino del senso comune politico a favore del mercato delle istanze singolari e della contrattazione degli interessi individuali. Mettere in gioco invece il profilo normativo della questione implica un gesto che non si accontenta della constatazione fenomenologica: perché abbia un senso oggi discutere di spazio pubblico, il suo concetto deve poter avere una qualità prescrittiva, cioè deve potersi riconoscere nell'idea di spazio pubblico una finzione politica che - anche e proprio perché è controfattuale - sia in grado di articolare un orizzonte di aspettative proprie della democrazia contemporanea, così da aprire percorsi futuri.

D'altro canto la crisi del *sensus communis* non ha quel significato univocamente negativo che gli attribuisce la Arendt, anzi può costituire oggi una chance in quanto permette di meglio rispondere all'orizzonte aperto dal pluralismo e moltiplicato esponenzialmente dal multiculturalismo. In un contesto dove perde coerenza il senso comune morale e politico la sfera del pubblico non riesce più a fondarsi sull'omogeneità dell'appartenenza, sull'identità culturale o religiosa, ma deve essere istituita attraverso un'articolazione cooperativa degli interessi in gioco e attraverso una costante amministrazione delle differenze. Pensare che si possa ricostituire il legame sociale e politico partendo da vettori di identificazione basati unicamente sulla comune provenienza o su radici storiche più o meno reali, o su identità pre-costituite che si tratta semplicemente di far riemergere, rischia di essere un'operazione nostalgica che non affronta fino in fondo le contraddizioni poste dal venir meno del senso comune. Nello scenario attuale meno che mai si può presupporre una infrastruttura etico-culturale latente come pre-condizione per la sfera pubblica e per le decisioni che in essa prende la politica rispetto alle norme che devono valere per tutti, perché ancor prima che la multiculturalità l'avesse reso del tutto evidente, la pluralità di quelle che Rawls ha chiamato le "dottrine comprensive" aveva già da tempo consumato la possibilità di pensare alla sfera pubblica come una realtà uniforme, fondata su una qualche infrastruttura culturale unitaria latente.

Il pensiero dello spazio pubblico non può da questo punto di vista coincidere con il pensiero della comunità, anzi la comunità rischia di essere un impedimento perché è fondata sull'implicito dell'appartenenza e non sull'esplicito della discussione tematizzante, tendendo come tale ad incorporare organicamente gli individui, più che ad articolare un consenso rispettoso delle differenze. All'inverso lo spazio pubblico è lo spazio della distanziamento della comunità da se stessa³ e quindi presuppone come suo fulcro la costruzione di luoghi di comunicazione in cui le

dell'opinione pubblica, trad. it. di A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, Laterza, Roma-Bari 2005, ma anche la ripresa sistematica in *Fatti e norme*, trad. it. di L. Ceppa, Guerini, Milano 1996, in particolare pp. 391-458.

² Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it di S. Finzi, Bompiani, Milano 1994.

³ E. Tassin, *Espace commun ou espace public. L'antagonisme de la communauté et de la publicité*, in "Hermès" 10 (1991), p. 24.

identità individuali e collettive si confrontano in vista di ciò che è comune, senza saperlo come presupposto. Risulta chiaro dal discorso che, così impostata, la questione dello spazio pubblico incontra direttamente il problema del pluralismo etico e del multiculturalismo perché se la base comune non è data come presupposto, ma deve piuttosto essere ogni volta ricostruita, al centro della discussione dovranno essere messe le modalità che rendono possibile una *res pubblica* in una società differenziata in cui a darsi immediatamente è il diverso e non il comune.

Nell'epoca della crisi della sfera pubblica la riproposizione del concetto deve quindi contrastare due estremi che si presentano come paradossalmente antitetici tra loro. Per un verso deve essere chiaro che per onorarne il significato occorre essere in grado di arginare la privatizzazione di ciò che è pubblico, dove, come sinteticamente ha detto Baumann, per l'individuo lo spazio pubblico non è «Molto più che un maxischermo su cui le preoccupazioni private vengono proiettate e ingrandite senza per questo cessare di essere private o acquisire nuove qualità collettive»⁴. Per l'altro bisogna evitare le lusinghe contenute nelle forme di ricomunitarizzazione dell'identità che pretendono di ricostruire la sfera pubblica e il legame sociale a partire dall'omogeneità dell'appartenenza culturale, pensando che la comunità politica sia coestensiva alla comunità morale e finendo, almeno nelle interpretazioni più radicali, per non riconoscere il “fatto del pluralismo”. Per evitare questi estremi il concetto di spazio pubblico deve essere formulato a partire da un registro del comune che vada al di là della semplice sommatoria degli interessi individuali, in cui si giustappongono singole preoccupazioni, legate solo occasionalmente a qualche obiettivo convergente, sapendo che esso non può né radicarsi unicamente nell'ambito della provenienza o dell'appartenenza culturale o religiosa, né semplicemente eludere il problema delle identità. Non si può non riconoscere che le varie forme di comunitarismo – che hanno caratterizzato la filosofia politica degli ultimi vent'anni – esprimono l'istanza autentica di evitare la deriva atomizzante dell'individualismo moderno, ma vi rispondono in modo sbagliato: ad onorare questa istanza non può essere l'identificazione comunitaria perché la comunità politica che si fonda su vettori di identificazione sostanziali è per sua natura esclusiva e non inclusiva.

Come è possibile allora – usando le parole di Innerarity – «promuovere un immaginario positivo del vivere insieme che sia capace di rafforzarsi continuamente attraverso la prospettiva di un agire comune»⁵? Il problema diventa quello di declinare i caratteri costitutivi e le condizioni perché lo spazio pubblico possa rivelarsi realmente inclusivo, in grado cioè di permettere una piena espressione degli attori sociali in vista della creazione e del rafforzamento del legame sociale in regime di pluralismo. Si impongono allora una serie di questioni: quali condizioni

⁴ Z. Baumann, *Modernità liquida*, trad. it., Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 33.

⁵ D. Innerarity, *Il nuovo spazio pubblico*, trad. it. M. Mellino, Meltemi, Roma, 2008, p. 21.

permettono la nascita e lo sviluppo di una sfera pubblica in cui la pluralità delle convinzioni culturali e religiose non sia un impedimento alla coesione sociale ed anzi permetta una reale partecipazione civica e una reale giustizia politica? E da questo punto di vista possono le convinzioni morali e religiose rappresentare una risorsa positiva per la sfera pubblica o esse sono soltanto un impedimento come ha pensato fin da Hobbes il pensiero liberale?

