



Università degli Studi di Cagliari

DOTTORATO DI RICERCA

FILOSOFIA, EPISTEMOLOGIA E STORIA DELLA CULTURA

Ciclo XXX

**Autonomia della morale ed eteronomia della politica:
la proposta *liberal* di Charles Larmore**

Settore scientifico disciplinari di afferenza

SPS/01 - Filosofia politica

Presentata da:	Claudia Atzori
Coordinatore Dottorato	Prof. Andrea Orsucci
Tutor	Prof.ssa Annamaria Loche

Esame finale anno accademico 2016 – 2017
Tesi discussa nella sessione d'esame Marzo 2018

INDICE

Introduzione	1
1. Liberalismo politico e neutralità dello Stato da <i>Patterns of Moral Complexity</i> a <i>The Morals of Modernity</i>	17
1.1. La separazione delle sfere sociali.....	17
1.2. La neutralità politica	20
1.3. La giustificazione neutrale della neutralità politica	23
1.3.1. La norma universale della conversazione razionale	25
1.3.2. La norma dell'eguale rispetto per le persone	29
1.4. I limiti della neutralità politica.....	34
1.5. La giustificazione <i>contestuale</i> dell'eguale rispetto	40
1.6. La giustizia liberale come <i>modus vivendi</i> e la priorità del giusto sul bene	45
1.7. La critica all'espressivismo liberale e romantico.....	51
1.8. Da <i>Patterns of Moral Complexity</i> a <i>Political Liberalism</i>	57
1.9. Pluralismo e disaccordo ragionevole	67
1.10. <i>The Morals of Modernity</i>	73
2. Liberalismo politico e realismo morale: la svolta normativista.....	79
2.1. Il platonismo delle ragioni	79
2.2. L'autonomia della morale	96
2.3. Il liberalismo politico	106
2.3.1. Morale e politica nel liberalismo di Larmore.....	106
2.3.2. Il liberalismo politico e la norma dell'eguale rispetto	115
2.4. Eguale rispetto per le persone, tensioni utopiche e prospettiva rawlsiana della <i>realistic utopia</i> : una proposta interpretativa	129
2.4.1. Eguale rispetto e utopia.....	129
2.4.2. Una riflessione sulle analisi di Galeotti e Darwall.....	133
2.4.3. La prospettiva naturalistica di Carter	139
2.4.4. Eguale rispetto e democrazia	143
2.5. Eguale rispetto e utopia realistica	145
3. Autonomia della morale ed eteronomia della politica in Rawls, Habermas e Pettit	151
3.1. La lettura larmoriana di <i>A Theory of Justice</i>	151
3.2. La base eteronoma della politica in Rawls e Habermas.....	159
3.2.1. Autonomia e ragionevolezza.....	159
3.2.2. Legittimità e autonomia politica	164
3.2.3. La base eteronoma della politica in Habermas	172
3.2.4. Metafisica e politica	178
3.2.5. L'ideale dell'autonomia politica di Habermas.....	182
3.2.6. Democrazia e liberalismo.....	188
3.2.7. Libertà e moralità	194
3.3. Il neorepubblicanesimo	197
Bibliografia primaria.....	211
Bibliografia secondaria	213

Introduzione

La tradizione democratica e i principi che ne modellano le istituzioni si confrontano, al giorno d'oggi, con un pluralismo identitario, religioso ed etico, che è diventato una caratteristica delle società complesse come la nostra. Nelle democrazie moderne, a una comune identità pubblica, data dalla condivisione di una stessa cittadinanza, si affiancano, infatti, identità private e visioni morali spesso in conflitto. Per la teoria politica normativa, la questione della legittimità delle istituzioni democratiche si presenta, quindi, sotto forma del problema di come sia possibile legittimare e garantire allo Stato un consenso pubblico, sondando la giustificabilità e possibilità di una convergenza sui valori politici da parte dei cittadini, nonostante il pluralismo valoriale sia diventato un carattere peculiare e non transitorio del nostro tempo.

La teoria normativa deve confrontarsi, allora, con una nuova sfida: quella dell'incertezza determinata dal generale disaccordo attorno agli ideali della vita buona, disaccordo dovuto alla presenza, all'interno di una stessa società, di dottrine comprensive, incompatibili e tuttavia ragionevoli. Per rapportarsi a ogni cambiamento storico, la politica richiede teoria e atti di immaginazione teoretica e pratica. Di fronte al diffuso disaccordo ragionevole, alimentato dalla società dei diritti e di questa presupposto, quali sono le condizioni che possono garantire stabilità politica e legittimità morale a un governo? Quali i criteri moralmente accettabili e politicamente praticabili per far fronte alle molteplici e conflittuali richieste avanzate da tutte le parti sociali e culturali? Il problema di quali siano le basi, non solo politiche, ma anche morali, dell'unità sociale nelle pluralistiche democrazie moderne, di quali siano le politiche democratiche nei confronti della differenza che contraddistingue tali società, di quale sia la riformulazione che dovrebbe oggi caratterizzare un liberalismo oramai maturo, sono alcuni dei temi distintivi del dibattito contemporaneo di filosofia politica.

Nell'ovvia consapevolezza della sua provvisorietà, attraverso il presente lavoro mi sono proposta di esaminare il contributo apportato a tale discussione da uno dei suoi protagonisti, il filosofo statunitense, di formazione liberale, Charles Larmore¹,

¹ Charles Larmore (Baltimora, 1950) è W. Duncan MacMilliam Family Professor in the Humanities e Professor of Philosophy presso la Brown University, nel Rhode Island, dal 2006. Laureatosi a Harvard nel 1972 e specializzatosi dapprima in Francia (*Ecole Normale Supérieure*) e successivamente in Germania (*Universität Münster*), ha conseguito il dottorato in filosofia presso la Yale University. È stato docente di

ricostruendone, attraverso un'analisi critica delle opere in cui si occupa maggiormente di teoria politica, la proposta *liberal*. Larmore è un filosofo della politica e della morale in piena attività, la cui originalità di pensiero è stata recepita in Italia soprattutto per quanto riguarda la riflessione sulla moralità. Il percorso di analisi che intendo proporre in questo lavoro ha la finalità di ricostruirne il pensiero politico e, in particolare, la lettura delle basi morali del liberalismo le quali, non solo costituiscono per Larmore la base eteronoma della politica, ma, a mio modo di vedere, rappresentano anche l'orizzonte teoretico di riferimento nella ricerca larmoriana delle fonti stesse della normatività.

Larmore partecipa al dibattito filosofico-politico contemporaneo soprattutto attraverso saggi e articoli che, in quanto tali, mancano di sistematicità. A questo primo problema metodologico, ne è connesso un altro: poiché Larmore è anche un teorico della morale, spesso tratta il tema politico solo indirettamente, attraverso la riflessione sulla moralità, e talvolta senza esplicitare compiutamente le connessioni tra le due sfere. Inoltre, sulla sua opera disponiamo di una bibliografia critica minima - perlopiù costituita da recensioni di opere e note critiche -, i cui modelli interpretativi consolidati concernono in particolare la prima opera sistematica, *Patterns of Moral Complexity*², ma si tratta, spesso, di elaborazioni superate, che non rendono conto del pensiero attuale del filosofo. Non potendo quindi disporre di assodati modelli critici e interpretativi, ho analizzato i contributi di Larmore secondo un approccio cronologico, sullo sfondo del dibattito contemporaneo di filosofia politica. Alla base della scelta di un tale approccio - nonostante abbia costantemente cercato di enucleare i temi speculativi emergenti nel percorso riflessivo larmoriano - vi è sia la convinzione di non poter fornire un'analisi definitiva dell'opera del filosofo sia l'esigenza di voler mettere in evidenza l'evolversi della sua riflessione. Ho pertanto cercato di tematizzare le svolte teoriche del pensiero larmoriano, anche in rapporto al dibattito filosofico-politico contemporaneo, e in particolare in relazione al cambiamento di paradigma nella filosofia politica normativa determinato dall'opera di John Rawls.

Il liberalismo politico di Larmore si propone come una "terza via" tra il liberalismo classico - e i suoi presupposti individualistici - e il comunitarismo - con le sue istanze di derivazione romantica. Grazie, infatti, al principio della separazione delle sfere sociali

filosofia alla Columbia University per circa vent'anni e ha insegnato per un decennio alla University of Chicago Law School. Le aree di interesse della sua ricerca sono principalmente quelle della filosofia morale e politica; si è occupato, tuttavia, anche di problemi legati alla natura dell'io.

² Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1987; tr. it. *Le strutture della complessità morale*, Feltrinelli, Milano 1990.

(pubblico e privato, cittadino e uomo), lo Stato può conformarsi al principio della neutralità politica, senza per questo dar vita a una società individualistica, frammentata e anomica.

Secondo Larmore, quello della neutralità politica rappresenta il principio fondamentale del liberalismo politico; tuttavia, poiché spesso i liberali vi si sono appellati facendo ricorso a qualche concezione controversa della vita buona, il filosofo ritiene che un liberalismo oramai evoluto debba emanciparsi da una giustificazione di questo tipo e giustificarsi come una dottrina politica neutrale rispetto agli ideali controversi sulla vita buona. Il liberalismo politico, essendosi sviluppato in risposta al problema del disaccordo ragionevole sul bene, deve potersi giustificare senza appellarsi agli ideali su cui vi è dissenso; deve fondarsi, quindi, su una giustificazione neutrale della neutralità politica.

Il tentativo di giustificare neutralmente la neutralità politica è l'obiettivo teoretico che Larmore si pone in *Patterns of Moral Complexity*. Egli fonda la giustificazione neutrale della neutralità politica sulla norma universale del dialogo razionale, la quale indica come conversare neutralmente in presenza di disaccordo ragionevole; tuttavia, poiché tale norma riesce a giustificare la neutralità a livello procedurale (chiarisce come proseguire la conversazione), ma non a livello morale (non spiega perché dovremmo farlo), Larmore le affianca il principio dell'eguale rispetto per le persone. L'eguale rispetto si configura come norma cardine nel "sistema" larmoriano: essa non solo caratterizza tutto il percorso speculativo del filosofo, ma determina anche la tipologia di lettura che Larmore dà dei filosofi politici contemporanei che elegge a suoi interlocutori.

Sostengo che la norma universale della conversazione razionale, se applicata al dibattito politico, può effettivamente condurre a procedure decisionali neutrali, risultando quindi neutrale da un punto di vista procedurale; tuttavia, quella norma, come lo stesso Larmore ammette, non sembra essere moralmente neutrale, poiché implica un vincolo normativo a conversare razionalmente con chi sostiene valori diversi dai nostri. Secondo la lettura che sostengo, la norma universale del dialogo razionale non riesce a giustificare neutralmente la neutralità politica ed espone il liberalismo politico di Larmore alle stesse accuse a cui questi vorrebbe invece dare risposta. Quella norma, infatti, non si pone al di sopra degli ideali controversi della persona a cui si sono appellati generalmente i liberali; al contrario, mi pare sia espressione di una certa etica liberale, piuttosto sostantiva, e dunque potenzialmente controversa. L'impressione è che Larmore riesca ad abbandonare le concezioni della persona, che ha criticato per quanto

riguarda la fondazione del liberalismo classico - come lo scetticismo, lo sperimentalismo e l'autonomia - in quanto troppo sostantive, e dunque controverse, solo al prezzo di sposare un altro ideale della persona altrettanto sostantivo. La norma del dialogo razionale o della conversazione razionale - Larmore usa entrambe le espressioni³ - nel permettere una neutralità procedurale, giustifica la neutralità politica, ma inserendosi all'interno di una concezione etica liberale, presenta, ritengo, delle implicazioni morali troppo forti per giustificare neutralmente la neutralità.

L'analisi dei testi mostra come Larmore si renda conto dell'esistenza di una tensione tra l'elemento procedurale (politico) e quello normativo (morale) nell'argomentazione a sostegno della norma universale della conversazione razionale e come, proprio per questo, abbia sentito l'esigenza di affiancarle il principio dell'eguale rispetto per le persone. Larmore si muove in un orizzonte giustificazionista: vuole infatti elaborare una giustificazione, anche morale, della neutralità politica.

L'impegno a trattare gli altri con rispetto eguale è la ragione ultima per cui si dovrebbe continuare a conversare, ritirandosi su un terreno neutro, nonostante il disaccordo. Il principio dell'eguale rispetto non è, per Larmore, controverso, e può quindi determinare la situazione neutrale in cui verrebbero elaborati i principi politici.

Di fronte all'accusa che si tratti di una base troppo debole per dar vita a principi politici essenziali, e che quindi la neutralità non possa affrontare i problemi politici fondamentali, Larmore sostiene che la neutralità non è un ideale debole perché è un principio relativo. Essa esige, infatti, non che lo Stato sia neutrale rispetto a tutte le concezioni della vita buona, ma solo rispetto a quelle controverse nella società; se vi fossero ideali di vita e della persona condivisi all'unanimità, questi potrebbero influire sull'elaborazione dei principi di governo. Tuttavia, poiché l'unanimità non è un'esperienza comune nelle nostre società, Larmore finisce con l'ammettere che vi sono effettivamente dei limiti pratici all'applicazione integrale della neutralità. Per tale motivo, laddove la neutralità renda impossibile l'elaborazione dei principi politici, sarà necessario trovare un compromesso, concepito però nello spirito della neutralità: questa deve subire la minima riduzione possibile - *least restriction* - finché non sia possibile prendere una qualche decisione. Il filosofo ritiene di aver, in questo modo, mostrato non solo che la neutralità sia giustificabile neutralmente, ma che sia anche praticabile.

La ricostruzione dell'argomentazione larmoriara che ho proposto, invece, mostra come Larmore non sia riuscito, in *Patterns of Moral Complexity*, a risolvere la

³ Nell'opera del 1987 Larmore usa «norm of rational dialogue» e «norm of rational conversation» come sinonimi.

dicotomia tra l'elemento procedurale e quello normativo della sua giustificazione neutrale della neutralità politica, proprio per il carattere sostantivo delle norme del dialogo razionale e del rispetto, che intersecano ideali controversi sul bene, come invece egli non ammette.

Ritengo che a causa di queste difficoltà, il filosofo lasci in sospeso alcuni nodi aporetici che emergono nella sua argomentazione. Innanzitutto la sua proposta si espone alle critiche antiliberali, spesso incentrate sul carattere controverso e non neutrale dei valori assunti a fondamento della neutralità. Secondariamente, una fondazione inadeguata del rispetto, come sostengo sia quella di Larmore, rende il suo liberalismo politico sprovvisto degli strumenti necessari per affrontare una sfida oggigiorno imprescindibile: il passaggio dalla *polis* alla *cosmopolis*, passaggio indispensabile se si vuole veramente prendere sul serio un'uguaglianza di rispetto che sia universale. Il liberalismo è nato in risposta al disaccordo ragionevole, ma le sue soluzioni non possono rivolgersi solamente a un contesto locale, rispetto al quale le norme del dialogo razionale e dell'eguale rispetto, essendo ampiamente condivise nelle nostre società, possono apparire neutrali, e dove comunque un pluralismo di matrice cosmopolitica sempre più diffuso rende difficile circoscrivere il disaccordo entro i confini del ragionevole. Il disaccordo ragionevole esiste anche a livello globale e diventa sempre più irragionevole in ambito locale: sulla base di queste considerazioni, ritengo che Larmore non accetti la sfida universalistica né quella iperpluralistica delle nostre società.

La fondazione larmoriana del rispetto oscilla fra due estremi: tra una fondazione metafisica e universalistica di matrice kantiana, e una legata alle capacità empiriche delle persone. Anche se Larmore finirà per prediligere il primo tipo di giustificazione, sono del parere che avrebbe dovuto sondare in modo più approfondito le basi empiriche o metafisiche del rispetto, le istanze egualitarie e i paradossi che quella norma sembra implicare. Il filosofo, tuttavia, non affronta tale questione, né scioglie la dicotomia tra l'elemento procedurale/politico e quello sostantivo/morale della sua argomentazione a sostegno della neutralità; egli, infatti, non indaga il proceduralismo e non ne esplicita la possibile o necessaria dipendenza da una base valoriale. Mi pare che, in questo modo, l'intento di elaborare una giustificazione neutrale della neutralità politica sia compromesso.

Larmore non riesce a giustificare neutralmente la neutralità politica a causa della comprensività dell'eguale rispetto, che non si pone al di sopra del disaccordo ragionevole, come invece egli pretende. La fondazione "debole" del rispetto, dal mio

punto di vista inadeguata dato il ruolo fondativo che Larmore assegna a quella norma, e che viene solamente accennata in *Patterns of Moral Complexity*, è rivendicata come scelta epistemologica nelle opere successive.

Se nel testo del 1987 la fondazione e giustificazione del rispetto eguale veniva in parte lasciata in sospeso, determinando una tensione nel quadro teoretico larmoriano fondazionalista e giustificazionista, a partire dalle opere successive, e in particolare in *The Morals of Modernity*⁴, Larmore perviene a un'epistemologia contestualistica che giustifica il non giustificare le credenze che abbiamo. Secondo tale giustificazione contestuale delle norme e del rispetto, infatti, non sono le credenze morali in sé a dover essere giustificate, ma solo gli eventuali cambiamenti di credenze.

Queste ultime sono, inoltre, contestualmente giustificabili e, quindi, possono essere vere o false, cioè obiettive, nonostante siano fondate sull'autonomia della morale e non su basi ontologiche incrollabili. Se autonomia della morale significa che le regole morali sono giustificabili senza fare appello a una qualche visione estranea alla morale, sia essa metafisica o teologica dell'esistenza umana, in quanto la morale parla per se stessa, allora l'eguale rispetto non necessita di essere giustificato.

È l'autonomia della morale che dà forza normativa all'eguale rispetto, ma questa fondazione, che viene compiutamente elaborata nel corso della riflessione di Larmore, si espone ad alcune criticità: nell'opera del 1987 tale fondazione è indiretta e debole; nella seconda fase speculativa larmoriana, essa viene invece sostenuta da una cornice teoretica ontologica che, per quanto Larmore definisca "ammorbidita", finisce con l'essere in tensione con l'epistemologia contestualistica. Infatti, a determinare diversi nodi aporetici, è il fatto che Larmore si richiami al contestualismo epistemologico, cioè a una prospettiva postmetafisica per quanto riguarda la fondazione del rispetto ma, allo stesso tempo, si appelli a una visione metafisica e platonica, ossia a una morale realista, che sarà elaborata nel corso degli anni, per spiegare le ragioni, anche morali, che guidano il nostro pensare e agire.

In *Patterns of Moral Complexity*, Larmore sostiene che la neutralità politica può essere intesa secondo la prospettiva del *modus vivendi* o secondo quella espressivistica; quest'ultima non contempla la separazione delle sfere sociali, tra pubblico e privato. La scelta, da parte del filosofo, della prima prospettiva, necessita di alcuni chiarimenti che chiamano in causa l'idea di proceduralismo sostenuta in quell'opera. In particolare, ritengo che la stessa dicotomia individuata tra l'aspetto normativo e quello procedurale

⁴ Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1996.

delle norme della conversazione razionale e dell'eguale rispetto, sia rintracciabile anche nella concezione del liberalismo come *modus vivendi*. Se, infatti, da una parte la neutralità-*modus vivendi* appare come un mero strumento cooperativo, puramente strumentale, che permette la convivenza di individui legati a concezioni del bene differenti, dall'altra, esso si configura anche come un principio che si sorregge su un'istanza morale, l'eguale rispetto appunto. Ho cercato di chiarire l'originalità della giustificazione larmoriana della neutralità come *modus vivendi* utilizzando la classificazione delle tipologie di giustizia procedurale pura elaborata da Valeria Ottonelli⁵. Secondo la mia interpretazione, nella posizione di Larmore, a causa di un'indagine sul rapporto tra procedura e sostanza data per scontata piuttosto che adeguatamente esplicitata, vi sono alcuni elementi, non sempre coerenti e univoci, del costruttivismo e del proceduralismo degli ideali che Ottonelli categorizza nella sua tassonomia.

Sono del parere che con il saggio *Political Liberalism*⁶ del 1990, Larmore abbia cercato di superare la tensione tra l'elemento politico/procedurale e morale/normativo che ho individuato nella giustificazione della neutralità politica. Egli, infatti, vi sostiene che la neutralità-*modus vivendi* esprime una concezione morale, seppur minimale: un cambiamento importante rispetto a quando teorizzava che l'adesione alle due norme non avrebbe implicato la condivisione di una qualche idea del bene. Tuttavia, Larmore parla ancora di procedura senza mostrare l'impossibilità di un'ideale procedurale che non incorpori anche una qualche sostantività; ritengo che una tale indagine sarebbe stata un prerequisito indispensabile per la difesa di un proceduralismo definito neutrale pur essendo fondato su un principio morale.

La mia analisi, quindi, sottolinea che proprio per il permanere di queste criticità, Larmore ridimensiona le finalità del suo liberalismo: infatti, in *Political Liberalism*, vi è una giustificazione che vuole solo essere meno controversa di quelle prodotte dagli ideali kantiani e milliani dell'autonomia e dell'individualismo; non si parla più di una giustificazione neutrale della neutralità politica. Secondo il filosofo, poiché la norma dell'eguale rispetto si pone al di sopra della disputa tra il liberalismo espressivista e il comunitarismo, tra individualismo e tradizione, è in grado di fondare la neutralità politica. Mi pare tuttavia evidente che il compito della teoria liberale sia ridimensionato

⁵ V. Ottonelli, *I principi procedurali della democrazia*, il Mulino, Bologna 2012.

⁶ Ch. Larmore, *Political Liberalism*, «Political Theory», v. 18, n. 3, 1990, pp. 339-360 (anche in Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, cit., pp. 121-151); tr. it. *Liberalismo politico*, in A. Ferrara, (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori riuniti, Roma 1992, pp. 162-194, p. 185.

rispetto all'iniziale tentativo di fornire una giustificazione neutrale della neutralità politica.

La proposta *liberal* di Larmore si pone tra due estremi: uno è rappresentato dalle concezioni liberali che, come quella kantiana e milliana, fondano la neutralità su ideali individualistici comprensivi; l'altro è costituito dai tentativi di giustificare la neutralità a partire da considerazioni meramente strategiche. Larmore giustifica, invece, la neutralità liberale sulla base di una morale minimale che incorpora le norme del dialogo razionale e del rispetto, queste rappresentano un elemento centrale del pensiero occidentale e sono largamente condivise nelle nostre società. Si tratta quindi una giustificazione contestuale delle norme, fondata sulla tradizione. Le norme del dialogo razionale e del rispetto uguale non avrebbero forza se fossero estranee al nostro patrimonio morale; esse possono far presa su individui che già si ritengono un popolo, che hanno una vita in comune prima di volerla governare secondo principi politici liberali. Questo significa che la proposta di Larmore è applicabile solo nel caso ideale in cui in una società tutti accettano le norme del dialogo e del rispetto. Tale circolarità comunque, secondo il filosofo, non indebolisce la sua argomentazione, perché le due norme fanno parte del nostro patrimonio morale e poiché, come scrive in uno degli ultimi lavori pubblicati, mostrando una certa delusione democratica, il liberalismo non è in realtà nato per affrontare i problemi globali del nostro tempo. Io sono invece del parere che un liberalismo ormai maturo debba confrontarsi con il pluralismo radicale, e che solo in questo modo il rispetto possa rivendicare la pretesa di un'uguaglianza universale. Infatti, se l'eguale rispetto garantisce il diritto alla differenza esclusivamente nelle nostre società, l'impressione è che il rispetto eguale per tutte le persone sia un principio puramente formale.

Larmore complica la sua argomentazione e il contestualismo epistemologico, sostenendo, nel saggio del 1990, che le due norme del dialogo e del rispetto sono corrette e valide, e non semplicemente norme che i cittadini di un ordinamento liberale ritengono essere corrette e valide; esse non si reggono infatti sull'accordo e sul consenso. Ho argomentato come questa posizione strida non solo con la proposta di un liberalismo politico, ma anche con l'adesione alla neutralità come *modus vivendi*. Larmore non coglie tale incongruenza poiché difende una giustificazione epistemologica che sostiene di fondare su una nozione debole di verità, intesa come accettabilità razionale: quelle norme sono vere poiché dovremmo razionalmente accettarle, perché ci sono buone ragioni per farlo. Trattandosi di una nozione debole di verità, non ci sarebbe conflitto con la giustificazione contestuale delle norme. Non mi è

chiaro come una nozione debole di verità possa coerentemente inserirsi in un quadro teorico nel quale le norme del dialogo e del rispetto non sono scelte sulla base del consenso e dell'accordo dei cittadini. Se quelle norme stanno alla base dell'accordo, e non ne sono invece il risultato, il rapporto tra contestualismo e verità, teorizzato da Larmore, non regge, in quanto non è chiaro se la verità larmoriana sia una verità ontologica o epistemica.

È soprattutto in *The Morals of Modernity* che emerge la strettissima connessione tra politica e morale in Larmore, connessione che ha segnato in modo costante, fino ad oggi, la produzione del filosofo. In questo testo sono rintracciabili alcuni elementi che preparano la svolta normativista di Larmore, a partire dalla quale ritengo lecito parlare di una prima e di una seconda fase della sua riflessione. Il filosofo, infatti, viene progressivamente emancipandosi dalle istanze costruttivistiche, per abbracciare un certo platonismo, definito "platonismo delle ragioni", secondo cui il mondo deve essere concepito come includente una dimensione normativa, la quale costituisce una terza dimensione ontologica del mondo, le cui ragioni, anche morali, sono per noi oggetto di scoperta. Larmore perviene, in questo modo, a un realismo morale la cui connessione con l'epistemologia contestualistica è, a mio parere, ambigua.

Sono due, infatti, le idee nodali che emergono in *Les pratiques du moi, Débat sur l'Étique, The Autonomy of Morality e Dare ragioni*⁷. All'autonomia dell'etica, per cui alla moralità viene riconosciuta un'autorità che parla per se stessa, Larmore affianca ora il platonismo delle ragioni, secondo cui il mondo non è neutrale da un punto di vista valoriale, ma contiene delle ragioni per pensare e agire che scopriamo e non costruiamo noi stessi.

L'adesione all'orizzonte teorico dell'autonomia dell'etica sta alla base del rifiuto, da parte del filosofo, sia della morale intesa come mutuo sistema di cooperazione fondato sul vantaggio reciproco, sia dell'etica dell'autonomia di matrice kantiana. La morale non può essere giustificata a partire da un punto di vista strumentale, esterno alla morale stessa, né deriva dalla libertà degli individui di trascendere la propria storia e appartenenza, così da conformarsi a regole di condotta che loro stessi si sono dati. Il principio dell'eguale rispetto non è inquadrabile all'interno di una morale cooperativa del vantaggio reciproco, né è frutto, secondo un approccio costruttivista, dell'autonomia

⁷ Ch. Larmore, *Les pratiques du moi*, Presses Universitaires de France, Paris 2004 (Grand Prix de l'Académie française 2004); tr. it. *Pratiche dell'io*, Meltemi, Roma 2006; Ch. Larmore, et A. Renaut, *Débat sur l'Étique, Idéalisme ou réalisme*, Grasset, Paris, 2004; tr. it. *Dibattito sull'etica. Idealismo o realismo*, Meltemi, Roma 2004; Id., *The Autonomy of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 2008; Id, *Dare ragioni. Il soggetto, l'etica, la politica*, Rosenberg & Sellier, Torino 2008.

degli individui. La morale parla per se stessa: non sono quindi elementi esterni alla morale stessa a condurci a essa.

Secondo il platonismo delle ragioni, nel mondo vi sono entità intrinsecamente normative, le ragioni, di cui non siamo autori ma scopritori. Il non cognitivismo morale, con la sua pretesa di essere postmetafisico, non riesce a dar conto della normatività nel suo complesso, come invece, sarebbe il grado di fare il modello normativista della mente, proposto da Larmore, secondo cui l'impegno del soggetto verso le ragioni che sono nel mondo non è il risultato dell'autonomia individuale: le credenze non sono, infatti, il frutto di decisioni arbitrarie, ma, al contrario, rappresentano le ragioni che guidano la nostra volontà nel pensiero e nell'azione.

La svolta normativista investe anche la riflessione sul soggetto, il quale ha un rapporto con se stesso primariamente pratico e non cognitivo, e quella sulla libertà. È lecito, quindi, chiedersi quale spazio rimanga per la libertà in un sistema, come quello larmoriano, in cui essa si realizza solamente nel rispondere a ragioni che sono nel mondo e che non abbiamo posto noi stessi.

La svolta realista rappresenta un passaggio fondamentale, a mio parere, anche perché segna il superamento, da parte di Larmore, di alcune istanze comunitariste. Infatti, in Larmore, non vi è più la mera adesione a un'etica neoromantica dell'appartenenza, ma la prospettiva di una vera e propria ontologia morale. Per quanto definita "debole", in quanto aperta al fallibilismo e alla storia, l'ontologia larmoriana ha, tuttavia, la pretesa di essere universale. Per il filosofo non sembra esservi contraddizione, quindi, tra un liberalismo ontologicamente fondato e un liberalismo che non si voglia giustificare sulla base di dottrine comprensive della vita buona; tuttavia, dal mio punto di vista, un liberalismo che presuppone un'ontologia morale difficilmente può non dirsi comprensivo.

Attraverso i temi metafisici dell'autonomia della morale e del platonismo delle ragioni, Larmore ritiene compiuta la sua critica allo strumentalismo, al kantismo e al naturalismo.

L'aver messo in evidenza i nervi scoperti del costruttivismo morale, la teorizzazione della storicità della ragione e delle ragioni, la ricerca di una più approfondita analisi delle basi etiche e meta-etiche del liberalismo finalizzata a rafforzarlo e a esplorare le fonti della normatività, l'analisi teorica del rispetto e del dialogo come strumenti privilegiati per una convivenza pacifica nonostante il disaccordo sul bene, la distinzione delle nozioni di pluralismo/disaccordo ragionevole e ragionevole/razionale, sono proposte che reputo sicuramente interessanti. Per quanto siano degne di attenzione,

tuttavia, esse si inseriscono in una cornice normativista che mi pare un po' troppo onerosa per l'intera costruzione larmoriana. Infatti, nel pretenderne una validità universale, Larmore carica eccessivamente l'oggettività dell'etica; inoltre, la normatività del mondo che vuole portare alla luce finisce col presupporre un carico ontologico troppo forte, sia per le sue implicazioni comprensive, sia perché rasenta una deriva ontica.

Su tale sfondo metafisico, per quanto il rapporto con la politica non sia adeguatamente esplicitato, Larmore elabora la sua proposta *liberal*. Il principio cardine e fondativo del liberalismo politico larmoriano è la norma dell'eguale rispetto per le persone. Individuo nel ragionamento del filosofo relativo alla teorizzazione di quella norma, un problema di inadeguatezza e circolarità e sostengo che alcune ambiguità teoretiche finiscano col ridimensionare le finalità del liberalismo politico larmoriano.

L'intento del filosofo è ancora, in continuità con quanto si prefiggeva di fare nelle prime opere, quello di giustificare i principi politici liberali senza appellarsi, contrariamente alle formulazioni del liberalismo classico, all'individualismo comprensivo. Il liberalismo contemporaneo non può legarsi teoreticamente a un'etica individualistica che lo renderebbe una teoria perfezionistica. Infatti, coloro che non condividono un'etica individualistica, non potrebbero riconoscere i propri impegni nei confronti dei principi di una società liberale e ne rimarrebbero fondamentalmente esclusi.