In questo intervento vorrei rispondere a queste domande a partire da una questione definita che ritengo costituisca uno dei temi più urgenti nella riformulazione della nozione di spazio pubblico, ovvero il problema del rapporto che vengono ad avere tra loro le convinzioni etiche individuali da una parte e la deliberazione di norme giuridiche che possano avere una valenza universale dall'altra. I valori a cui gli attori sociali fanno individualmente o comunitariamente riferimento possono costituire una risorsa per la costruzione di una sfera pubblica inclusiva o devono invece rigorosamente essere esclusi dal dibattito onde evitare un conflitto insanabile? Il modello *lato sensu* liberale della neutralità assiologica dello spazio pubblico può ancora risultare adatto all'interpretazione degli spazi pubblici contemporanei, o si deve lavorare per una *riforma non regressiva* dello stesso? Per rispondere a queste questioni prenderò spunto dal modello interpretativo proposto da Jean-Marc Ferry nel suo lavoro *Valeurs et normes*⁶ che identifica come possibili poli di impostazione del problema il neoliberalismo di John Rawls e il repubblicanesimo di Jürgen Habermas. Lasciandomi guidare dallo schema di Ferry analizzerò innanzitutto brevemente la posizione di John Rawls che ha rappresentato una delle formulazioni più compiute del neoliberalismo contemporaneo proprio in merito alla neutralità assiologica (cfr. la finzione della “posizione originaria”) e al suo rapporto con la società pluralistica (cfr. la procedura dell'*overlapping consensus*) (§ I). Ripercorrerò poi il dibattito svoltosi tra Rawls e Habermas negli anni '90 in merito alla ragione pubblica perché in esso, pur nella parentela delle posizioni, si vede la differenza tra un modello liberale, fondato sulla privatizzazione delle convinzioni morali e un modello repubblicano in cui invece ad essere centrale è proprio il principio di pubblicità, cioè l'idea che lo spazio pubblico sia il luogo in cui si formano le norme comuni (§ II). Nel paragrafo conclusivo (§ III) mi soffermerò poi sulla nozione di “consenso per confronto” proposto da Jean Marc Ferry in alternativa all'*overlapping consensus*, il cui obiettivo è proprio quello di rendere il più possibile inclusivo lo spazio pubblico contemporaneo, declinando un rapporto tra valori individuali e norme comuni senza semplicemente confondere i due livelli di normatività che li caratterizzano.

1. I limiti del liberalismo di Rawls: dal “velo di ignoranza” all'*overlapping consensus*

⁶ J.M. Ferry, *Valeurs et normes*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2002.

Fin da *A theory of justice* (1971) l'obiettivo di Rawls è di proporre un modello di ragione pubblica che possa venir giustificato in modo strettamente politico, vale a dire indipendentemente dall'adesione o meno a determinati valori o verità metafisiche. Da questo punto di vista, i principi di equità politica, a cui tende la teoria della giustizia, devono poter essere acquisiti dai cittadini a partire da un'esperienza di pensiero totalmente decontestualizzata e senza invocare valori particolari. Nella sfera pubblica in cui devono essere prese le decisioni rispetto a ciò che è comune, i principi che possono avere valore vincolante non devono essere né di natura utilitaristica, né fondarsi su dottrine teleologiche. Ciò che conta è soltanto la loro giustizia.

La giustizia – si legge nelle prime pagine dell'opera del 1971 – è la prima virtù delle istituzioni sociali, così come la verità lo è dei sistemi di pensiero. Una teoria per quanto semplice ed elegante, deve essere abbandonata o modificata se non è vera. Allo stesso modo, leggi e istituzioni, non importa quanto efficienti e ben congegnate, devono essere riformate o abolite se sono ingiuste⁷.

In questo senso c'è un primato della giustizia sul bene perché la prima può originarsi a partire dalla formazione di un accordo⁸ fondato sull'equità, accordo che si ottiene grazie a un atteggiamento di neutralità rispetto a ciò che i singoli consocietari considerano il bene sostanziale, mentre il secondo può avere unicamente un carattere individuale. Quando si tratta di delimitare ciò che è pubblico, cioè quando si ha a che fare con i diritti e i doveri di ciascuno e si devono fissare le modalità di distribuzione delle ricchezze e dei vantaggi legati alle posizioni di potere «i calcoli strategici degli individui devono effettuarsi sotto la costrizione di una morale universalistica»⁹. Rispetto quindi al contrattualismo classico di autori quali Locke, Rousseau e Kant, i principi di giustizia rawlsiani che stanno alla base della sfera pubblica sono caratterizzati da una più marcata separazione tra il momento propriamente politico di formazione del consenso e il contesto morale in cui esso avviene. Il modo stesso con cui è formulata la nota finzione della “posizione originaria”¹⁰, mostra la concezione particolare che Rawls ha della neutralità liberale: i rappresentanti dei cittadini che sono chiamati a deliberare

⁷ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano, 2004⁹, p. 21. Cfr. anche J. Rawls, *Liberalismo politico*, trad. it. a cura di S. Veca, Comunità, Milano, 1994, p. 49: «Poiché non esiste una dottrina religiosa, filosofica o morale ragionevole affermata da tutti i cittadini, la concezione della giustizia affermata in una società democratica bene ordinata deve essere limitata a quello che chiamerò 'ambito del politico' e ai suoi valori».

⁸ Sulla linea del contrattualismo liberale classico la base normativa della critica sociale è data dall'idea dell'accordo tra persone morali, libere e uguali, idea che accomuna Rawls non soltanto a Locke, Rousseau e Kant, ma anche ad Habermas. Per un'analisi approfondita di questo aspetto si veda K. Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls and Habermas*, State University of New York Press, New York, 1990. Per la formulazione di Rawls si veda anche J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. 126ss.

⁹ A. Wellmer, *Modèles de liberté dans le monde moderne*, in “Critique”, 505-506 (1989), p. 231.

¹⁰ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 32-36.

sull'ordinamento politico debbano agire sotto un "velo di ignoranza" che maschera a ciascuno ciò che lo può differenziare dall'altro. Le parti ignorano quindi quale sarà il loro posto particolare nella società, quale il loro livello di reddito, lo stato di salute e le possibilità professionali. Ignorando quali posizioni occupano in un determinato momento, i cittadini dovrebbero essere preservati dalla tentazione di avvantaggiarsi e dovrebbero essere spinti a scegliere per tutti il maggior numero di "beni primari", quali la libertà, il livello di reddito e il rispetto di sé¹¹. Ciò significa che nella sfera pubblica si può pervenire ad una scelta unanime dei principi di giustizia se si mettono a tacere le convinzioni particolari e gli interessi individuali affinché le contingenze sociali e naturali vengano efficacemente utilizzate come patrimonio comune che migliora le condizioni di tutti i consociati e non come patrimonio singolare da far valere idiosincriticamente sul mercato degli interessi.