L'alternativa proposta da Larmore è quella di una riformulazione del liberalismo come filosofia politica che non faccia riferimento a un'etica individualistica comprensiva, quindi controversa, pur fondandosi su solide basi morali. Tali basi sono costituite da un principio morale fondamentale, più profondo dell'etica individualistica ma meno controverso: l'eguale rispetto per le persone. Tale norma ha la funzione di determinare i principi costituzionali, lasciando in pregiudicato le decisioni specifiche che saranno prese a maggioranza, ma finisce con l'essere garantita in via controfattuale, attraverso una clausola, con cui Larmore sostiene che i principi politici giusti sono quelli che le persone avrebbero ragione di accettare, se fossero impegnate, in via controfattuale appunto, a fondare la vita politica su principi razionalmente accettabili da tutti.

L'eguale rispetto rappresenta la base morale del principio liberale di legittimità, legame che Rawls non avrebbe adeguatamente indagato, poiché solo il rispetto, e non la ragionevolezza, può spiegare il carattere normativo del consenso, ossia il fatto che i cittadini cerchino equi termini di cooperazione. Il rispetto eguale, allora, costituisce il

test della giustificazione etica delle istituzioni democratiche; tuttavia, nel ragionamento di Larmore sono rintracciabili alcuni nodi aporetici che indeboliscono la sua teoria.

Innanzitutto, nella definizione del principio del rispetto la clausola implica il rispetto ma non lo giustifica, poiché è la clausola che andrebbe dimostrata; Larmore presuppone ciò che andrebbe dimostrato, e cioè l'esistenza di una diffusa cultura liberale che includa quella norma. Larmore è interessato a costruire una cornice concettuale di riferimento per una società liberale, ma sulla base di alcuni aspetti della sua riflessione, l'idea che si ricava è che egli non riesca a fondare tale società se non presupponendo una preesistente comunità. Il ragionamento di Larmore mi pare, quindi, a tratti paradossale. La teorizzazione dell'eguale rispetto, di conseguenza, non riesce ad affrontare la questione dell'iperpluralismo dello spazio politico; Larmore parte da premesse universalistiche: il rispetto e i principi liberali hanno una validità universale, ma non trae da queste premesse pretese ugualmente universalistiche per il suo liberalismo. Egli arriva, invece, a un esito scettico circa la possibilità di una globalizzazione della prospettiva liberale e di una teoria della giustizia transnazionale. Inoltre, non è chiaro come la visione metafisica di Larmore - il platonismo delle ragioni - che sta alla base del suo realismo morale, si estenda alla sfera politica. Il modo in cui ontologia morale e giustificazione contestuale delle norme si rapportano, per fondare il liberalismo politico, rimane ambiguo.

Larmore propone un concetto storicizzato di ragione, il quale implica la possibilità di una conoscenza morale intesa come apprendimento della verità, processo in cui le tradizioni rivestirebbero un ruolo di addestramento fondamentale. In questo quadro, il riferimento a una terza dimensione ontologica del mondo rende la teoria di Larmore teoreticamente debole, per quanto la sua ontologia "ammorbidita" sia basata sulle contingenze storiche. Il platonismo delle ragioni, infatti, rappresenta una posizione sostantiva molto forte e non è chiaro il rapporto tra contestualismo e metafisica come fonti della moralità. Larmore è passato da un proceduralismo, vicino al costruttivismo, a un quadro teoretico metafisico e platonico in cui la norma del rispetto è presentata come corretta e valida, non perché frutto di un accordo fra i cittadini, bensì in quanto principio che guida i cittadini nella ricerca di un accordo e del consenso. In questa fase argomentativa, individuo il problema di trovare una coerenza nel rigettare la metafisica, relativamente al contestualismo, e il fondarsi su di essa, per quanto concerne l'autonomia della morale e il platonismo delle ragioni. Larmore non spiega il rapporto tra l'oggettività delle norme, storica, e che deriva da questa base metafisica, e la molteplicità delle sue formulazioni, per cui esse sono un prodotto delle contingenze

storiche. Il filosofo cerca una terza via tra l'assolutismo e il relativismo della verità, ma non sembra trovare un equilibrio tra il realismo e la molteplice formulazione delle norme.

L'indagine di Larmore delle fonti della normatività, il tentativo di riservare alla norma dell'eguale rispetto un ruolo centrale nella giustificazione dei regimi democratici e di chiarire i presupposti etici del liberalismo sulla base di quel principio, costituiscono indubbiamente un contributo importante alla teorizzazione del liberalismo politico nel dibattito post rawlsiano.

In una prima fase speculativa, Larmore giustifica il rispetto su base empirica, a partire dall'abilità degli individui di costruirsi coerentemente delle credenze all'interno della loro prospettiva, e di pensare e agire sulla base di ragioni. In una seconda fase teorica, invece, egli lega il rispetto a un'ontologia morale che, dal mio punto di vista, rende quella norma assimilabile a una dottrina comprensiva. Data l'inadeguatezza della giustificazione del rispetto su base metafisica e l'ambiguità del rapporto tra quest'ultima e il richiamo a un'epistemologia contestualistica, ho ritenuto teoreticamente utile indagare un'alternativa fondazione su base empirica del rispetto uguale, a partire dall'analisi di possibili tensioni utopiche, intrinseche a quel principio.

L'eguale rispetto appare, infatti, come un concetto opaco, di cui non sempre si coglie adeguatamente il significato, sia per il suo essere costantemente disatteso sul piano pratico, sia per la controversia teorica che investe la questione della sua definizione, giustificazione e fondazione, tanto da apparire come un assunto implicito della teoria liberaldemocratica, piuttosto che come un suo elemento compiutamente indagato. Mi pare che l'eguale rispetto incarni il linguaggio paradossale dell'utopia, essendo animato da una contraddizione interna per cui la sua pretesa universalità si accompagna a una difficoltà di attuazione altrettanto generale. Mi sono quindi interrogata sui limiti teorici e pratici di tale principio, sulle tensioni utopiche che possono permettere di ripensare quel concetto attraverso la categoria dell'utopia. A partire dalle riflessioni di alcuni studiosi contemporanei, e in via del tutto provvisoria, avanzo la tesi che vi sono delle tensioni utopiche nel principio dell'eguale rispetto per le persone. Tuttavia, pur essendo pervenuta, relativamente quel principio, a esiti non utopici, ho cercato di mostrare come l'analisi del rispetto eguale, nelle sue tensioni utopiche, possa avere anche una funzione positiva: quella di indicare una via per collegare teoria ideale e non ideale, passato e futuro, secondo la prospettiva della *realistic utopia* di Rawls. Sono del parere che questa lettura sia coerente con l'idea larmoriana di progresso morale e sia più fedele a un liberalismo politico che voglia essere il meno controverso possibile. In

relazione alla normatività, l'utopia può, infatti, cambiare natura e linguaggio ed essere uno strumento ancora utile per la filosofia politica, per valutare lo scarto tra la perfezione democratica e i suoi inadempiti progetti, come concetto-limite, per scandagliare le estreme possibilità politiche praticabili e come idea regolativa che ci proietta in una possibilità di attuazione, in quanto categoria del possibile.

La storia ci pone di fronte al disaccordo ragionevole, la cui soluzione poggia su assunti morali che delineano le condizioni di giustizia e che rappresentano la base eteronoma della democrazia. Mentre i principi politici sono giustificati sulla base dell'accordo ragionevole, l'eguale rispetto ha una validità più profonda perché è ciò che ci guida verso l'accordo ragionevole e il consenso. Il principio del rispetto allora, non essendo espressione della volontà collettiva, ma configurandosi, al contrario, come la norma che conferisce autorità e valore normativo alla volontà democratica dei cittadini, rappresenta la base eteronoma della politica. Per completare il quadro della proposta *liberal* di Larmore, e mostrare come lo sfondo metafisico del suo liberalismo sia strettamente interconnesso con la sfera politica, più di quanto Larmore non ammetta, illustro la lettura che Larmore dà dei principali filosofi contemporanei che riconosce come suoi interlocutori: Rawls, Habermas e Pettit. È infatti la teorizzazione di una base eteronoma della politica che conduce Larmore a individuare un'eteronomia della politica anche in questi filosofi: Rawls e Habermas avrebbero dovuto indagare maggiormente ed esplicitare le basi metaetiche e morali del liberalismo, mentre Pettit avrebbe dovuto riconoscere che il cuore teoretico della nozione della libertà come non dominio è la norma dell'eguale rispetto per le persone.

Poiché credo che la prova di analisi di Larmore, come tentativo di rafforzare la prospettiva liberale esplicitandone il sostrato etico, rappresenti un importante contributo nel dibattito *liberal*, ritengo che, per quanto si possa essere in disaccordo con gli esiti della sua speculazione, nonostante siano evidenti le criticità di questa sua proposta - tanto originale comunque da non poter essere racchiusa all'interno di categorie di scuola - la ricerca delle basi etiche e meta-etiche del liberalismo e il tentativo di porre al centro del nostro universo politico una norma come quella dell'eguale rispetto per le persone, siano sforzi cui riconoscere valore. Il rispetto eguale ha il fine di garantire il diritto alla differenza, di renderci cittadini altruisti, di assicurare allo Stato una stabilità morale e in ciò risiedono alcuni degli elementi più interessanti e suggestivi del liberalismo larmoriano.

Il liberalismo, per potersi reggere teoreticamente, ha bisogno di fondamenti. Chiedersi se tali fondamenti avrebbero necessariamente dovuto chiamare in causa una

base ontologica e platonica appare una domanda scontata, così come la relativa risposta; permangono sicuramente dei dubbi in proposito. Occorre comunque puntualizzare che questi fondamenti, coerentemente con una filosofia che secondo Larmore non potrà mai trovare pace, in quanto ogni teoria si accompagna sempre a nuovi interrogativi, saranno necessariamente esposti al dubbio. È per questo motivo che la proposta *liberal* di Larmore si inserisce in un dibattito aperto e suscettibile di ulteriori approfondimenti e sviluppi, secondo quell'adagio metodologico che il filosofo fa suo, la cosiddetta "legge di conservazione dell'imbarazzo", per cui bisogna ammettere che anche le migliori soluzioni filosofiche possono essere contestabili, a seconda dei punti di vista a partire dai quali le si analizza.

Se alcuni aspetti della proposta larmoriana possono, e probabilmente devono, essere rifiutati, in un tempo in cui la crisi delle nostre democrazie è anche una crisi, non solo delle sue regole e istituzioni, ma anche delle sue basi morali e dei legami etici tra i cittadini, sono dell'idea che la filosofia di Charles Larmore, nel porre in primo piano problemi di grande attualità come quello dell'autoreferenzialità della politica e della bancarotta valoriale delle nostre società e come tentativo di darne una lettura, prerequisito indispensabile per l'individuazione di ogni possibile soluzione, meriti comunque la nostra attenzione e considerazione.

1. Liberalismo politico e neutralità dello Stato da *Patterns of Moral Complexity* a *The Morals of Modernity*

1.1. La separazione delle sfere sociali

Fin dalle pagine iniziali della sua prima opera sistematica, *Patterns of Moral Complexity*¹, Charles Larmore scrive che «il principio basilare del liberalismo asserisce che lo Stato dovrebbe rimanere neutrale rispetto a ideali della vita buona che siano oggetto di disputa e di controversia» (PMC, p. 10). Larmore dimostra quindi di aderire al principio che, nel liberalismo contemporaneo, viene formulato nei termini di una priorità del giusto sul bene e che è stato fortemente criticato dai *communitarians*². Coloro che si sono opposti al liberalismo hanno, infatti, messo in discussione proprio il principio della neutralità politica³, ritenendo inverosimile la possibilità che individui, situati entro determinati ideali di vita e convinzioni morali, potessero condividere l'idea di uno Stato neutrale rispetto a essi.

All'accusa antiliberalista, secondo cui l'adesione al principio della neutralità politica comporterebbe la perdita, da parte di una comunità, della propria identità, Larmore risponde sostenendo, invece, la possibilità di scindere pubblico e privato, ideali politici e personali, Stato e società civile: il pubblico, infatti, riguarda la sfera politica ed è possibile che in tale area si possa astrarre da quegli stessi ideali che in altri ambiti della

¹ Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, cit., d'ora in avanti si farà riferimento al testo con la sigla PMC seguita dal numero di pagina in traduzione italiana; i riferimenti all'originale inglese verranno specificati quando necessario.

² M. J. Sandel, nelle pagine iniziali di *Liberalism and the Limits of Justice*, nel rifiutare quella priorità, esprime efficacemente i caratteri di tale principio: «Il liberalismo di cui mi occupo è la versione del liberalismo dominante nella filosofia morale, giuridica e politica del momento: un liberalismo nel quale le nozioni di giustizia, di equità, e dei diritti individuali svolgono un ruolo centrale, e che, per i suoi fondamenti filosofici, deve molto a Kant. In quanto etica che afferma la priorità del diritto sul bene [...] potrebbe essere descritto più precisamente come "liberalismo deontologico" [...]. Il "liberalismo deontologico" è soprattutto una teoria della giustizia e, in modo particolare, del primato della giustizia sugli ideali morali e politici. La sua tesi centrale può essere definita come segue: la società, essendo composta da una pluralità di persone, ciascuna con propri fini, interessi e concezioni del bene, è meglio ordinata quando è governata da principi che *di per sé* non presuppongono alcuna particolare concezione del bene; ciò che giustifica soprattutto questi principi normativi [...] è [...] che siano conformi al concetto di *diritto*, una categoria morale data che precede il bene ed è indipendente da esso». Cfr. M. J. Sandel, *Liberalism and The Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; tr. it. *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 11.

³ Il termine neutralità si riferisce al principio liberale secondo cui lo Stato, nel rispetto della priorità del giusto sul bene, dovrebbe mantenersi neutrale rispetto alle varie concezioni del bene condivise dai cittadini.

vita umana rivestono la massima importanza⁴. Dal punto di vista di Larmore, la critica comunitarista si fonda sull'idea preconcepita secondo cui o una società si caratterizza per la stessa visione del bene, oppure è destinata a perdere la propria identità, divenendo individualistica e atomistica. Nella prospettiva larmoriana, al contrario, una società non può essere retta da una teoria politica fondata su una dottrina morale onnicomprensiva⁵, dovrebbe bensì reggersi sull'idea della separazione delle sfere sociali, conformemente a un liberalismo che sia politico, un liberalismo inteso come dottrina prettamente politica e non come una teoria generale sull'uomo (Ivi, pp. 10 - 11).

Tuttavia, Larmore ritiene che a partire dalle teorizzazioni kantiane e milliane fino ai nostri giorni, il pensiero liberale sia stato espressione di una teoria morale onnicomprensiva, in quanto perlopiù giustificato sulla base di ideali sostanziali della persona. Kant e Mill non compresero il valore della separazione delle sfere sociali, come invece ebbero il merito di fare Bodin e Locke⁶. Riallacciandosi quindi alla tradizione liberale soprattutto attraverso questi ultimi filosofi, Larmore ne riprende due idee fondamentali: la concezione pluralistica, per cui esistono diversi ideali della vita buona di pari valore, e la necessità della tolleranza, dato il probabile disaccordo ragionevole delle persone riguardo all'idea del bene (Ivi, p. 13)⁷. Il grande merito che

⁴ Larmore risponde alla critica comunitarista sostenendo che raramente delle concezioni comuni della vita buona possono estendersi a una società moderna nella sua interezza, ma ciò non significa che tale società sia frammentata: «Si possono tenere distinte le esigenze di un'area della vita sociale [...] da quelle dell'ordinamento politico, cosicché [...] le credenze e le attività più caratteristiche di ciascuna area non esprimeranno uno scopo comune. Alle complesse e differenziate società dell'epoca moderna non si addice né il termine "organicità", né "frammentazione"» (PMC, p. 114), «Se persino ai liberali è capitato di fraintendere la motivazione fondamentale della loro tradizione, vuol dire che non dev'essere tanto facile accettare pienamente la visione liberale secondo cui le sfere della vita sociale sono separate. A tal proposito, gli ostacoli principali sono stati il modello organicistico di società e, a un livello più filosofico, una concezione monistica eccessivamente semplificata della ragione pratica. Il liberalismo, nella sua versione corretta, esemplifica una dimensione nella quale occorre rifiutare l'unità della ragione pratica; bisogna riconoscere che tale ragione comprende numerose *specializzazioni*, ciascuna delle quali è relativa a un dominio» (Ivi, p. 146).

⁵ Sul concetto di dottrina morale onnicomprensiva si veda J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993; tr. it. *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino 1994, pp. 65 sgg., d'ora in avanti citato con la sigla PLR seguita dal numero di pagina in edizione italiana. Com'è noto, le dottrine comprensive o onnicomprensive (*comprehensive doctrines*) sono quelle che comprendono o includono un insieme di valori religiosi, filosofici, morali che si applicano a tutti gli aspetti della vita; esprimono ideali sostanziali della vita buona e comportano l'assunzione di un impegno generale nei confronti di una forma di vita determinata, comprendente fini, significati e attività specifici.

⁶ Larmore fa principalmente riferimento a: J. Bodin, *Les six livres de la République*, (1576); tr. it. *I sei libri dello Stato*, UTET, Torino 1964-1997; J. Locke, *A Letter Concerning Toleration*, (1689); tr. it. *Lettera sulla tolleranza*, La Nuova Italia, Firenze 1969; Id., *The Second Treatise of Government*, in *Two Treatises of Government*, (1690); tr. it. *Due trattati sul governo*, UTET, Torino 1982; Id., *The Reasonableness of Christianity*, (1696); tr. it., *La ragionevolezza del cristianesimo*, La Nuova Italia, Firenze 1976.

⁷ «Oltre un secolo di guerra civile per motivi religiosi persuase pensatori del Seicento come Locke (così come aveva persuaso quelli del Cinquecento, come Bodin) a sostenere con forza due idee [...]. Una era la convinzione *pluralistica* secondo la quale esistono molte concezioni diverse della vita buona, ciascuna

Larmore riconosce a Bodin e Locke è quello di essere stati «tra i primi [...] a mettere in discussione l'assioma secondo il quale la ragione propende per sua natura verso soluzioni uniche e unanimità di opinioni, mentre la differenza e il dissenso sono segni del fallimento della ragione» (Ivi, pp. 13-14). La guerra civile aveva, infatti, fatto maturare in Bodin e Locke la convinzione che le persone ragionevoli sono naturalmente destinate a dissentire sul significato religioso della vita e che, di conseguenza, lo Stato dovrebbe fondarsi su principi indipendenti dagli ideali religiosi, che potrebbero comunque rimanere importanti in altre sfere della vita.

Anche per Larmore il disaccordo ragionevole tra gli individui non è il segnale di una crisi dell'attività razionale, poiché la ragione non può condurre naturalmente a soluzioni uniche⁸. Il legame con la tradizione liberale, e in particolare con le teorie moderne della tolleranza religiosa, viene in tal modo stabilito sulla base del principio della distinzione delle sfere sociali⁹. Questa è la ragione per cui nella prospettiva *liberal* di Larmore il

delle quali ha valore indipendentemente dalle altre e addirittura ha lo stesso valore di tutte le altre. La seconda idea riguarda la necessità di *essere tolleranti*, giacché è probabile che persone ragionevoli non siano d'accordo su quali elementi costituiscano una vita buona» (PMC, p. 13).

⁸ Larmore dichiara il suo debito rispetto a Th. Paine, *Rights of Man*, (1791-92); tr. it. *I diritti dell'uomo*, Editori Riuniti, Roma 1978, p. 334: «Non esistono, credo, due uomini che riflettano e pensino allo stesso modo sulle cosiddette questioni dottrinali. Solo coloro che non pensano sembrano andare d'accordo» (PMC, p. 171n). Infatti, seguendo Paine, Larmore scrive: «Quanto meno i nostri pensieri seguono ideologicamente sempre la stessa strada e quanto più liberamente esercitiamo le nostre capacità e coltiviamo la nostra individualità, tanto più varie e divergenti saranno le nostre concezioni della vita buona. Una maggiore libertà vuol dire una maggiore varietà, un più profondo riconoscimento del pluralismo e un più forte bisogno di tolleranza» (Ivi, p. 129).

⁹ Larmore descrive il rapporto di interconnessione tra liberalismo e tolleranza, ma in questa fase speculativa non lo approfondisce. Una società liberale e pluralista è, dal punto di vista Larmore, per sua natura tollerante; tuttavia, egli non si sofferma sul fatto che in una società pluralista la tolleranza sembra appropriata in realtà proprio per ciò che sembra intollerabile: la tolleranza, infatti, può essere considerata anche come un criterio che indica ciò che è degno di disapprovazione, il quale, per ciò stesso, non dovrebbe essere tollerato. Su questo paradosso si veda D. D. Raphael, *The Intolerable*, in *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspective*, S. Mendus (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 137-153, in particolare p. 142. A. Verza (*La neutralità impossibile. Uno studio sulle teorie liberali contemporanee* Giuffrè, Milano 2000, p. 49) evidenzia una forte tensione teorica nel rapporto tra liberalismo neutrale e tolleranza liberale: «Uno stato che si presenta come neutrale, è uno stato le cui promesse di apertura nei confronti dei gruppi culturali minoritari vanno ben oltre quanto può essere concesso attraverso la sola tolleranza [...]. Come si spiega allora il permanere, nelle teorizzazioni della neutralità liberale, di un nucleo di "concezioni del bene" rispetto alle quali ci si continua a rapportare in termini di tolleranza - e non, dunque, di neutralità? Il relegare alcune "concezioni del bene" all'appello alla sola [...] tolleranza - all'interno di un regime liberale che si pregia della propria neutralità - equivale inevitabilmente all'affermare che tali "concezioni del bene", per via del loro contenuto, non sono degne di uguale considerazione e rispetto». La conclusione di Verza è che la tolleranza non possa essere giustificata in base al principio di neutralità liberale, ma solamente nella prospettiva di una politica perfezionistica (Ivi, p. 50) e che la neutralità liberale, anziché essere considerata un principio meta-morale, dovrebbe essere intesa «come uno dei valori etici sostenuti da una "concezione del bene"» liberale» (Ivi, p. 92); «Diversamente dalla tolleranza [...], che presuppone un atteggiamento morale di disapprovazione verso il comportamento tollerato, la neutralità si qualifica per la pretesa di evitare il conflitto senza appoggiare, nemmeno indirettamente, nessuna delle posizioni etiche in gioco. Mentre la tolleranza implica che vi sia, in capo al soggetto che tollera, una posizione morale di partenza che fornisca una ragione per disapprovare un certo comportamento (bilanciata però a sua volta da una ragione morale di maggior peso e d'altro livello in favore della tolleranza), la neutralità non è, teoricamente, nemmeno

valore primario della filosofia politica di Locke non deriva tanto dalla tesi sui diritti naturali, quanto dal metodo di astrazione dai valori religiosi in conflitto, il quale «fornisce la base sulla quale dovremmo intendere l'estensione della tolleranza e del pluralismo oltre alla sfera religiosa, che è la questione che interessa il liberalismo moderno» (Ivi, p.14)¹⁰.

Vi è un ulteriore elemento che, dal punto di vista di Larmore, spinge nella direzione di una rivalutazione dei primi liberali: evitare l'errore in cui sono incorsi i teorici post-lockeani del liberalismo, ossia fondare la neutralità politica su ideali della persona controversi. Il liberalismo, come tentativo di rispondere alle questioni conflittuali determinate dalla presenza nelle nostre società di una molteplicità di ideali della vita buona, deve infatti elaborare, se vuole essere coerente con se stesso, una giustificazione della neutralità politica che sia essa stessa neutrale, indipendente cioè dalle concezioni controverse sul bene e sulla prosperità umana. Una teoria liberale matura deve essere in grado di proporre una tale giustificazione, ma non potrà farlo finché non si emanciperà da ideali controversi della persona e del bene (*Ibidem*).

1.2. La neutralità politica

The central ideal of the modern liberal state [...], the distinctive liberal notion is that of the neutrality of the state. (PMC, ed. or. p. 42)

Storicamente, il principio di neutralità si è sviluppato in risposta alla varietà delle concezioni del bene e al disaccordo ragionevole attorno agli ideali della vita buona; la caratteristica distintiva della società moderna è, infatti, la convinzione che «una vita

compatibile con una posizione morale di partenza» (Ivi, p. VII). Sarebbe proprio questa connotazione “al negativo” a spingere i liberali a ricorrere alla neutralità per gestire il pluralismo etico (Ivi, p. VIII). Si ricordi, in proposito, anche la nota critica alla tolleranza liberale di M. J. Sandel, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1996, pp. 19-20: «Minimalist liberalism [il liberalismo che separa pubblico e privato, cittadino e uomo] wants to separate the case for toleration from any judgment about the moral worth of the practices being tolerated. But this separation is not always defensible. We cannot determine whether toleration is justified in any given case without passing moral judgment on the practice in question».

¹⁰ Sull'estensione della tolleranza e del pluralismo oltre la sfera religiosa, in particolare come modello per affrontare il multiculturalismo, e sul metodo generale di astrazione di cui parla Larmore (PMC, p. 14), W. Kymlicka (*Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford 1995; tr. it. *La cittadinanza multiculturale*, il Mulino, Bologna 1999, p. 11) afferma: «Molti liberali hanno pensato che la tolleranza religiosa fondata sulla separazione fra stato e chiesa potesse rappresentare un modello per affrontare anche le differenze etnoculturali. Secondo il loro punto di vista, l'identità etnica, come la religione, è qualcosa che gli individui dovrebbero essere liberi di esprimere nella vita privata e che non dovrebbe interessare allo Stato. Lo Stato non si oppone alla libertà degli individui di esprimere le loro caratteristiche culturali, ma non promuove neppure queste manifestazioni».

piena può essere vissuta in una molteplicità di modi diversi, e che tra questi non esiste alcuna gerarchia distinguibile» (PMC, p. 60): sia il pluralismo sulle idee del bene, sia il fatto che persone ragionevoli tendano naturalmente al disaccordo sulla vita buona, sono diventati aspetti caratteristici del pensiero moderno. È a partire da questo presupposto che il liberalismo politico ha sostenuto il principio di neutralità: lo Stato non dovrebbe favorire alcuna particolare concezione del bene, né giudicare un determinato ideale di vita intrinsecamente migliore e più vero degli altri, ma dovrebbe, piuttosto, mantenersi neutrale rispetto ad essi (*Ibidem*). Nella prospettiva liberale la neutralità viene quindi giustificata sulla base del pluralismo e del disaccordo ragionevole; tuttavia, poiché è evidente che le decisioni di uno Stato favoriscono inevitabilmente alcune concezioni di vita rispetto ad altre, diversi critici hanno sostenuto l'impossibilità della neutralità politica.

Secondo Larmore, è possibile arrivare a un tale esito negativo se si considera, erroneamente, la neutralità come un principio che concerne i risultati, mentre essa ha un carattere puramente procedurale (Ivi, p. 61). “Neutralità procedurale” significa che l'azione di governo non ha lo scopo di ottenere risultati neutrali, ma di seguire delle procedure neutrali come parametri per l'azione.

Neutrality, is not meant to be one of *outcome*, but rather one of *procedure*. That is, political neutrality consists in a constraint of what factors can be invoked to justify a political decision. Such a decision can count as neutral only if it can be justified without appealing to the presumed intrinsic superiority of any particular conception of the good life. So long as a government conforms its decisions to this constraint, therefore, it will be acting neutrally. (PMC, ed. or. p. 44)

La neutralità non è un ideale sociale generale, ma un ideale puramente politico, che regola le relazioni pubbliche tra le persone, si riferisce alle procedure decisionali e rende perseguibili i soli obiettivi che si possono giustificare neutralmente (PMC, p. 62)¹¹. La

¹¹ J. Rawls sostiene che quello della neutralità è un termine infelice perché alcune sue connotazioni sarebbero fuorvianti e potrebbero suggerire principi impraticabili. Si tratta quindi, dal punto di vista di Rawls, di un concetto da usare con le dovute precauzioni per indicare la priorità del giusto sul bene: «La neutralità può essere definita in modi molto diversi; per esempio proceduralmente, riferendola a una procedura che possa essere legittimata o giustificata senza appellarsi ad alcun valore morale; oppure, se questo ci pare impossibile perché riteniamo che il dimostrare che una certa cosa è giustificata implichi un appello a valori, possiamo dire che una procedura neutrale è una procedura che si giustifica invocando valori neutrali, come l'imparzialità, l'applicazione coerente di principi generali a tutti i casi ragionevolmente correlati fra loro [...], il concedere alle parti contendenti uguali possibilità di presentare le proprie pretese. Si tratta di valori che regolano le eque procedure di aggiudicazione o arbitrato fra parti che hanno pretese contrastanti. La specificazione di una procedura neutrale può anche rifarsi a valori che sottendono i principi della discussione libera e razionale fra persone pienamente capaci di intendere e giudicare e desiderose di scoprire la verità o di raggiungere un accordo ragionevole, basato sulle migliori informazioni disponibili» (PRL, pp. 167-168). Rawls individua quest'ultima interpretazione della

neutralità si configura come il principale principio regolatore della vita pubblica, dell'interazione fra l'individuo e lo Stato; tuttavia, questo non implica che debba avere la stessa importanza nella sfera privata dei cittadini. Il valore della distinzione delle sfere sociali è, secondo Larmore, ciò che i detrattori della neutralità liberale non hanno saputo cogliere.

Il liberalismo di Larmore non intende comunque essere un liberalismo dello Stato minimo, poiché l'intervento statale può essere legittimo in diverse aree di pertinenza pubblica, «se persegue un obiettivo neutralmente giustificabile che esige tale intervento» (Ivi, p. 63)¹². La neutralità è per Larmore un ideale prettamente politico e, come tale, implica un'idea di libertà negativa (“libertà da”), che si riferisce solamente alla possibilità per gli individui di essere garantiti dalle interferenze dello Stato non giustificabili neutralmente (Ivi, pp. 63-64); tuttavia, i liberali non hanno bisogno di negare che la libertà abbia anche un significato positivo (“libertà di”), ma piuttosto di circoscriverne la pertinenza al privato (Ivi, p. 64)¹³.

Esaminato a livello teorico il principio della neutralità, Larmore si occupa dell'aspetto pratico della questione, ossia di come essa sia applicabile. L'atteggiamento neutrale è quello che le persone in disaccordo sugli ideali di vita adottano, accantonando, momentaneamente, le opinioni controverse e proseguendo la conversazione sulla base di quelle non controverse: un atteggiamento neutrale è, infatti, quello che fa astrazione da ciò che è contestato (Ivi, p. 67)¹⁴. La neutralità politica, secondo il filosofo, rende quindi possibile la giustizia in un'epoca in cui le pretese

neutralità in *Patterns of Moral Complexity* (Cfr. Ivi, p. 336n); sostiene inoltre che la giustizia come equità non è da considerarsi neutrale in senso procedurale, in quanto il terreno comune o concezione politica della giustizia, definita dal consenso per intersezione, non è proceduralmente neutrale. Rawls preferisce intendere la neutralità come neutralità dei fini - distinta dalla neutralità delle procedure e dalla neutralità della conseguenza - intendendo che le istituzioni e le politiche sono neutrali in quanto accettabili dai cittadini poiché «rientrano nell'ambito di una concezione politica pubblica» (Ivi, p. 168), infatti, il liberalismo politico può «affermare la superiorità di certi tipi di carattere morale e incoraggiare certe virtù morali. La giustizia come equità, per esempio, è attenta a certe virtù politiche - quelle dell'equa cooperazione sociale: la civiltà, la tolleranza, la ragionevolezza, il senso dell'equità. [...] L'ammissione di queste virtù entro una concezione politica non porta allo stato perfezionista di una dottrina comprensiva» (Ivi, p. 169).