Con la finzione del "velo di ignoranza" Rawls cerca di escludere dalla sfera della decisione pubblica le visioni del mondo sostanziali a favore della libertà formale e negativa tipica della tradizione liberale, la cui superiorità sta essenzialmente nella sua indifferenza assiologica, cioè nel fatto che essa, come già diceva Kant, lascia indeterminati gli orientamenti di valore di ciascuno. Come si legge in *Political Liberalism* (1993), opera in cui si trovano i risultati di un processo più che ventennale di allargamento e revisione della sua teoria della giustizia¹², i cittadini sono a tal punto sciolti dalle preoccupazioni inerenti la loro qualità di "persone morali" (cioè di persone dotate di un certo senso della giustizia e della capacità di definire una concezione personale di bene) che i principi fondamentali di equità possono essere giustificati grazie a una accettazione puramente razionale di essi, che faccia astrazione da ogni convinzione filosofica o visione del mondo che comporti "dottrine comprensive"¹³.

Quando si passa però dalla costruzione finzionale della posizione originaria, che resta squisitamente teorica, alla pretesa avanzata da Rawls, specialmente a partire dalle sue *Dewey Lectures* (1980)¹⁴, che questa dottrina possa offrire – nelle condizioni

¹¹ Nell'artificio procedurale della posizione originaria «Nessuno conosce il suo posto nella società, la sua posizione di classe o il suo status sociale, la parte che il caso gli assegna nella suddivisione delle doti naturali, la sua intelligenza, forza e simili [...]. Le parti contraenti non sanno nulla delle proprie concezioni del bene e delle proprie particolari propensioni psicologiche. I principi di giustizia vengono scelti sotto un velo di ignoranza. Questo assicura che nella scelta dei principi nessuno venga avvantaggiato o svantaggiato dal caso naturale o dalla contingenza delle circostanze sociali. Poiché ognuno gode di un'identica condizione e nessuno è in grado di proporre dei principi di giustizia che favoriscono la sua particolare situazione, i principi di giustizia sono il risultato di un accordo o contrattazione equa», Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 28.

¹² Cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, trad. it. di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 63.

¹³ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. 30-31; 156-157. Cfr. anche Ivi, p. 49: «Poiché non esiste una dottrina religiosa, filosofica o morale ragionevole affermata da tutti i cittadini, la concezione della giustizia affermata in una società democratica bene ordinata deve essere limitata a quello che chiamerò "ambito del politico" e ai suoi valori».

¹⁴ J. Rawls, *Il costruttivismo kantiano nella teoria morale*, in Id., *Saggi*, trad. it. a cura di S. Veca,

di un “equilibrio riflessivo”¹⁵ – una base concreta per permettere di giungere a un consenso politico di fondo, emergono le prime serie difficoltà. È a questo livello che appare ciò che Jean Marc Ferry ha felicemente definito il “dilemma rawlsiano”¹⁶, perché non si ha più a che fare con cittadini fittizi di una società giusta a partire dalla quale si possono formulare degli enunciati nel quadro di una teoria, ma di cittadini in carne ed ossa con le loro diverse convinzioni morali e religiose, inevitabilmente plurali e divergenti¹⁷. Ora, anche nel contesto concreto del “fatto pluralista”, con cui Rawls si confronterà sistematicamente nelle lezioni contenute in *Political Liberalism*, un ordine politicamente giusto deve essere *freestanding*, cioè neutrale e indipendente rispetto alle dottrine morali e religiose. Tuttavia nella sua applicazione concreta la finzione della posizione originaria deve fare i conti con il fatto che le dottrine “comprehensive”, quando si tratta di portare a termine concretamente l’accordo politico, devono comunque entrare in gioco nel momento in cui un cittadino decide di aderire a un ordine politico e di considerarlo soddisfacente. Nella fattispecie storico-concreta del contratto sociale, le convinzioni morali costituiscono infatti il “sostrato” a partire da cui ognuno può ritenere come soddisfacente un particolare ordine politico e può sostenerlo o meno concretamente.

Dal punto di vista sistematico la questione si declina in questo ulteriore dilemma: per un verso nessun consenso pubblico sui valori che strutturano le visioni del mondo può essere costitutivo per una società giusta e per altro verso però le convinzioni morali che conducono all’affermazione dei valori devono tuttavia poter sostenere per lo meno privatamente questi stessi principi, affinché avvenga concretamente l’adesione del singolo cittadino alla sua costituzione politica.

Per rispondere a questo dilemma, com’è noto, Rawls introduce l’idea di *overlapping consensus*, di consenso per intersezione o sovrapposizione¹⁸. Si tratta infatti di mostrare che i principi della giustizia come equità sono in grado di generare un consenso pubblico in cui, malgrado la pluralità delle dottrine comprensive (ragionevoli)¹⁹ opposte tra loro, che caratterizzano una società democratica, le

Comunità, Torino, 2001, pp. 64-135.

¹⁵ Per il concetto rawlsiano di “equilibrio riflessivo” si veda la sintesi contenuta J. Rawls, *Reponse à Habermas*, in *Débat sur la justice politique*, trad. fr. di R. Rochlitz, Cerf, Paris, 1997, pp. 66-67, nonché Id., *Liberalismo politico*, cit., p. 26; 42; 75; 313.

¹⁶ J.M. Ferry, *Valeurs et normes*, cit., pp. 56-65.

¹⁷ Cfr. su questo stesso problema F. Ost – M. van de Kerchove, *De la pyramide au réseau?, Pour une théorie dialectique du droit*, Publication des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 2002, pp. 507-508.

¹⁸ Il concetto viene già introdotto ne *Una teoria della giustizia*, cit., p. 321, ma verrà sviluppato nelle opere seguenti, quando Rawls si confronterà più direttamente con il problema del pluralismo. Cfr. in particolare J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., Lezione V.

¹⁹ Rawls distingue il “pluralismo ragionevole”, dal pluralismo in quanto tale, perché soltanto le dottrine ragionevoli permettono di pensare una compostibilità plurale di valori di riferimento tra loro differenti. Nel pluralismo in quanto tale possiamo infatti trovare dottrine integraliste che ritengono di essere le uniche detentrici della verità e della validità, nel pluralismo ragionevole ogni singola dottrina ammette invece la propria parzialità, accettando la possibilità che anche le altre

istituzioni libere possono nondimeno trovare un appoggio necessario per durare. Senza entrare nel dettaglio della costruzione teorica, si può ricordare che il consenso per intersezione è quel consenso che si può ottenere su una serie di principi limitati al dominio politico e circoscrivibili nell'area della condivisione che si può generare dalla sovrapposizione delle diverse prospettive sul mondo coinvolte. I partner sociali, a partire dalle loro dottrine comprensive, in quanto esse sono “ragionevoli” cioè orientate verso una cooperazione pacifica, possono «trovare le risorse necessarie e sufficienti per motivare la loro adesione stabile alle norme pubbliche della vita in comune»²⁰. Entro un simile consenso le dottrine ragionevoli fanno propria, ciascuna dal proprio punto di vista, una concezione politica tale per cui il conflitto tra l'esigenza di giustizia e gli interessi essenziali dei cittadini sia il più ridotto possibile.

Ora, se si analizza questa impostazione dal punto di vista del ruolo che viene ad avere lo spazio pubblico nel consenso così ottenuto, l'aspetto che risulta più evidente è il fatto che l'accordo non è cercato a partire da un esplicito confronto delle convinzioni morali, anzi questo confronto viene svuotato dall'interno. Se anche le dottrine comprensive entrano nel dibattito pubblico, vale a dire sono dichiarate e comparate pubblicamente, tuttavia il confronto che costituisce la sfera pubblica è un confronto minimale che non porta mai sui termini fondamentali del disaccordo. Il neoliberalismo rawlsiano trova infatti la propria legittimità altrove e si lega alle dottrine comprensive soltanto per il fatto che è compatibile con la pluralità delle stesse. Il confronto diretto delle dottrine comprensive è inutile, o peggio dannoso per la costruzione dell'accordo pubblico e per la sua stabilità: la giustizia politica è tale se si fonda su valori neutri e formali quali ad esempio la libertà negativa e la tolleranza, grazie alle quali ciascuno può realizzare il massimo dei progetti di vita compatibilmente con quelli degli altri.

Tutto ciò a cui si può arrivare è quindi soltanto l'ipotesi che ciascuno possa trovare nelle proprie convinzioni private e intime – in quanto esse sono “ragionevoli”, vale a dire orientate verso una cooperazione pacifica – le risorse necessarie e sufficienti per motivare la propria adesione stabile alle norme pubbliche. Ciò che emerge di più comune (nel senso del maggior denominatore comune) può meglio costituire ciò che è pubblico, in quanto è ciò che sembra meno impregnato di opzioni ideologiche portatrici di valori sostanziali e quindi fautrici della divisione sociale. Da questo punto di vista l'*overlapping consensus* è un accomodamento a quel tanto di dimensione cooperativa che già è presente nella società, cioè a quanto delle dottrine comprensive è già foriero di convergenza e non di dissenso.

2. Sul dibattito Habermas/Rawls: pubblicità vs libertà

dottrine concorrenti possano essere non-irragionevoli. Cfr. J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. 48; 69-70; 131-132.

²⁰ J.-M. Ferry, *Europe. La voie kantienne*, cit., p. 84

L'assenza di un reale confronto tra convinzioni morali nello spazio pubblico è uno degli argomenti critici usati da Habermas contro Rawls. Quando Habermas viene chiamato dal "Journal of Philosophy" a pronunciarsi sul modello rawlsiano, ha già alle spalle una lunga riflessione sul rapporto tra convinzioni morali e sfera pubblica. Dopo la svolta verso la pragmatica universale maturata negli anni '70 e confluita in *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) e in *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (1983), egli aveva elaborato un preciso e definito modello di ragione pratica fondato sul principio di universalizzazione (principio U) di matrice kantiana e facente perno sul tema dell'intesa come nucleo più proprio di una teoria comunicativa della ragione pubblica²¹. Alla sua elaborazione più strettamente morale aveva poi fatto seguito un complesso lavoro di applicazione del modello comunicativo anche al diritto, prima nelle "Tanner Lectures" del 1986²² e poi nell'*opus magnum* di filosofia del diritto, *Faktizität und Geltung* del 1992. Specialmente in questi due ultimi lavori il diritto acquisisce nel pensiero di Habermas un ruolo fondamentale perché, in una società pluralista in cui non ci sono garanzie di rispetto generale delle norme, l'etica cade in una sorta di impotenza prescrittiva e «soltanto una istituzionalizzazione giuridica può assicurare l'osservanza generale delle norme moralmente valide»²³.

La polarità concettuale di fatticità [*Faktizität*] e di validità [*Geltung*] contenuta nel titolo dell'opera del '92 mostra come secondo Habermas le norme giuridiche possano essere considerate in due modi diversi: da una lato come prescrizioni alle quali la razionalità strategica impone di obbedire per evitare le sanzioni, dall'altro come norme legittime e perciò dotate di una validità riconosciuta dai cittadini che vi devono sottostare. Habermas non intende rinunciare a nessuno dei due aspetti per cui non lo soddisfa né il funzionalismo che finisce per sottovalutare la questione della legittimità dell'ordinamento giuridico e del suo riconoscimento (Luhmann), né, per altro verso, gli pare sufficiente un normativismo come quello di Rawls, che si limita a tracciare un quadro di come l'ordine giuridico dovrebbe essere, per costituire l'intelaiatura di una società giusta, trascurando le coazioni sistematico-funzionali dalle quali nessuna riflessione sulla realtà sociale può prescindere²⁴. È questo secondo aspetto che interessa rispetto al confronto con Rawls. Ma prima di arrivarvi direttamente occorre ricordare come tra i due pensatori vi sia un contesto

²¹ La pragmatica universale ha come proprio obiettivo di identificare e ricostruire le condizioni universali dell'intesa possibile. Per un'analisi della svolta pragmatica si veda W. Privitera, *Il luogo della critica. Per leggere Habermas*, Rubettino, Soveria Mannelli, 1996, nonché AA.VV., *La svolta comunicativa. Studi sul pensiero dell'ultimo Habermas*, fascicolo speciale di "Fenomenologia e società", VII (1984), 2.

²² J. Habermas, *Recht und Moral* (Tanner Lectures, 1986), ora in *Faktizität und Geltung*, cit. Le lezioni sono state pubblicate in italiano in un'opera a parte: Id., *Morale, diritto, politica*, trad. it. di L. Ceppa, Einaudi, Torino, 2007, pp. 5-78.

²³ J. Habermas, *Teoria della morale*, cit., pp. 206-207.