¹² «La neutralità, riferita al modo di procedere, lascia assai aperta la questione circa quali siano gli *obiettivi* che lo stato liberale dovrebbe perseguire. È ovvio che alcuni scopi [...] sono inammissibili, perché la decisione di perseguirli non si può giustificare in maniera neutrale. Qualsiasi scopo per cui questo sia invece possibile risulta perseguibile dallo stato liberale. [...] L'ideale della neutralità non sarebbe un ostacolo per uno stato che volesse impegnarsi a garantire un particolare modello di distribuzione della ricchezza» (PMC, p. 61).

¹³ «Anche gli ideali più sostanziali della libertà sono perennemente oggetto di discussione e pertanto la loro promozione non può riguardare lo stato» (Ivi, p. 64).

¹⁴ È proprio in virtù della necessità di astrarre da ciò che è contestato, che Larmore critica l'utilitarismo e la strategia di cercare un qualche genere di denominatore comune da massimizzare tra le opinioni conflittuali: «Il bene dell'uomo può infatti essere irriducibilmente vario e, per misurarlo, un unico metro può non essere sufficiente» (Ivi, p. 67).

avanzate dai cittadini, nel prendere le decisioni vincolanti per la comunità, sono conflittuali. Questa situazione determina, da una parte, la necessità di riconoscere il pluralismo dei valori e della tolleranza e, dall'altra, il fatto che le nostre istituzioni debbano fondarsi su una concezione liberale della giustizia, ossia sul principio della neutralità politica (*Ibidem*).

1.3. La giustificazione neutrale della neutralità politica

Larmore si propone di fondare il liberalismo politico sulla base del principio della neutralità dello Stato (PMC, p. 14), ma poiché storicamente il liberalismo è nato in risposta al disaccordo attorno agli ideali della vita buona, le basi su cui giustificare il suo principio basilare, quello appunto della neutralità politica, dovranno essere anch'esse neutrali (Ivi, p. 69). La teoria liberale ha difeso la libertà dei singoli di perseguire i propri ideali di vita e ha promosso, attraverso il principio di neutralità, la tolleranza verso visioni differenti del bene e della persona. Tuttavia, secondo Larmore, l'ideale della neutralità è stato spesso difeso dai liberali facendo appello a qualche concezione controversa della vita buona e questa è una contraddizione che un liberalismo maturo deve sciogliere: la teoria liberale non può quindi autofondarsi su una concezione controversa della vita buona, ma deve potersi giustificare come una dottrina politica neutrale rispetto agli ideali di vita su cui vi è disaccordo, «si deve poter giustificare senza appellarsi a quegli ideali la cui natura controversa è, dopotutto, il problema centrale al quale il liberalismo politico vuole dare risposta» (Ivi, p. 68). Una giustificazione del liberalismo, infatti, per essere condivisa da persone che non concordano sugli ideali di vita, ed essere quindi valida, dovrebbe fondarsi su motivazioni neutrali.

Ripercorrendo alcune tappe della storia della filosofia, Larmore esamina due modelli possibili di giustificazione della neutralità dello Stato. Il primo modello, che scarta, concepisce e giustifica la neutralità politica in funzione di un certo ideale umano e di vita e «consiste nell'invocare una visione della prosperità dell'uomo che può essere meglio promossa se il governo mantiene un atteggiamento neutrale» (*Ibidem*). Il secondo, trascurato dalla tradizione liberale, ma ripreso dal filosofo, ricerca una *giustificazione neutrale della neutralità politica*, che Larmore basa sulla norma universale del dialogo razionale:

Controversy about ideals of the good life and the demand that the state remain neutral toward them have been the central ingredients of the liberal vision of politics. This means

that if liberals are to follow fully the spirit of liberalism, they must also devise a *neutral justification of political neutrality*. [...] The neutral justification of political neutrality is based upon what I believe is a universal norm of rational dialogue. (PMC, ed. or. p. 53)

Larmore esamina alcuni tentativi di giustificazione della neutralità politica esemplificativi del primo modello. Questi si appellano, rispettivamente, ai valori dello *scetticismo*, della *sperimentazione* e dell'*autonomia individuale* (Ivi, pp. 68 sgg.). Il primo modello ricorre allo scetticismo nel sostenere che quando esiste una controversia sugli ideali, non essendoci ragioni per prediligerne uno piuttosto che un altro, lo Stato non dovrebbe istituzionalizzarne nessuno. Il secondo, di matrice sperimentalista, sostiene la necessità, al fine di pervenire alla migliore concezione della vita buona, di sperimentare diverse forme di vita: per lo sperimentalista solo la neutralità non ostacolerebbe tale sperimentalismo. Il terzo sostiene, invece, l'ideale dell'autonomia: poiché nessuna concezione della vita buona può essere significativa per qualcuno, a meno che la elabori egli stesso, non può essere lo Stato a prendere decisioni in tal senso. I tre argomenti sono illustrati da Bruce Ackerman e stanno alla base della sua giustificazione della neutralità politica:

Nessuno ha il diritto di rivendicare autorità politica sostenendo di avere una comprensione privilegiata dell'universo morale [...]. Una struttura di potere è illegittima, se può essere giustificata solo in una conversazione in cui alcuni uomini [o gruppi] devono sostenere di avere un'autorità morale privilegiata:

NEUTRALITÀ. Una giustificazione non è valida se richiede al detentore del potere di asserire:

a) che la sua concezione del bene è superiore a quella affermata da uno qualunque dei suoi concittadini, *oppure*

b) che a prescindere dalla sua concezione del bene, egli è per natura superiore a uno o più suoi concittadini.

[...] È facilissimo concepire diverse potenti argomentazioni a sostegno della Neutralità. Il primo è un argomento scettico: benché tutti abbiamo un'opinione su quale sia una buona vita, nessuna opinione può mai essere ritenuta superiore a nessun'altra [...].

Ma non c'è bisogno di essere scettici per spiegare come si arriva alla Neutralità. Anche se voi pensate di poter *sapere* qualcosa sulla buona esistenza, vi sono svariate ragioni valide per imporre restrizioni liberali alla conversazione politica. La più ovvia è che potrebbe darsi che voi pensaste di riuscire ad apprendere qualcosa di vero sul bene, solo se siete liberi di fare esperimenti esistenziali [...]. Se pensate questo, il principio di Neutralità sembra fatto su misura [...]. Anche se non credete di aver bisogno di sperimentare, potete adottare una concezione del bene che accorda una posizione centrale alla deliberazione autonoma [...]. Da questo punto di vista, l'intrusione di argomenti non-Neutrali nel discorso sul potere sembrerà confutarsi da sé, [...] poiché minaccia di distogliere gli uomini dai veri strumenti per procurarsi una vita realmente buona.¹⁵

¹⁵ B. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Heaven and London 1980; tr. it. *La giustizia sociale nello stato liberale*, il Mulino, Bologna 1984, pp. 50-51.

Ackerman propone di pensare il liberalismo come un modo di parlare del potere, una forma di cultura politica¹⁶ vincolato ad alcune restrizioni: oltre ad essere razionale e coerente, il dialogo deve essere neutrale. Alla sfida concettuale di Ackerman, secondo cui i tre argomenti sarebbero talmente cogenti che il rifiuto di uno solo di essi comporterebbe rifiutarli *in toto*, Larmore risponde sostenendo che tutti e tre i tentativi di giustificazione della neutralità politica sono fallimentari in quanto, nel fare appello a valori della persona e del bene - scetticismo, sperimentalismo, autonomia - su cui vi è dissenso, non potrebbero essere accettati da chi non condivide quei valori e ideali controversi. Una tale giustificazione della neutralità, non essendo quindi neutrale, non può essere una risposta adeguata al pluralismo e al disaccordo ragionevole (PMC, p. 69). Larmore ritiene invece di aver elaborato una fondazione neutrale della neutralità politica, basata su una norma universale del dialogo razionale¹⁷.

1.3.1. La norma universale della conversazione razionale

La giustificazione neutrale della neutralità politica si fonda su una norma universale del dialogo razionale secondo cui:

When two people disagree about some specific point, but wish to continue talking about the more general problem they wish to solve, each should prescind from the beliefs that the other reject, (1) in order to construct an argument on the basis of his other beliefs that will convince the other of the truth of the disputed belief, or (2) in order to shift to

¹⁶ Ivi, pp. 47 sgg.

¹⁷ Per Ackerman la neutralità è un modo di parlare; il dialogo neutrale è un ideale decisionale di tipo procedurale che indica ai cittadini come risolvere i conflitti in modo legittimo e in questo senso, come osserva B. Agger (*A Critical Theory of Dialogue*, «Humanities in Society», v. 4, n. 1, 1981, pp. 7-30, p. 13): «Il concetto di dialogo neutrale come archetipo di tutte le relazioni sociali sostanzialmente libere è straordinariamente simile alla nozione di Habermas di “situazione ideale di discorso”». E. Simpson, (Critical Notice of Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, «Canadian Journal of Philosophy», v. 19, n. 2, 1989, pp. 309-324, p. 315) nota: «Larmore’s alternative approach to justification [...] rests on norms of rational dialogue of the kind defining Habermas’s “ideal speech situation” (although he does not accept Habermas’s transcendental justification of the rules governing this situation)». Su questo tema si veda anche B. Ackerman, *Neutral about Neutrality*, «Ethics», v. 93, n. 2, 1983, pp. 372-390, p. 375: «By respecting the liberal principle of conversational priority, people on both sides of the communal frontier can continue to talk to one another in the accents of self-respect. Setting aside, for a time, their ultimate disagreements, they may build a larger political community through the art of constrained conversation». Relativamente a questo punto le posizioni di Ackerman e Larmore convergono, divergono invece su un altro aspetto: «It would be a category mistake to imagine that there could be a Neutral justification for the practice of Neutral justification - for Neutrality makes no sense except as a part of the practice it constitutes» (Ivi, p. 387). Ackerman rifiuta la possibilità di poter giustificare neutralmente la neutralità politica in quanto è solo il processo dialogico ad essere neutrale e niente può essere detto neutrale al di fuori da tale processo: «Il diritto a un dialogo Neutrale [...] può essere assicurato solo da una prassi corrente, in cui voi rispondete alle mie richieste di legittimazione e io alle vostre [...]. È questo dialogo, non un qualche sacro diritto, che funge da fondazione della nostra vita in comune», cfr. B. Ackerman, *La giustizia sociale nello stato liberale*, cit., p. 447.

another aspect of the problem, where the possibilities of agreement seem greater. (PMC, ed. or. p. 53)

Tale norma prescrive che, di fronte al disaccordo, qualora si voglia proseguire la conversazione, ci si debba ritirare su un terreno neutro, meno problematico, per appianare le divergenze o evitarle. Questa procedura dialogica è possibile perché l'astrazione da una certa credenza che si ritiene vera non implica il dovere di rifiutarla¹⁸, ma solamente quello di accantonarla momentaneamente al fine di proseguire la conversazione. Il dialogo neutrale per Larmore non è la risposta a un'istanza scettica, né si configura come uno strumento per sperimentare forme di vita diverse o salvaguardare l'autonomia dei partecipanti; l'obiettivo che si prefigge è assai meno controverso: far proseguire la conversazione col fine di elaborare un accordo che permetta di risolvere il problema in questione (PMC, p. 70). Poiché la teoria liberale deve essere in grado di giustificare le decisioni politiche sulla base di ragioni neutrali e poiché la norma universale del dialogo razionale prevede che si mettano da parte le concezioni controverse sulla vita buona per elaborare i principi di governo, allora essa è neutrale e permette di giustificare neutralmente le decisioni dello Stato: può consentire, infatti, se applicata al dibattito politico, non solo di elaborare principi di giustizia neutrali, ma anche di giustificare neutralmente la stessa neutralità dello Stato (Ivi, pp. 70-71).

Si è detto come, dal punto di vista di Larmore, seguire la norma universale del dialogo razionale possa dar luogo a due situazioni diverse: si potrebbe tentare di convincere il proprio interlocutore della validità dell'ideale di vita che sosteniamo, sulla base delle opinioni non controverse che condividiamo con lui, oppure si potrebbe, a partire da questa piattaforma comune neutra, cercare di trovare i principi di governo validi per entrambi, senza fondarli sulle concezioni oggetto di disaccordo. Data l'eterogeneità e conflittualità intrinseca della morale moderna e la frequente irrisolvibilità dei conflitti, Larmore ritiene più realistica la seconda possibilità, maggiormente astratta, poiché permetterebbe di elaborare dei principi politici neutrali, pur non risolvendo la disputa¹⁹.

¹⁸ Sulla possibilità di fare astrazione dalla propria particolare posizione per raggiungere un punto di vista imparziale e neutrale tra le diverse concezioni del bene e di arrivare a una oggettività etica, si veda Th. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford 1986; tr. it., *Uno sguardo da nessun luogo*, Il Saggiatore, Milano 1988.

¹⁹ «La norma della conversazione razionale servirebbe così a dare forma a una cultura politica nella quale tutti potrebbero continuare a discutere concezioni contestate della vita buona, con la speranza di trovare sempre più punti di intesa, nella quale, però, tutti concorderebbero sul fatto che le decisioni dello stato non possono essere giustificate appellandosi alla superiorità intrinseca di nessuna di quelle concezioni che rimangono oggetto di disputa» (PMC, p. 71).

Essendo neutrale, secondo Larmore, la norma universale del dialogo razionale permette di giustificare neutralmente la neutralità politica; tuttavia, il filosofo ammette che l'argomento a sostegno di quella norma, pur essendo neutrale dal punto di vista della procedura politica, non lo è da un punto di vista morale. La norma del dialogo razionale è neutrale proceduralmente sia perché il suo obiettivo non è particolarmente controverso - continuare la conversazione per giungere a una soluzione ragionata del problema dibattuto - sia in quanto permette di giustificare le decisioni politiche sulla base di ragioni neutrali. Larmore riconosce tuttavia che quella norma, nell'implicare dei vincoli normativi, quali l'impegno a conversare razionalmente sui principi di governo, non sia moralmente neutrale (Ivi, p. 71). In effetti, un vincolo di questo tipo implica la condivisione di un qualche ideale della prosperità dell'uomo, che fa suo l'impegno morale a cercare le norme che devono regolare la vita in comune, attraverso la conversazione razionale. Un ideale di questo tipo appare abbastanza sostantivo e dunque potenzialmente controverso. Nell'opera del 1987 Larmore non approfondisce la questione e si limita a sostenere, con una certa approssimazione, che l'argomento a favore della norma universale della conversazione razionale non è indebolito dal fatto di non essere moralmente neutrale, poiché il fine di tale norma non è quello di essere neutrale rispetto a tutti i valori, ma solo relativamente agli ideali controversi della vita buona. Inoltre, quella norma è neutrale rispetto agli ideali controversi della persona, a cui si sono generalmente appellati i liberali (scetticismo, sperimentalismo, autonomia), così che «sarà dunque possibile rinnegare i cosiddetti ideali liberali della persona pur continuando a ritenere che la neutralità sia il valore politico basilare» (Ivi, p. 72).

Questa fase argomentativa presenta, a mio avviso, non pochi problemi. Ci si può chiedere, innanzitutto, che cosa significhi per Larmore sostenere che l'argomento a favore della norma universale del dialogo razionale non sia neutrale da un punto di vista morale. Da quanto l'autore scrive, pare che quella norma non sia moralmente neutrale perché fonda la neutralità procedurale dello Stato su una concezione morale, che può considerarsi controversa, e che sembra essere il presupposto di fondo della costruzione teorica larmoriana: l'idea che la vita buona sia fondata sui valori del pluralismo, del disaccordo ragionevole, della tolleranza, valori che implicano vincoli normativi compatibili con la norma universale del dialogo razionale. Il punto debole dell'argomentazione è, secondo me, l'aver dato per scontato l'universalismo di quei valori e averli ritenuti intrinsecamente migliori degli altri, considerandoli come presupposti del dialogo razionale. Larmore afferma, infatti, che la norma della conversazione razionale è neutrale rispetto alla maggioranza degli ideali controversi

della persona e di quelli classici invocati dai liberali, come se questo elemento bastasse per a riconoscerne la superiorità, e aggiunge che, grazie alla sua giustificazione della neutralità politica, sarà possibile sostenere tale neutralità come il principio fondamentale del liberalismo, astraendo dagli ideali liberali controversi della persona.