²⁴ Cfr. S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, cit., p. 141.

comune, dettato dalla consapevolezza che anche la positività di norme giuridiche prodotte secondo procedura e in grado di farsi rispettare con la forza, non potrà mai sottrarsi a una pretesa di legittimità. Habermas, in particolare, è convinto che «la modalità specifica di validità che attiene al diritto rinvia simultaneamente sia alla docile osservanza (politicamente attesa) verso decisioni e costrizioni, sia all'aspettativa morale di un (razionalmente motivato) riconoscimento verso pretese normative di validità, che possono essere soddisfatte solo tramite argomentazioni»²⁵. Un approccio meramente funzionale alla normatività sociale non soddisfa questa seconda dimensione, che invece mette in campo in modo diretto il problema della legittimazione delle norme giuridiche e quindi la questione della loro pretesa di validità cognitiva pratica all'interno di uno spazio pubblico comunicativo.

Ora, questa dimensione diventa particolarmente problematica nelle condizioni del moderno pluralismo sociale e ideologico. Al dato di fatto del pluralismo si può reagire secondo Habermas in modi diversi. Rawls per esempio, con l'idea del “velo di ignoranza”, restringe fin dall'inizio nella posizione originaria il campo visivo delle parti contraenti e riducendo così le informazioni «vincola le parti ad una prospettiva comune e neutralizza pregiudizionalmente, con un artificio, la molteplicità delle prospettive particolari»²⁶. Tanto più la sua teoria dell'*overlapping consensus* accentua questo vincolo in quanto presuppone che si generi una intersezione positiva della molteplicità delle dottrine comprensive e si limita a constatarla una volta che essa è avvenuta. Contro questa posizione Habermas fa valere invece il fatto che l'uso pubblico della ragione non può limitarsi a constatare il consenso, ma deve piuttosto contribuire a costituirlo e a rinnovarlo continuamente. L'uso della ragione nella sfera pubblica non dovrà essere subordinato a una intersezione presupposta dei motivi privati di adesione a una costituzione politica. Esso è al contrario la condizione di formazione di ogni consenso valido che conduca a delle norme e si manifesta in una discussione che mette realmente alla prova l'intersoggettività dei motivi razionali e ragionevoli di aderirvi. In questo caso il decentramento atteso da una tale discussione non ha niente di artificiale: essa deve piuttosto avere una forza pratica, vale a dire deve poter motivare i cittadini a trovare cooperativamente soluzioni normative comuni a situazioni bisognose di regolazione. Perché infatti – si domanda Habermas – se si prende sul serio il fatto pluralista, come intenderebbe fare Rawls almeno a partire da *Political Liberalism*, ragioni che si sono formate privatamente dovrebbero poi produrre una convergenza oggettiva e comune su un determinato accordo ottenuto senza un reale confronto intersoggettivo? Quale “mano invisibile” potrebbe mai rimpiazzare l'intersoggettività, realmente messa alla prova in una discussione pubblica?

In questa domanda si nasconde l'alternativa che contrappone il liberalismo rawlsiano e il suo concetto di ragione pubblica al repubblicanesimo di stampo

²⁵ J. Habermas, *Morale, diritto, politica*, cit., pp. 75-76.

²⁶ J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, cit., p. 72.

kantiano di Habermas, in cui le procedure partecipative dello spazio pubblico condizionano la validità possibile delle norme che hanno una portata politica. Per Habermas il primato spetta infatti ai diritti di partecipazione che soli sono in grado di fondare i diritti di libertà: centrale è quindi il principio kantiano di pubblicità a cui possono essere ricondotti sia il principio di universalizzazione, sia il principio di discussione dell'etica della comunicazione. Da questo punto di vista si vede come Habermas metta a fondamento della società giusta non la libertà negativa degli individui, ma l'autonomia positiva dei cittadini che si esercita appunto attraverso la pubblicità. Il principio di pubblicità implica infatti un uso pubblico della ragione sviluppata nelle forme dell'argomentazione interattiva e dibattimentale, aperta e senza alcuna restrizione nei confronti degli interessati reali e potenziali.

Questa differenza tra liberalismo e repubblicanesimo segna in modo evidente la diversa maniera in cui i due autori isituiscono il senso della sfera pubblica e il rapporto tra convinzioni morali e norme giuridiche. In una posizione come quella di Rawls, si è visto, la discussione pubblica è limitata e si dà soltanto quando la sovrapposizione dei motivi privati ha già realizzato l'unità distributiva dell'accordo politico. Le norme fondamentali, proprio perché escludono come propria origine un confronto pubblico sui valori morali, devono essere le più neutrali possibile onde evitare che le visioni del mondo – per quanto onorevoli esse siano dal punto di vista etico – diventino egemoniche, erigendosi a principio di organizzazione della vita collettiva. Rawls evidenzia in ciò un tratto tipico della tradizione liberale, in cui il problema della legittimazione delle norme, come più in generale il problema della legittimazione del potere, è sottratto alla sfera pubblica, e ricondotto alla sfera individuale (che tuttavia non è mai semplicemente privata) e agli strumenti procedurali delle istituzioni²⁷.

Al contrario nel repubblicanesimo di Habermas alla neutralizzazione della portata politica dei valori si sostituisce la procedura discorsiva della loro universalizzazione nello spazio pubblico²⁸. La diversità delle prospettive assiologiche concretamente presenti nella società contemporanea non è un motivo per una loro esclusione dal dibattito deliberativo, ma costituisce invece un contributo al processo di validazione delle norme, sia perché permette, attraverso il confronto, di cercare un'intesa, sia perché radica quest'ultima nelle grammatiche morali profonde dei cittadini e quindi motiva la loro adesione ad esse.

²⁷ Sul rapporto tra pubblico e privato in Rawls si veda C. Mancina, *Uso pubblico della ragione e ragione pubblica: da Kant a Rawls*, in "Diritto e questioni pubbliche", 8 (2008), pp. 33-61.

Sinteticamente vale la pena riportare un passo di *Liberalismo politico*: «La distinzione tra pubblico e non pubblico è diversa fra pubblico e privato. Quest'ultimo io lo ignoro: non esiste una ragione privata. Esiste la ragione sociale, ovvero le numerose ragioni presenti nella società, e che formano la cultura di fondo; esiste anche quella che possiamo chiamare ragione domestica, cioè la ragione delle famiglie come piccoli gruppi sociali, che si contrappone sia alla ragione pubblica, sia a quella sociale», cfr. J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. 340-341, n. 7.

²⁸ Cfr. M. Maeschalck, *Au-delà de l'agnosticisme réfléchi: procéduralisme et pragmatisme*, in M. Castillo (a cura), *Criticisme et religion*, L'Harmattan, Paris, 2004, pp. 139-141.

Ciò che conta quindi nella prospettiva di Habermas è il fatto che sia l'elezione dei valori, sia l'adozione delle norme devono passare attraverso la prova di universalizzazione della discussione pubblica. Questo non significa certo che non esista una differenza tra i valori morali e le norme giuridiche, tuttavia «in entrambi i casi la razionalità procedurale serve a garantire la 'validità' di risultati conseguiti a partire da certe regole»²⁹. Su questo comune presupposto i procedimenti giuridici si approssimano maggiormente a una razionalità discorsiva completa, dal momento che si connettono a criteri istituzionali tramite i quali è possibile stabilire se una certa decisione è stata presa seguendo le regole oppure no. Nei discorsi morali non è invece possibile questa prospettiva in terza persona, ma la questione se una cosa sia stata o no in conformità al punto di vista morale è decidibile soltanto a partire dalla prospettiva di chi vi è coinvolto. L'aspetto comune di una razionalità pratica discorsiva permette tuttavia di pensare a una complementarità tra morale e diritto.

3. Il "consenso per confrontazione": differenze e legami tra valori e norme giuridiche

Il limite del liberalismo politico dal punto di vista della questione che stiamo discutendo sta quindi nello scetticismo che tale modello viene ad avere nei confronti delle potenzialità della sfera pubblica rispetto alla dimensione cognitiva e normativa che in essa può giocare la ragione pratica. Esso non è infatti in grado di vedere che il confronto dei valori, se viene condotto in maniera aperta in uno spazio pubblico orientato politicamente, non rovina affatto la creazione di un consenso ragionevole, anzi può promuovere forme pubbliche di intesa che hanno una maggiore forza, perché non nascono da un'intersezione casuale di valori supposti privati, ma attraverso una discussione pratica reale. Per questo, proseguendo nella linea del repubblicanesimo habermasiano, Jean-Marc Ferry contrappone all'*overlapping consensus* la nozione di "consenso per confrontazione"³⁰ (*consensus par confrontation*), il quale parte invece dall'idea che la formazione stabile di un consenso pubblico «non possa esimersi dalla procedura che consiste nel mettere in evidenza scopertamente, esponendoli nel pubblico dibattito, i motivi più profondi delle nostre prese di posizione»³¹.

La questione che interessa a Ferry e che lo spinge a prediligere il confronto

²⁹ J. Habermas, *Morale, diritto, politica*, cit., p. 33.

³⁰ Per l'esposizione del *consensus par confrontation* si veda J.-M. Ferry, *Valeurs et normes*, pp. 62-63; Id., *Europe, la voie kantienne*, Cerf, Paris, 2005, pp. 81-86. Uso il calco "confrontazione", anziché *confronto*, perché esprime meglio la dimensione insieme conflittuale e ricostruttiva del concetto di spazio pubblico che ha in mente Ferry. Nel concetto di *confrontation* non si esprime infatti un generico bisogno di dialogo tra i valori, ma la necessità che la sfera pubblica si apra ad un reale "porsi di fronte" reciproco delle convinzioni senza nessun processo di "sottrazione" della portata conflittuale che questo comporta.

³¹ J.-M. Ferry, *Europe, la voie kantienne*, cit., p. 84.

pubblico diretto dei valori come presupposto necessario per la creazione di una sfera pubblica inclusiva e per l'adozione delle norme giuridicamente vincolanti è la convinzione che nelle nostre società liberali non è possibile esimersi dal tematizzare un consenso che sostenga le istituzioni e che questo consenso deve in qualche modo radicarsi nelle convinzioni assiologiche profonde dei cittadini. Ora, certamente in un contesto pluralista sarebbe assurdo pensare che esista una totale sovrapposibilità tra comunità morale e comunità politica, tuttavia la questione seria che si pone per il liberalismo politico è di non riuscire più ad avere alcun legame reale con le risorse morali a cui i cittadini concretamente attingono nella sfera pubblica, esponendo l'accordo politico al rischio di essere costantemente messo in dubbio quanto alla sua validità. Il modello della neutralizzazione della sfera pubblica, che privatizza totalmente il sostrato delle convinzioni morali, presuppone che si possa superare la particolarità plurale delle convinzioni morali senza entrare nel merito dell'attesa normativa di cui sono portatrici. Le norme giuridiche diventano quindi regolamenti astratti la cui legittimazione non è possibile se non in riferimento a un generico valore di tolleranza³². «Tutti gli altri valori, quali per esempio la solidarietà, diventano riferimento per delle norme soltanto al prezzo di una eterodossia di seconda generazione: quella dei diritti sociali, di fatto più particolaristici e meno formali dei diritti-libertà»³³.

Il *consensus per confrontation*, sulla linea del principio di universalizzazione di Habermas, implica invece che sia proprio la forma concreta con cui si esprime l'attesa normativa dei consocietari a essere portata nel dibattito, il quale diventa così un confronto argomentato sulle convinzioni profonde che possono generare o impedire l'intesa pubblica. Il presupposto è quindi che esista una virtù propria del confronto nella sua dimensione anche conflittuale, cioè che la discussione sia in grado di far emergere una struttura normativa, che non è già sempre data, come avviene nelle etiche convenzionali, ma è il frutto di una progressiva maturazione della discussione critica, in grado, dall'interno del dibattito, di operare la trasformazione dei valori morali in norme giuridiche pubbliche dotate di legittimità e accettate come tali. Ferry riconosce che questa è una forma "ottimismo minimale"³⁴ nei confronti delle potenzialità dello spazio pubblico in quanto spazio di comunicazione, ma essa è giustificata dal fatto che nella contemporaneità, almeno nei paesi di più antica tradizione democratica, la maggior parte dei cittadini hanno interiorizzato come fosse una loro seconda natura i valori della tolleranza e del

³² J.-M. Ferry, *Valeurs et normes*, cit., p. 70. Ne è un esempio la scelta rawlsiana di rinunciare ad un concetto "comprensivo" di verità come fonte di argomenti validi per il foro pubblico. La concezione politica fa a meno del concetto di verità, perché per definizione la verità è una sola, mentre noi siamo alla ricerca di una concezione valida per una società pluralista. Cfr. Th. Nagel, *Rawls on liberalism*, in *The Cambridge Companion to Rawls*, cit., pp. 62-85.

³³ J.-M. Ferry, *Valeurs et normes*, cit., p. 70.