Per chiarezza ripercorrerò schematicamente il ragionamento di Larmore: lo Stato deve rispettare il principio di neutralità, ma perché dovrebbe farlo? Per rispondere a tale quesito occorre fondare quel principio. Esso implica che le decisioni politiche non possano appoggiare nessuna concezione controversa della vita buona, non potrà quindi essere coerentemente fondato sull'adesione a valori che sono essi stessi oggetto di disputa. I liberali hanno generalmente giustificato la neutralità sulla base di ideali della persona controversi; Larmore la fonda sulla norma universale della conversazione razionale. Questa, applicata al dibattito pubblico, può effettivamente condurre a procedure decisionali neutrali, quindi risulta essere neutrale da un punto di vista procedurale, ma non, invece, da un punto di vista morale, poiché implica il vincolo normativo a conversare razionalmente con chi sostiene valori diversi dai propri. Ciò non invalida comunque la norma, perché questa è abbastanza neutrale ai fini pratici e, comunque, più neutrale degli ideali dello scetticismo, dello sperimentalismo e dell'autonomia. Sono del parere che la norma universale del dialogo razionale non riesca a giustificare neutralmente la neutralità politica ed esponga il liberalismo politico di Larmore alle stesse accuse a cui questi avrebbe voluto invece dare risposta. Quella norma, infatti, non sembra porsi al di sopra degli ideali controversi della persona a cui si sono appellati generalmente i liberali; al contrario, mi pare che sia, essa stessa, espressione di una certa visione della vita tipica del pensiero liberale. Si tratta allora di ideali piuttosto sostantivi e dunque potenzialmente controversi: se non si condivide l'idea del pluralismo dei valori, del disaccordo ragionevole attorno al bene, della tolleranza, si può condividere la norma universale del dialogo razionale e i principi politici elaborati grazie a essa? Sembra che Larmore riesca ad abbandonare concezioni della persona come lo scetticismo, lo sperimentalismo e l'autonomia, in quanto troppo sostantive, solo al prezzo di sposare un altro ideale della persona altrettanto sostantivo.

La norma universale del dialogo razionale, nel permettere una neutralità procedurale, giustifica la neutralità politica; tuttavia quella norma, intersecando una concezione etica liberale e laica, che incarna dei precisi valori liberali, ha delle implicazioni morali

troppo forti per poter giustificare in modo neutrale la neutralità politica²⁰. Larmore sembra cogliere una tensione tra l'elemento procedurale - politico - e quello normativo - morale - nella sua argomentazione a sostegno della norma universale del dialogo razionale; questa appare essere la ragione per cui le affianca la norma dell'eguale rispetto.

1.3.2. La norma dell'eguale rispetto per le persone

Ho spiegato come Larmore sostenga che diversi individui, legati a visioni differenti del bene, al fine di stabilire i principi vincolanti per la comunità, dovrebbero retrocedere

²⁰ Si veda, R. Dworkin e S. Maffettone, *I fondamenti del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 2008. Dworkin sostiene che la neutralità è un principio fondamentale, "quasi definitorio" del liberalismo e che a questa tesi si può obiettare che anche la neutralità presupponga però una particolare etica. Secondo Dworkin: «I liberali [...] dovrebbero cercare di connettere l'etica con la politica, costruendo una tesi sulla natura o sul carattere della vita buona, che renda la moralità politica liberale continua anziché discontinua con proposte attraenti sulla vita buona (Ivi, p. 7). Dworkin rifiuta quella che chiama la "strategia discontinuista" del liberalismo, la quale sostiene la separazione delle sfere sociali, la distinzione tra la prospettiva personale/privata e quella politica/pubblica che si riflette nella distinzione tra etica e politica. La strategia della discontinuità mette tra parentesi la prospettiva personale e l'etica nella costruzione della teoria politica e, «sottolinea che non esiste conflitto tra l'impegno nella propria prospettiva personale e la neutralità quale parte di una distinta e discontinua prospettiva politica» (Ivi, p. 44). Dworkin le oppone la strategia della continuità che, al contrario, «rifiuta questa distinzione, e così deve spiegare come la neutralità politica derivi direttamente dall'impegno etico» (*Ibidem*), «spera di dimostrare come il liberalismo si sviluppi naturalmente dall'etica, tanto che questa si fonde con la politica, e la prospettiva personale con quella politica» (Ivi, p. 92). Secondo Dworkin infatti: «Una concezione politica della giustizia costruita per essere indipendente e neutrale tra le differenti posizioni etiche mantenute in una comunità, forse si dimostrerà più accettabile da tutti nella comunità, rispetto ad altre concezioni che non siano neutrali nello stesso modo [...]. Ma da una teoria della giustizia abbiamo bisogno di qualcosa di più di una promessa consensuale; ci occorre forza categorica» (Ivi, p. 27). Si avrà modo di vedere come anche Larmore, nel corso della sua riflessione, finirà per riconoscere alla base del liberalismo un'etica particolare, con il suo apparato normativo, e per abbracciare, quindi, la prospettiva continuista (per usare le parole di Dworkin), anche se solo in parte, perché questo non lo porterà a mettere in discussione la separazione delle sfere e sociali, mantenendo quindi (come direbbe Dworkin), un'istanza discontinuista. Anche Maffettone, che come Dworkin è interessato a proporre un'ipotesi continuista relativamente al rapporto tra etica e politica, distingue un liberalismo discontinuista - o *realista*, «attento alla storia, preoccupato del disegno istituzionale, tendenzialmente economicistico, motivazionalmente prudente, antropologicamente pessimistico ed epistemologicamente scettivo (Ivi, p. 134)» - da un liberalismo continuista - o *critico*, «più filosofico che politico, meno realistico e più ideale, più basato sull'etica che sull'economia, motivazionalmente più ricco, antropologicamente più ottimista ed epistemologicamente più fiducioso» (Ivi, p. 135). Maffettone inserisce Larmore tra i liberali della discontinuità in virtù della separazione tra etica e politica, prospettiva personale e pubblica, e di una lettura meramente formale e procedurale del liberalismo larmoriano: «Larmore ha collegato efficacemente la strategia della discontinuità con l'idea liberale della neutralità» (Ivi, pp. 196-197), «Larmore interpreta la strategia della discontinuità come *modus vivendi*, in maniera interessante e chiara. E costituisce un fecondo retroterra intellettuale per il liberalismo realista» (Ivi, p. 198). Tuttavia, se in Larmore, è presente il discontinuismo dworkiniano relativamente alla separazione tra la prospettiva personale e pubblica, il discontinuismo inteso come separazione tra etica e politica è invece assente, come si avrà modo di vedere: l'etica in Larmore non è riconducibile alla sfera personale e privata e la prospettiva discontinuista come *modus vivendi*, come mostrerò, presenta nella costruzione filosofica larmoriana diversi nodi aporetici; nel tentativo di chiarirli spiegherò come Larmore, per usare la terminologia di Dworkin e Maffettone, sia un *liberal* originale, non inquadrabile nelle categorie di realista o critico, e sia sicuramente fautore di una prospettiva continuista tra etica e politica.

su un terreno neutro, secondo quanto prescrive la norma universale del dialogo razionale; tuttavia, tale norma non spiega perché dovrebbero farlo. Quando il disaccordo riguarda individui o governi con cui vi è una certa affinità o che detengono un certo potere, i motivi per proseguire la conversazione sono palesi: l'esistenza di una base simpatetica comune o il tentativo di mantenere la pace (PMC, p. 76); il nodo da sciogliere sta altrove: perché dialogare con chi ha opinioni totalmente differenti dalle nostre o non possiede un potere tale da incuterci timore e da farci sentire minacciati (*Ibidem*).

Per poter rispondere a questa domanda, Larmore sente l'esigenza di chiarire due condizioni preliminari: sostiene innanzitutto che la giustificazione della neutralità politica si può considerare neutrale solo se i motivi per proseguire la conversazione sono anch'essi neutrali e, secondariamente, che «non ci si può aspettare che i motivi per seguire a conversare derivino unicamente dalla nozione di neutralità» (Ivi, p.77). Per quanto riguarda il primo punto, Larmore vuole stabilire se esistono motivazioni neutrali alla base di un dialogo neutrale con chi non ha potere da far valere nei nostri confronti e condivide ideali di vita completamente differenti. Per quanto concerne il secondo punto, il filosofo sostiene che la norma universale del dialogo razionale non riesce da sola a fondare la giustificazione neutrale della neutralità politica perché «la sola idea di razionalità non può determinare ogni cosa» (*Ibidem*). Quella norma non rappresenta un motivo sufficiente per proseguire la conversazione: le ragioni per farlo «dovranno esprimere impegni più sostantivi che un puro e semplice impegno a essere razionali» (*Ibidem*). Detto in altri termini, se quella norma offre un modello neutrale per dialogare, in quanto fonda la neutralità a livello procedurale, non dice perché dovremmo intraprendere una conversazione neutrale, ossia non fonda la neutralità a livello morale. Di conseguenza la norma del dialogo razionale non è una base adeguata per fondare la neutralità, a essa occorre fornire anche una giustificazione morale:

The reasons for continuing the conversation in the face of disagreement will have to embody more substantive commitments than just a commitment to reason. I have already invoked two such further commitments: sympathy with those whose ideals are similar to ours, and a desire for civil peace. These are rather substantive commitments, although they are largely neutral with respect to controversial ideals of the good life. The problem at hand is whether there is some additional commitment, of a similar neutrality, that would justify our continuing the conversation with those who are strange and weak. It must be a commitment that is morally more substantive than the bare idea of rationality, but that is not part of any disputed notion of the good life. (PMC, ed. or. p. 61)

Poiché finora il punto più delicato dell'argomentazione è stato la giustificazione moralmente neutrale della neutralità politica, si tratterà di cercare un principio morale che vincoli a quella norma, principio evidentemente non controverso. Larmore precisa:

The answer I propose is that the neutral reason for continuing the conversation with them must lie in the wish to show everyone *equal respect*. (PMC, ed. or. p. 61)

La ragione neutrale che giustifica moralmente il dialogo razionale è, dunque, il desiderio di portare a tutti eguale rispetto. Poiché la nozione di eguale rispetto implica qualcosa di più che la mera imparzialità, riconoscere a tutti eguale rispetto non significa semplicemente trattare una persona al pari delle altre, secondo un'accezione troppo debole del termine; d'altro canto, il concetto di rispetto non deve neppure essere troppo sostantivo, altrimenti sarebbe controverso²¹. Larmore ritiene che la nozione di rispetto da lui proposta sia compresa tra questi due estremi e significhi che:

However much we may disagree with others and repudiate what they stand for, we cannot treat them merely as objects of our will, but owe them an explanation for those actions of ours that affect them. It corresponds to what Kant understood by treating another never simply as a means but also as an end, and what Dworkin calls the treatment of others as equals. (PMC, ed. or. p. 62)²²

Larmore distingue il rispetto per le credenze altrui da quello per le persone: il primo significa che si possono rispettare le opinioni degli altri pur essendo in disaccordo con esse, nel senso che possiamo ritenere quelle opinioni giustificate nella prospettiva di qualcuno, senza credere però che in quella situazione anche noi avremmo le stesse credenze. Poiché rispettare una credenza implica solamente riconoscerne la giustificabilità all'interno della prospettiva di ognuno, e poiché non tutte le credenze

²¹ Per Larmore un eccesso di sostantività lo ha il concetto di "egualitarismo", uno dei significati che possono essere attribuiti all'eguale rispetto. L'egualitarismo infatti, implicando un'eguaglianza nella distribuzione di alcune risorse o un'eguaglianza di opportunità, implica delle considerazioni che non possono essere assunte come motivi neutrali alla base di una giustificazione della neutralità politica. Per Larmore l'eguale rispetto non è quindi né la mera imparzialità né l'"egualitarismo" che, richiedendo un'eguale distribuzione di risorse o l'eguaglianza di opportunità, è troppo sostantivo (PMC, p. 78).

²² Sulla concezione di Dworkin del trattare gli altri come eguali si veda R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1977; tr. it. *I diritti presi sul serio*, il Mulino, Bologna 1982, in particolare p. 289, e Id., *I diritti presi sul serio*, in A. Besussi, (a cura di), *Teorie della giustizia sociale*, Unicopli, Milano 1986, pp. 235-236: «Ha senso dire che un individuo ha un diritto fondamentale nei confronti dello stato, in un significato forte, come ad esempio il diritto alla libertà di parola, se questo diritto è necessario per proteggere la sua dignità o la sua posizione di uguaglianza nei confronti degli altri. Altrimenti non ha alcun senso. Se i diritti hanno senso, la violazione di un diritto relativamente importante deve essere considerata un problema molto serio: significa trattare un individuo non come un essere umano, o come meno degno di considerazione di quanto non lo siano altri individui. L'istituzione dei diritti si basa sulla convinzione che questa sia una grave ingiustizia». In Dworkin la neutralità deriva proprio dall'esigenza morale di eguale rispetto e considerazione.

meritano di essere rispettate, questo tipo di rispetto non fonda nessun obbligo morale verso il prossimo.

La nozione di eguale rispetto per le persone emerge invece nel momento in cui riconosciamo agli individui l'abilità di costruirsi coerentemente delle credenze (autonomamente o meno), indipendentemente dal fatto che quelle credenze siano condivise da noi o giustificate dal loro punto di vista (PMC, p. 80)²³. Il rispetto per le persone impone un dovere verso gli altri in virtù della loro capacità di elaborare coerentemente delle opinioni all'interno della loro prospettiva e di pensare e agire sulla base di ragioni (Ivi, pp. 80-81). A livello pratico l'eguale rispetto si traduce nel dovere di considerare ogni nostra azione che ha degli effetti sugli altri dal loro punto di vista e, di conseguenza, nel dovere di giustificarla; il che implica il rifiuto dell'uso della forza per imporre le proprie ragioni. La disponibilità a giustificare il nostro agire comporta anche l'apertura a discutere razionalmente il nostro comportamento con gli altri; reciprocamente, una richiesta di motivare la nostra azione dimostra un'analogia disponibilità alla discussione razionale, il che significa, per Larmore, che l'eguale rispetto implica anche il rispetto reciproco (Ivi, p. 81)²⁴.

²³ Approfondirò il concetto di eguale rispetto per le persone nel secondo capitolo; in particolare ne metterò in evidenza alcune tensioni utopiche anche alla luce dei nodi aporetici che il ruolo fondante del principio dell'eguale rispetto riveste nel liberalismo politico larmoriano.

²⁴ In J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1971; tr. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982, d'ora in avanti TJ, si trova un'idea simile di rispetto: per Rawls è razionale che gli uomini cerchino di vedere garantito il rispetto di sé, ma poiché questo, a sua volta, dipende dal rispetto riconosciuto dagli altri: «Le parti accetterebbero il dovere naturale del rispetto reciproco, che chiede loro di trattarsi reciprocamente con civiltà, di essere pronte a spiegare i motivi delle loro azioni» (TJ, p. 158); ancora: «I principi di giustizia esprimono nella struttura fondamentale il desiderio degli individui di trattarsi reciprocamente non come mezzi, ma solo come fini in sé» (*Ibidem*). Secondo Rawls i due principi di giustizia ottengono questo risultato: «Tutti infatti godono di eguale libertà, e il principio di differenza esprime la distinzione tra il trattare gli uomini soltanto come mezzi, oppure come fini in sé. Considerare le persone come fini in sé [...] vuol dire rinunciare a quei vantaggi che non contribuiscono a migliorare le loro attese rappresentative. D'altra parte, valutare le persone come mezzi vuol dire essere pronti a imporre loro i peggiori prospetti di vita, per aumentare le aspettative di altri» (Ivi, p. 159). Il dovere naturale di giustizia è un requisito fondamentale per gli individui in posizione originaria, ma esistono anche altri doveri naturali tra cui il dovere del rispetto reciproco ossia: «Il dovere di mostrare a una persona il rispetto che le è dovuto in quanto essere morale, vale a dire dotato di un senso di giustizia e di una concezione del bene [...]. Il rispetto reciproco può essere mostrato in vari modi: con la nostra volontà di vedere la situazione degli altri dal loro punto di vista, nella prospettiva della loro concezione del proprio bene; e con l'essere pronti a fornire ragioni per le nostre azioni, in tutti i casi in cui esse influiscono concretamente sugli interessi altrui» (Ivi, p. 282). Per Rawls il rispetto è, dunque, uno dei doveri naturali che, contrariamente agli obblighi, non riguarda i nostri atti volontari, il loro contenuto non è definito né dalle istituzioni né dalle pratiche sociali e si deve agli esseri umani in quanto persone morali eguali, cioè razionali e dotate di una concezione del bene e di un senso di giustizia (Ivi, p. 109). Rawls fonda i doveri naturali sul fatto che verrebbero accettati in posizione originaria: «La ragione per cui questo dovere [del rispetto] verrebbe riconosciuto è che, sebbene le parti nella posizione originaria non si occupino reciprocamente degli interessi altrui, esse sanno che nella società hanno bisogno di essere rassicurate dalla stima dei loro consociati. Il loro rispetto di sé e la fiducia nel valore del proprio sistema di fini non possono sostenere né l'indifferenza né, ancor meno, il disprezzo per gli altri.