³⁴ Cfr. J.-M. Ferry, *La grammaire est notre ontologie, Entretien avec J. Soicher*, "Ah!", Bruxelles, 2005, p. 109.

riconoscimento, per cui non ha più senso condannare all'esclusione dal dibattito argomenti di natura sostanziale per mera precauzione nei confronti dei conflitti che verrebbero a crearsi.

A questo punto, quali sono però le caratteristiche che deve avere una discussione pubblica perché avvenga in essa questa sintesi normativa in grado di produrre un'intesa a partire dalla pluralità dei valori e dalla weberiana "guerra degli dei"? La prima condizione secondo Ferry è che la discussione sui valori sia squisitamente "pratica", vale a dire che non intenda stabilire verità metafisiche, ma fondare norme atte a regolare concretamente la convivenza.

Intuitivamente ci rendiamo conto che un dibattito è meno carico di passioni e pertanto di rischi di fallimento sulla via dell'intesa, quando si tratta di regolare situazioni pratiche, di quando si tratta di far trionfare delle posizioni teoriche. Possiamo non giungere mai a ricordare tra loro le nostre rispettive visioni del mondo, restando comunque capaci di intenderci su delle regole, al fine di coordinare le nostre azioni e i nostri progetti. [...] Quindi il confronto dei valori, quando non ha per obiettivo di far trionfare una credenza, ma di fondare una norma è, in quanto luogo di una discussione pratica, del tutto compatibile con l'obiettivo di un'intesa³⁵.

Occorre comprendere bene il significato di questa accentuazione della dimensione pratica; essa non comporta che si escluda una funzione cognitiva al consenso per confrontazione e che quindi si svuoti il profilo della giustificabilità delle norme a favore della loro effettualità pratica, ma si fonda sulla tesi ferryana che la discussione in sé, in quanto è condotta in vista di un'intesa su norme che devono governare la società, ha allo stesso tempo proprio *in actu exercito* sia una capacità noetico-giustificativa, sia una reale effettualità performativa. La compresenza di questi due profili è possibile perché il valore procedurale della pratica discorsiva produce un *continuum* argomentativo che opera quella che si potrebbe definire una duplice sintesi normativa: in prima istanza, a livello morale, questa sintesi si esprime nel passaggio prodotto nell'azione comunicativa dalle intuizioni dell'etica spontanea e dagli interessi strumentali all'elezione dei valori (sintesi normativa morale) e in secondo luogo essa ha luogo nel processo deliberativo attraverso il passaggio dai valori e dalle convinzioni morali così acquisite all'adozione delle norme giuridiche (sintesi normativa giuridica)³⁶. Ora, per comprendere il senso profondo di queste due sintesi ottenute attraverso la pratica dibattimentale, ci si deve riferire al modo con cui Ferry tratta della ragione pratica discorsiva nel capitolo dedicato all'identità morale nella sua opera sistematica più importante *Les puissances de l'expérience*³⁷. Già in questo libro del 1991 egli evidenzia che la dimensione individuale della sintesi morale non implica per nulla che il giudizio da cui essa procede «sia riservato alla

³⁵ J.-M. Ferry, *Valeurs et normes*, cit., p. 71.

³⁶ Ivi, p. 64.

³⁷ J.-M. Ferry, *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, Vol. II, Cerf, Paris, 1991, pp. 148-152.

solitudine del foro interiore monologico». Anzi questo è piuttosto l'errore tipico dell'individualismo solipsistico moderno, i cui effetti negativi si registrano anche nel liberalismo. Errore, perché in realtà gli argomenti strettamente privati non possono essere argomenti morali, o se lo sono, allora essi non sono in realtà "strettamente" privati. Se fossero strettamente privati infatti essi potrebbero valere soltanto per uno solo e non sarebbero in grado di essere condivisi dagli altri, per cui le ragioni invocate non sarebbero altro che semplici motivi e il giudizio morale «perderebbe il registro della giustificazione per cadere in quello della semplice spiegazione»³⁸. Si cadrebbe così nella contraddizione per cui l'individuo non può più essere presentato come un soggetto "capace di rispondere" di ciò che fa, dice e pensa. Anche a livello di sintesi normativa morale quindi quelle che il liberalismo classico intende come credenze private sono in realtà già sempre il frutto di un confronto³⁹. La discussione concretamente attuata è quindi un ponte logico tra l'elezione dei valori che possono giocare a livello di credenze private e l'adozione delle norme che devono valere invece intersoggettivamente e costituire la struttura normativa universale della sfera pubblica. Detto diversamente, se in Rawls il consenso sulle norme si ottiene attraverso un passaggio dall'etica della convinzione all'etica della responsabilità, in cui le convinzioni private sono messe da parte per un obiettivo politico di integrazione intersoggettiva, qui l'etica della convinzione è condotta attraverso l'argomentazione a un'etica della comunicazione in grado di generare un atteggiamento più riflessivo e decentrato di quanto non sarebbe avvenuto se le parti in cerca di consenso «avessero tenuto le loro posizioni protette nel foro interiore»⁴⁰. Non è quindi più necessario neutralizzare le convinzioni, né selezionare preventivamente i valori in gioco a favore di quelli più formali tra essi, perché una base consensuale è ottenibile grazie alla virtù intrinseca del confronto che permette praticamente di accrescere le nostre informazioni e di istruire il giudizio, sia quando si tratta di argomentare le proprie credenze, sia quando si tratta di legittimare con un accordo politico le norme pubbliche.

A questo punto è chiaro che il presupposto per superare la neutralità assiologica della sfera pubblica e la conseguente separazione liberale tra valori e norme è interno all'esperienza stessa della ragione pratica come ragione discorsiva. Sentiamo che cosa dice al riguardo lo stesso Ferry, in un passo particolarmente significativo di *Valeurs e normes*:

Argomentare è un concetto in sé normativo, così come avviene di tutti i concetti in

³⁸ Ivi, p. 150.

³⁹ Come abbiamo già segnalato anche per Rawls non esistono ragioni del tutto private, anche se però nell'*overlapping consensus* vi è un implicito rimando ad una ragione individuale in quanto «tocca poi a ogni singolo cittadino stabilire quale sia, nel suo pensiero, la relazione fra i valori dell'ambito del politico e altri valori della sua visione comprensiva», cfr. J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 128.