È quindi la norma dell'eguale rispetto che ci spinge a continuare a conversare con i deboli e i diversi da noi: seppur divise da una qualche controversia, le parti converranno sul fatto di dover retrocedere su un terreno neutro da cui riprendere a conversare²⁵.

A questo punto, per verificare se l'eguale rispetto giustifichi neutralmente la neutralità dello Stato attraverso una giustificazione del dialogo razionale, occorre verificare le due condizioni di cui sopra. La prima esige che l'eguale rispetto fosse un motivo neutrale, imparziale rispetto a ideali di vita controversi: Larmore sostiene che l'eguale rispetto sia un valore ampiamente neutrale in quanto si può osservarlo nonostante vi sia disaccordo sulla vita buona; inoltre, la neutralità dell'eguale rispetto deriverebbe anche dalla sua compatibilità con molteplici ideali sul bene (Ivi, p. 82). La seconda condizione esige che la norma dell'eguale rispetto non derivasse dalla sola razionalità, ma che si rifacesse a qualcosa di più sostantivo²⁶. Anche questa clausola sembrerebbe rispettata, perché nel non trattare gli altri con rispetto non ci sarebbe niente di irrazionale (*Ibidem*)²⁷.

In questo modo, Larmore ritiene di aver superato le contraddizioni cui sarebbero andati incontro i liberali classici nel giustificare la neutralità politica; quali che siano i limiti della sua giustificazione neutrale della neutralità, questa sarebbe comunque più neutrale di quella classica - fondata su ideali della persona controversi - e dunque potrebbe essere condivisa anche da chi rifiuta gli ideali dello scetticismo, dell'autonomia e dello sperimentalismo (Ivi, p. 83). Inoltre, poiché il carattere controverso di quegli ideali è stato il motivo su cui si sono concentrate le critiche antiliberali, Larmore ritiene anche che la sua giustificazione neutrale della neutralità politica, e quindi del liberalismo, sia il modo migliore per rispondere a tali accuse: tutti hanno diritto all'eguale rispetto per la loro capacità di elaborare una visione coerente del mondo e della vita buona, gli altri sono motivi non neutrali. L'eguale rispetto deve diventare un impegno costitutivo del nostro essere cittadini e deve avere il primato tra i

Ognuno trae beneficio dal vivere in una società in cui si adempie al dovere del rispetto reciproco» (Ivi, p. 283).

²⁵ «L'obbligo di nutrire eguale rispetto per gli altri consiste nel fatto di essere obbligati a trattare un altro come questi sta trattando noi e a concepire il fatto che egli possieda una prospettiva sul mondo come un motivo per discutere razionalmente con lui i meriti della nostra azione» (PMC, p. 81).

²⁶ Questa idea è ribadita anche in Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, cit., d'ora in avanti indicato con la sigla MM seguita dal numero di pagina: «A commitment to rationality, however precisely understood, is simply too slender a basis for justifying the validity of any moral obligation» (MM, p. 37).

²⁷ Se in *A Theory of Justice* troviamo una definizione di eguale rispetto simile a quella condivisa da Larmore, diverso appare il rapporto tra eguale rispetto e razionalità nei due filosofi. Se in Rawls il rispetto è uno dei doveri morali «razionalmente [corsivo mio] previsti per proteggere la propria persona» (TJ, p. 159), e rappresenta ed è giustificato quindi come l'esito di una scelta, in Larmore l'eguale rispetto è all'origine della scelta di conversare con chi ha idee diverse dalle nostre o poco potere da fare valere nei nostri confronti.

valori: gli altri ideali sostanziali in ambito pubblico vanno ricercati entro i confini tracciati dall'eguale rispetto; nonostante siano per noi costitutivi, possono essere subordinati a quella norma nella sfera politica (Ivi, pp. 82-83).

L'eguale rispetto, nell'assegnare una priorità alla difesa dei diritti individuali, porta dunque con sé un'istanza individualistica in ambito politico, ma nel privato e nel libero associazionismo, gli individui, pur essendo vincolati dal rispetto dei diritti fondamentali di cittadinanza, possono governarsi secondo principi illiberali, proprio in ragione del fatto che l'individualismo non investe la totalità della vita sociale²⁸; per questa ragione Larmore ritiene che cada la critica comunitarista all'individualismo atomistico liberale (Ivi, p. 67 sgg, pp. 107 sgg).

Il filosofo non specifica ulteriormente la natura del principio dell'eguale rispetto, non lo fonda; di conseguenza, l'autorità morale di tale norma, che riveste un ruolo cardine nel suo sistema, appare problematica, come lo stesso Larmore deve ammettere²⁹.

1.4. I limiti della neutralità politica

L'impegno a trattare gli altri con eguale rispetto è, dunque, la ragione ultima per cui si dovrebbe continuare a conversare, ritirandosi su un terreno neutro, nonostante vi sia disaccordo: questa è la situazione ideale in cui verrebbero elaborati i principi di giustizia. All'accusa che si tratti di un terreno troppo debole per dar vita a principi così essenziali e che, quindi, la neutralità non sia in grado di risolvere i problemi politici fondamentali, Larmore risponde che la neutralità non è un ideale debole perché è un principio relativo (PMC, p. 84): essa esige, infatti, non che lo Stato sia neutrale rispetto a tutte le concezioni della vita buona, ma solo relativamente a quelle controverse entro una società; se vi fossero ideali di vita e della persona condivisi all'unanimità, questi potrebbero avere un'influenza nell'elaborazione dei principi di governo. Tuttavia l'unanimità non è un'esperienza comune nelle nostre società e quell'ipotesi si configura come un'opzione irrealistica: anche la neutralità relativa, per ammissione dello stesso

²⁸ Il liberalismo politico tuttavia richiede qualcosa di fondamentale alla nostra morale complessiva: che poniamo le norme del dialogo razionale e dell'eguale rispetto al di sopra dei nostri altri valori, Cfr. Ch. Larmore, *Political Liberalism*, cit., d'ora in avanti indicato come PL, seguito dal numero di pagina in traduzione italiana oppure, in originale, della prima pubblicazione inglese.

²⁹ Ch. Larmore, *Liberal Neutrality: A Reply to Fishkin*, «Political Theory», v. 17, n. 4, pp. 580-581, p. 581: «I would locate the weakness of my position at a different point from the one Fishkin claims to find. Although I try to explicate the content of equal respect, I offer no justification of this norm itself. I have no clear idea of how such a justification would proceed, but I am sure that it is a worthwhile project».

Larmore, sembra «rivelarsi troppo vuota per generare qualsiasi principio politico consistente» (*Ibidem*).

Larmore finisce quindi con l'ammettere che vi sono effettivamente dei limiti pratici all'applicazione integrale dell'ideale della neutralità; per questo motivo, laddove una totale neutralità renda impossibile l'elaborazione di quei principi, sarà necessario trovare un compromesso, concepito però nello spirito della neutralità, per cui questa può e deve subire la minima riduzione possibile, *least restriction*, finché non sia possibile prendere una qualche decisione (*Ibidem*)³⁰. Della restrizione minima Larmore dà due interpretazioni: "restrizione minima" può significare che si assumono le credenze meno fondamentali di ciascuno oppure che si prendono in considerazione le credenze su cui sono in disaccordo il minor numero di persone. Quest'ultima alternativa, pur risultando meno neutrale, è la più praticabile e dunque quella da seguire (Ivi, pp. 84-85)³¹.

Larmore ritiene di avere in questo modo dimostrato, non solo che la neutralità sia giustificabile neutralmente, ma che sia anche praticabile:

³⁰ «Se un liberale accetta che una certa visione della vita buona, pur essendo contestata da alcuni, faccia parte di quella base per decidere sui principi politici sostantivi, non sarà perché la ritiene vera. Sarà invece perché egli crede che il fatto di accettarla costituisca la minima restrizione della neutralità necessaria per ottenere una base idonea ad assumere le decisioni indispensabili» (PMC, p. 84). J. Seglow, *Neutrality and Equal Respect: On Charles Larmore's Theory of Political Liberalism*, «The Journal of Value Inquiry», v. 37, 2003, pp. 83-96, con l'intento di sottolinearne la difficile realizzabilità, chiama tale restrizione minima *empirical neutrality* e la contrappone a una *moral neutrality*, basata invece sul valore dell'autonomia liberale: «Empirical neutrality is the idea that liberal principles are neutral if they are used to affirm only conceptions of the good which are not controversial. On this view, liberal principles may be based on the good as long as no party would dispute this», «However, there are compelling objections to an empirical interpretation of neutrality. In deeply divided societies the moral consensus necessary for neutrality to be possible will often not obtain» (Ivi, p. 84). La distinzione tra *empirical* e *moral neutrality* di Seglow poggia sulla distinzione di Kymlicka tra quelle che chiama *consequential neutrality* e *justificatory neutrality*, cfr. W. Kymlicka, *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, «Ethics», v. 99, n 4, 1989, pp. 883-905. A sua volta la distinzione di Kymlicka riprende la celebre di J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986, pp. 110-162 che ha distinto una neutralità dei risultati (*neutral political concern*) e una forma di antiperfezionismo o neutralità delle giustificazioni (*the exclusion of ideals*).

³¹ J. Seglow (*Neutrality and Equal Respect*, cit., p. 93) fa notare come la restrizione minima, che per Larmore rappresenta «a principle embodying a higher neutrality» (PMC, ed. or. p. 68) ossia «un principio che esprime una neutralità più alta» (PMC, p. 84), non rappresenti nella concretezza che una regola di maggioranza: «The higher principle is supposed to add just enough substantive material to the two norms of equal respect and reasonableness to derive liberal political principles from the neutral justification. We must ask whether it does so in a neutral way. The first dimension admits values that are least central to anyone's conception of the good» (Ivi, p. 92), «In case of brute confrontation, the second dimension of the higher principle would have us introduce belief for public enforcement which the least number of people do not hold. This is simply a principle of majoritarianism. The content and structure of our beliefs are not relevant. [...] But in hard cases majoritarianism seems just the wrong principle to use because it does not afford minorities equal protection. As Fishkin notes, the second higher principle could legitimize the establishment of a state religion if the number of non-believers was relatively small» (Ivi, p. 93). Seglow si riferisce a J. Fishkin, Recensione a: *Patterns of Moral Complexity*, di Ch. Larmore, «Political Theory», v. 17, n. 1, 1989, pp. 153-156, p. 156. Dal mio punto di vista, la deduzione di tali estreme conseguenze è un po' forzata perché per Larmore la *least restriction* è un accorgimento pratico entro la cornice teorica dell'eguale rispetto e della neutralità politica, principi-limite che precluderebbero la possibilità di derive confessionali per lo Stato. L'eguale rispetto e la neutralità limitano, infatti, ciò che la restrizione minima può ammettere nella discussione pubblica.

Political neutrality, therefore, can be both a justifiable and a practicable ideal. [...] This ideal can be justified neutrally, without need for appeal to any disputed notion of the good life. [...] I do not hold a neutral justification to be the only justification for neutrality. But I do consider it the only mode of justification fully within the liberal spirit. For the fact that lies at the heart of liberalism is that reasonable people differ and disagree about the nature of the good life. (PMC, ed. or. p. 68)

Vorrei riprendere a questo punto un nodo aporetico lasciato in sospeso. Larmore, che si muove in un orizzonte giustificazionista³², nel tentativo di dare una giustificazione neutrale della neutralità politica, la fonda prima sulla norma universale del dialogo razionale e poi, ponendo alla base della conversazione razionale l'eguale rispetto, giustifica neutralmente quel principio liberale - la neutralità - sulla base di quest'ultimo ideale - il rispetto. Il problema, che ho posto in evidenza, concerne la neutralità morale della norma della conversazione razionale e, quindi, la stessa giustificazione neutrale della neutralità politica: se non si condivide un ideale di vita che contempli il valore positivo del dialogo razionale, come si potranno mai accettare i principi politici neutrali frutto di un accordo fondato su di esso?

Se nelle intenzioni di Larmore l'introduzione della norma dell'eguale rispetto avrebbe dovuto semplificare la questione, mi pare, invece, che la complichino. Poiché l'eguale rispetto incarna un insieme determinato di valori liberali, il problema posto precedentemente resta e si ripropone in questi termini: se l'eguale rispetto non fa parte della mia concezione della vita buona, come posso condividere i principi politici neutrali fondati su di esso?³³ Per dirla con Maffettone, «quello che resta difficile comprendere [...] è come sia possibile qualcosa del genere se non si presuppone ciò che

³² Questa prospettiva emerge chiaramente nell'opera del 1987: «Se i liberali devono rispettare alla lettera lo spirito del liberalismo, devono anche escogitare una *giustificazione neutrale della neutralità politica*», così che «questo [...] tipo di giustificazione, che non è frequente nella tradizione liberale, [...] è un passo obbligatorio per i liberali» (PMC, pp. 69-70).

³³ A. Verza (*La neutralità impossibile*, cit.) si chiede se la neutralità sia davvero possibile e se la posizione astensionista dei fautori della neutralità, non finirà per favorire indirettamente alternative non neutrali. Verza infatti ritiene che «nascosti dietro il paravento della neutralità» (Ivi, p. 6) vi siano presupposti etici. Poiché un'imparzialità troppo forte esclude la difesa di valori sostanziali, essa costituirebbe una semplice pretesa formale: «Volendo invece scartare questa conclusione come autoinvalidante, dovremmo ritenere che un qualche valore sostanziale, e non imparziale, ma deliberatamente sottratto al bilanciamento ed al compromesso tra i vari valori morali, debba insinuarsi nella sua costruzione, allo scopo di fungere da criterio determinante *gli scopi* di tale imparzialità» (Ivi, p. 36); è solamente in questo modo infatti che per Verza una concezione morale deontologica può pretendere di guidare le scelte politiche; «Poiché tale posizione è valutativa e sostanziale dal punto di vista morale, è lecito definirla come "concezione del bene"» (Ivi, p. 116).

invece andrebbe dimostrato, e cioè l'esistenza di una cultura liberale»³⁴ che includa quei valori.

Non ritengo che Larmore riesca a superare la dicotomia tra l'elemento procedurale e quello normativo della sua argomentazione a sostegno della neutralità: a quale ideale di vita non controverso, a quale impegno sostantivo che non sia oggetto di disputa ci si potrebbe infatti appellare per applicare la norma del dialogo razionale? L'eguale rispetto è ugualmente un concetto troppo sostantivo per poter sfuggire al disaccordo ragionevole.