⁴⁰ J.-M. Ferry, *Valeurs et normes*, cit., p. 74.

generale che si rapportano ad attività che impegnino la razionalità comunicativa. Si può certo mangiare male, ma non si può mangiare così male da non mangiare affatto. Invece si può comunicare così male, da, alla fine, non comunicare più. Infatti argomentare presuppone un minimo di costrizione razionale. Si può dire a qualcuno che ha di fatto cessato d'argomentare quando egli disdegna così tanto la disciplina logica dell'argomentazione che cessa di essere minamene coerente nell'intreccio della sue proposizioni, per cui queste ultime non possono più passare per argomenti. Questo per dire che l'obbligo razionale dell'argomentazione non si riduce ad una disciplina logica: esso è in primo luogo carico di normatività etica. Succede allo stesso modo negli altri registri del discorso. Sia che si tratti di raccontare una storia e di trarne una lezione, di difendere una posizione o di ricostruire una relazione, questi differenti registri (narrazione, interpretazione, argomentazione) sono certo sottomessi ad una disciplina logica differente; si può parlare così di un'"arte": del racconto, dell'esegesi, della difesa, dell'analisi con proprie regole da seguire [...] Ma, al di là delle regole dell'arte, che definiscono in ciascun caso una disciplina logica, vale il principio più generale secondo cui, schematicamente, rapportando un evento (narrazione), da cui si trae un senso (interpretazione) per giustificare un punto di vista (argomentazione) del quale si analizzerà le ragioni (ricostruzione) si destinano invariabilmente delle proposizioni, dove non si tratta solo di dare qualcosa ad intendere ad altri, ma anche di offrire al altri di intendersi con lui su qualche cosa.⁴¹

La natura intrinsecamente normativa della comunicazione si iscrive nell'esperienza dell'offerta di relazione e di intesa che, in modo proprio, ogni registro del discorso racchiude. Nell'argomentazione essa consiste nell'avanzare ragioni e nell'esporsi alla loro accettazione e al loro rifiuto, per cui gli argomenti che nella discussione sono opposti dalle parti hanno un obiettivo che va al di là del loro contenuto preposizionale e si colloca invece a un livello performativo. Occorre però riconoscere questa capacità performativa non soltanto come fa Habermas al registro argomentativo perché la dimensione normativa della comunicazione si esercita in tutte i registri del discorso pubblico, anche in quelli apparentemente meno cogenti dal punto di vista logico, come possono essere le narrazioni. Rendere inclusivo lo spazio pubblico significa infatti riconoscere che non tutti i partecipanti possono allo stesso modo seguire la disciplina logica dell'argomentazione razionale e che anche i registri più espressivi contengono al proprio interno una dimensione intrinsecamente regolativa e quindi contribuiscono potenzialmente a creare i presupposti per un consenso. Anche le narrazioni di una vicenda di vita o le interpretazioni che le generalizzano senza essere in grado di universalizzarne completamente il significato sono già un primo tentativo di strappare le convinzioni individuali all'immunità delle certezze private e di renderli contestabili per principio, perché proceduralizzano l'elezione dei valori attraverso una costante riserva fallibilista⁴² messa in campo dal confronto. In questo senso, il passaggio stesso da un'etica convenzionale a un'etica post-convenzionale comporta che esista una

⁴¹ Ivi, pp. 72-73

⁴² Su questo aspetto del fallibilismo della ragione pratica sono significative le osservazioni fatte in GI, 234.

dinamica unitaria che sottostà alla sintesi normativa nella sua duplice dimensione morale e giuridica⁴³ e che tale sintesi possa mettere in campo diversi registri discorsivi.

Quale effetto sistematico ne risulta rispetto al rapporto valori/norme? In primo luogo non bisogna pensare che, una volta scartata la procedura neutralizzante del liberalismo politico, si debba allora sostenere che le norme si deducono direttamente dai valori. Come sostiene anche Habermas, un modello del semplice “rispecchiamento” della morale nel diritto non sarebbe in grado di cogliere i rapporti che quest’ultimo ha con la politica e con le altre forme di regolazione implicate dai sistemi sociali. Per Ferry questo deriva dal fatto che il *continuum* discorsivo che lega le due sintesi normative deve essere interpretato in termini strettamente pratici, quindi non deve avere a che fare con l’istituzione di gerarchie di valori di carattere teoretico, ma con la prassi di elezione di valori di riferimento la cui importanza dipende unicamente dall’obiettivo performativo che si vuole raggiungere con l’intesa. In questo caso l’argomentazione, senza cessare di essere un’argomentazione morale, non si irrigidisce a sostenere la preferenza teorica di un valore X o di un valore Y, o l’intrinseca superiorità dell’uno sull’altro: essa si sviluppa in modo efficace se suppone che i valori invocati abbiano *a priori* uno stesso rango di importanza⁴⁴. Se anche si arrivasse ad argomentare la superiorità teorica di un valore su un altro, le considerazioni che servirebbero a stabilire una gerarchia siffatta si troverebbero a essere logicamente troppo lontane dalle considerazioni che servono a giustificare praticamente una norma adatta ai bisogni di regolazione di una situazione concreta⁴⁵. In ogni caso Ferry ammette che l’adozione di una norma non deve presupporre la stabilizzazione di una gerarchia dei valori e questo paradossalmente potrebbe riavvicinare fortemente il *consensus par confrontation* all’*overlapping consensus* di Rawls, perché in entrambi i casi si postulerebbe una uguaglianza di principio dei valori che, seppure entrassero in gioco “nella” discussione e non “prima” della discussione come in Rawls, finirebbero per non avere ragioni per imporsi l’uno sull’altro neanche ad un livello strettamente pratico. Tuttavia, per quanto pratica e non teoretica sia la discussione, resta sempre vero che per Ferry non è possibile pensare a norme giuste che non siano anche discorsivamente giustificabili. E tale giustificabilità non può essere ritrovata soltanto in un principio di legittimità, ma deve riuscire ad argomentarsi nella sfera pubblica

⁴³ Si vede bene come in questa formulazione dell’unità tra morale e giuridico, attraverso i due momenti della sintesi normativa, la tesi di Ferry corre parallela all’elaborazione che Habermas fa della tesi della complementarietà tra morale e diritto in *Fatti e norme*. Da un punto di vista normativo secondo Habermas l’autonomia morale e l’autonomia civica sono cooriginarie e spiegabili «ricorrendo ad un sobrio principio di discorso esprimente semplicemente il senso delle esigenze post-convenzionali di fondazione», Cfr. Id., *Fatti e norme*, cit., p. 131.

⁴⁴ J.-M. Ferry, *Valeurs et norms*, cit., pp. 71-72.

⁴⁵ J.-M. Ferry, *Valeurs et norms*, cit., p. 75.

sia nella fase deliberativa dell'adozione delle norme, sia nella fase successiva quando le norme devono essere concretamente applicate ai contesti e trovare un consenso da parte dei cittadini.