A proposito di un'analogia che individua tra la norma universale del dialogo razionale da lui proposta e il velo d'ignoranza rawlsiano, Larmore scrive:

Since modern, pluralistic societies cannot expect general agreement about the nature of the good life, the veil of ignorance will serve not as a basis for arriving at the truth about the good, but rather as a means for devising principles of political cooperation that are neutral with respect to the conflicting conceptions of the good. Responding in this way to the circumstances of justice does require that everyone already share some values - namely, rational conversation and equal respect. I indicate earlier, however, that these commitments are largely neutral with regard to ideals of the good. (PMC, ed. or. pp. 124-125)

Dal mio punto di vista, invece, le norme della conversazione razionale e dell'eguale rispetto sono espressioni di una qualche idea del bene sostantiva e hanno quindi implicazioni morali troppo forti per potersi considerare neutrali. Larmore non mi pare riesca a giustificare neutralmente la neutralità sulla base della presunta neutralità di quei valori. Se ci fosse riuscito, una tale fondazione neutrale gli avrebbe permesso di affrontare una delle sfide più impellenti per il liberalismo, che egli invece lascia cadere: come porsi nei confronti di coloro che non hanno a cuore né l'ideale della conversazione razionale né quello dell'eguale rispetto. È indicativo a tal proposito quanto il filosofo afferma nell'opera del 1987:

Why must a political value be made justifiable to those who are scarcely interested in rational debate about justification anyway? A liberal political system need not feel obliged to reason with fanatics; it must simply take the necessary precautions to guard against them. Our present question is whether there exist similarly neutral reasons for continuing to talk with those who lack the power to call on our desire for civil peace and whose ideals seem quite foreign to ours. (PMC, ed. or. p. 60)³⁵

³⁴ R. Dworkin e S. Maffettone, *I fondamenti del liberalismo*, cit., p. 222; Maffettone usa questa espressione in un passaggio in cui sottolinea alcune debolezze del consenso per intersezione rawlsiano.

³⁵ Il problema, come giustamente rileva J. Fishkin, è anche quello del rapporto tra la neutralità e questa esclusione: «The response seems to be that certain persons (or the controversies they raise) need not be considered in the political dialogue. They are of the wrong "sort". But how could such an exclusion be justified on neutral grounds?» cfr. Fishkin, J., Recensione a: Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*,

Larmore ammette che ci sono delle concezioni della vita buona che non contemplano l'obbligo dell'eguale rispetto e che questo costituisce un limite della neutralità del suo argomento (Ivi, p. 77); tuttavia, non ritiene si tratti di un limite significativo in quanto ribadisce semplicemente che «i liberali non hanno bisogno di avere ragioni per persuadere gente di tal fatta» (Ivi, p. 83), devono limitarsi a fare in modo che tali individui non conquistino il potere politico, del resto «queste persone paiono poco interessate a discutere razionalmente» (*Ibidem*). Sono invece dell'avviso che questo limite, contrariamente a quanto l'autore sostiene, indebolisca la sua argomentazione, tutta fondata sulla norma dell'eguale rispetto, la cui giustificazione appare troppo debole rispetto al compito assegnatole. Ho posto in evidenza come l'eguale rispetto, non essendo neutrale, non riesca a sostenere una giustificazione neutrale della neutralità politica, che è quanto il filosofo si prefigge di fare nell'opera del 1987. Quella norma rende il liberalismo di Larmore facilmente attaccabile, in quanto non riesce a porsi al di là del disaccordo ragionevole, come invece il filosofo pretende³⁶.

Vorrei aggiungere, a questo punto, che una fondazione inadeguata del rispetto non sembra possa fornire al liberalismo gli strumenti necessari per far fronte a una sfida che credo sia imprescindibile al giorno d'oggi: la questione del passaggio dalla *polis* alla *cosmopolis*³⁷. Il liberalismo dovrebbe porsi il problema di giustificarsi anche di fronte a chi non condivide le norme del dialogo razionale e dell'eguale rispetto; solo in questo modo potrebbe pretendere di prendere veramente sul serio il rispetto per tutte le persone. Il liberalismo, infatti, è nato in risposta al disaccordo ragionevole, ma le sue soluzioni non possono rivolgersi esclusivamente a un contesto locale, nel cui ambito le norme del dialogo razionale e dell'eguale rispetto, essendo piuttosto condivise nella nostra società, possono apparire abbastanza neutrali; inoltre, un liberalismo di questo

cit., p. 155. Come si vedrà nel secondo capitolo, Larmore cambierà parzialmente idea sul tema della giustificazione, ma non riuscirà, a mio parere, a superare alcune difficoltà che fin da ora emergono nella sua argomentazione.

³⁶ Pertiene a questo discorso quanto sottolinea M. Moore (*Justice for Our Times*, «Canadian Journal of Political Science», v. 23, n. 3, 1990, pp. 459-482, p. 479): «Larmore argues that consent from “such people” as the racist and, presumably, other illiberal people is not necessary because they “seem little interested in rational argument” [...]. The problem with this argument is that while there are many grounds on which we may object to racism, the claim that racists are not committed to rational argument in the sense of having reasons for their belief is not one of them. It is certainly convenient for Larmore to portray racism and other illiberal attitudes as the product of blind irrational forces in control of the racist, but the truth is that most racists are able to give reasons for their racism [...]. If racism is to be confronted effectively, it is by responding to the beliefs that the racist holds».

³⁷ Parafrasando S. Veca, *La Filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 109-110, si può dire che Larmore rinuncia ad affrontare: «Il principale rompicapo per chi fa teoria entro il paradigma delle teorie della giustizia: lo chiamerò rompicapo dell'estensione», cioè «saggiare la possibilità di estendere criteri [...] dal contesto locale, entro cui quei criteri e quelle ragioni trovano quanto meno origine e il loro senso pertinente, al contesto globale».

tipo non fa fino in fondo i conti nemmeno con la *polis*, dove il disaccordo ragionevole di matrice cosmopolitica è sempre più diffuso. È soprattutto a livello globale che un liberalismo maturo dovrebbe prendere posizione, per sondare se, come dice Veca, «è possibile estendere i criteri della giustificazione per istituzioni politiche ed economiche, per pratiche sociali transnazionali e internazionali»³⁸.

Larmore fonda l'eguale rispetto sulla capacità di tutti di elaborare una visione coerente del mondo e di agire sulla base di ragioni. Tuttavia, relativamente a questo aspetto, legando la nozione di rispetto a una capacità empirica delle persone - di pensare e agire sulla base di ragioni - sembra che, in assenza di ulteriori approfondimenti teorici, la sua teoria si esponga a una interpretazione fuorviante, implicando il paradosso di poter ammettere che le persone si possano dividere in due categorie: quelle che meritano rispetto, in quanto capaci di elaborare una visione coerente del mondo e di agire sulla base di ragioni, e quelle che non lo meritano, ovvero tutte le altre, compresi i fanatici. In tal senso sarebbe stato forse opportuno indagare maggiormente il significato della nozione di rispetto, sondarne in modo più approfondito le basi empiriche o metafisiche, le istanze egualitarie e i paradossi che questo principio sembra implicare³⁹. Qual è infatti la soglia delle capacità empiriche degli individui, di elaborare una visione coerente del mondo e agire sulla base di ragioni, che segna il passaggio dal riconoscimento dell'eguale rispetto all'esigenza di adottare misure paternalistiche⁴⁰ nei loro confronti? Come rapportarsi a coloro che non hanno avuto gli strumenti o la possibilità di crearsi una coerente visione del mondo e sono per questo diventati fanatici⁴¹? Larmore non approfondisce tali questioni e mi sembra che, relativamente a questi problemi, la stessa distinzione tra rispetto per le credenze e per le persone sia servita a poco⁴². La separazione di questi due aspetti del rispetto avrebbe dovuto

³⁸ S. Veca, Ivi, p. 110.

³⁹ Mi occuperò più dettagliatamente di tale questione nel secondo capitolo.

⁴⁰ Sul rapporto tra eguale rispetto e paternalismo, su cui tornerò nel capitolo secondo, si veda I. Carter, A. E. Galeotti, V. Ottonelli, (a cura di), *Eguale rispetto*, Bruno Mondadori, Milano 2008.

⁴¹ In *Political Liberalism* Larmore scrive: «L'idea di persona a cui fa appello la mia formulazione della norma dell'eguale rispetto comporta semplicemente la capacità di pensare ed agire sulla base di ragioni. Nulla si afferma riguardo alla origine delle ragioni di una persona. Si lascia aperta la questione se le persone stesse decidano che cosa deve contare come ragione valida o se esse traggano le loro ragioni da una tradizione a cui appartengono» (PL, p. 183).

⁴² Cfr. S. Darwall, *Two Kinds of Respect*, «Ethics», v. 88, n. 1 1977, pp. 36-49; Darwall teorizza la distinzione che diverrà classica, tra rispetto come riconoscimento, attribuito alle persone in quanto tali - al di là di ciò che nella contingenza sono, quindi un rispetto a priori - dal rispetto come stima, legato invece alla condotta individuale - dunque a posteriori. Mi pare che Larmore si limiti a riprendere la classica distinzione elaborata da Darwall tra rispetto come riconoscimento - *recognition respect* - e rispetto come stima - *appraisal respect* -, senza però sottoporla a un'indagine critica che avrebbe quantomeno potuto mettere in evidenza quanto tale distinzione non sia in realtà così netta, soprattutto quando la teoria si deve

permettere di giustificare il rispetto per *tutte* le persone, anche senza dover necessariamente rispettare le loro credenze: ma nel momento in cui il rispetto per qualcuno viene fatto dipendere dalla sua presunta capacità di sviluppare coerenti visioni del mondo - cioè a una capacità empirica, dunque non universale -, il rischio è quello di non riuscire a giustificare l'eguale rispetto per tutti. La giustificazione larmoriana del rispetto sembra oscillare tra due estremi, uno metafisico e universalistico di matrice kantiana e uno empirista, legato alle capacità empiriche delle persone. Si vedrà come il filosofo, dal mio punto di vista, non riesca a connettere in modo coerente questa duplice istanza.

Si è visto inoltre come Larmore, per far fronte ai limiti pratici⁴³ che riconosce alla sua neutralità, proponga il principio di *least restriction*; ma se egli sente l'esigenza di introdurre diverse restrizioni alla neutralità e alle norme che la fondano, l'impressione è che si possa riconoscergli il merito di aver giustificato la neutralità politica, ma non di aver fondato una giustificazione neutrale di essa. L'intento di elaborare una giustificazione neutrale della neutralità politica mi pare compromesso⁴⁴.

1.5. La giustificazione *contestuale* dell'eguale rispetto

Ho sostenuto che in *Patterns of Moral Complexity* vi sia una fondazione debole dell'eguale rispetto. Questo elemento emerge soprattutto nelle pagine in cui Larmore

confrontare con la prassi. Si veda a tal proposito I. Carter, *Il rispetto e le basi dell'uguaglianza*, in *Egualità e rispetto*, cit. pp. 54-75. Su tale distinzione rimando al secondo capitolo.

⁴³ Nonostante la difesa della neutralità di Larmore sia un argomento estremamente interessante, E. Simpson (Critical Notice of Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, cit., p. 317), a proposito della *least restriction*, nota che: «A disputed view of the good can be admitted as part of the basis for deciding substantive political principles if it satisfies “a principle embodying a higher neutrality; namely, that one should institute only the least abridgment of neutrality necessary for making a decision possible”. This reply, though, seems too weak. It makes neutrality a philosophical ideal incapable of giving clear practical guidance».

⁴⁴ Su questo concordo con S. Machedo, *Liberal Virtue*, Clarendon Press, Oxford 1990, p. 262: «It seems to be right to think of this commitment [la neutralità] as the moral core of liberalism, but wrong to think that this core is in any important sense neutral». Sull'impossibilità di giustificare neutralmente la neutralità politica si veda anche M. J. Perry, *Neutral Politics?*, «The Review of Politics», v. 51, n. 4, 1989, pp. 479-509, p. 481: «Perhaps Kant and Mill (like Ackerman) understood something that seems to have eluded Larmore: There is non neutral justification for neutral political justification. [...] Certainly Larmore has failed to provide a neutral justification for neutral politics. Even if we assume for the sake of argument that “the moral norm of equal respect” on which Larmore (partly) relies in trying to justify the practice of neutral political justification (a) does in fact justify the practice and (b) is, as Larmore asserts, compatible with a “wide range of views about the good life on which reasonable people disagree”, [...] it is nonetheless the case that the norm is not compatible with every conception of human good. Is there, then, a neutral justification of the moral norm of equal respect?». Al contrario, M. Nussbaum, *Political Liberalism and Global Justice*, «Journal of Global Ethics», v. 11, n. 1, 2015, pp. 68-79, p. 70, nota che una moralità per così dire parziale, non significa necessariamente anche comprensività.

polemizza con alcune tesi sostenute da Alasdair MacIntyre in *After Virtue*⁴⁵. MacIntyre ritiene che una concezione della vita buona comunemente condivisa sia necessaria, affinché la moralità in una comunità non diventi il luogo di conflitti razionalmente insanabili, e la stessa moralità non perda la sua obiettività. Secondo Larmore, queste conseguenze derivano per MacIntyre dall'aver riconosciuto l'autonomia della moralità⁴⁶.

Ciò che Larmore mette sotto accusa è proprio «l'“argomentazione principale” di MacIntyre a sostegno dell'idea che l'autonomia della morale debba comprometterne l'obiettività» (PMC, p. 45). Larmore ritiene che alla base di tale convinzione vi sia un assunto errato: il fatto cioè che una giustificazione *contestuale* delle credenze morali non sia in grado di garantirne l'obiettività (*Ibidem*):

For MacIntyre the justification of a moral claim by appealing to various nonmoral facts *and to other moral beliefs* that we already hold and that are not, in this context, subject to question amounts apparently to no proper justification at all. His master argument supposes that we can ensure the objectivity of some moral belief, not if we simply justify it contextually by reference to others held constant, but only if all our moral beliefs can be justified en masse [...]. So, in fact, MacIntyre's argument is epistemological foundationalism carried over to the realm of morality. (PMC, ed. or. p. 29)⁴⁷

⁴⁵ A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981; tr. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988.

⁴⁶ Cfr. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., pp. 82 sgg.; Larmore scrive: «Il prezzo per aver abbandonato la concezione aristotelica della vita buona è, in definitiva, il nichilismo. Le nostre regole morali sono frammenti di una visione perduta nella quale esse avevano senso, sostiene MacIntyre» (PMC, p. 41); «Il rifiuto dell'aristotelismo trova, stando a MacIntyre, la sua espressione più chiara in quella che egli considera il progetto illuminista di dare una fondazione autonoma alla moralità. Questo progetto consisteva nel tentativo di dare alle regole morali, ereditate [...], una giustificazione sistematica che non facesse riferimento ad alcuna visione estranea alla morale (per esempio, metafisica o teologica) del fine o scopo dell'esistenza umana» (PMC, p. 42).

⁴⁷ Larmore sostiene che il fondazionalismo, applicato alla moralità, suppone che le credenze morali possono dirsi obiettive se si possono giustificare tutte insieme; si tratta per il filosofo di un'epistemologia dubbia (PMC, p. 147): «Tutte le giustificazioni rimangono contestuali, poiché questi impegni morali fondamentali non ammettono, a mio parere, alcuna giustificazione [...]. Essi stabiliscono i limiti dell'intelligibilità morale» (Ivi, p. 166). Rispetto a tali limiti Larmore scrive che: «Soltanto il giudizio morale potrà guidarci attraverso la “frammentazione del valore”, o ciò che chiamerò l'eterogeneità della moralità. E in molti casi questa facoltà non sarà in grado di risolvere il conflitto» (PMC, p. 28). Con l'espressione eterogeneità della morale, Larmore indica, in chiave antimonistica, il fatto che la moralità consiste in una pluralità di principi, ideali, tradizioni, procedure che stanno alla base del giudizio morale e della complessità delle strutture morali (Ivi, pp. 19 sgg., 147 sgg.). Sulla possibilità, ad esempio, che etica deontologica e consequenzialistica possano collidere all'interno di un sistema politico liberale, possibilità ammessa da Larmore come esempio dell'eterogeneità della morale, il riferimento è M. Weber (PMC, pp. 161 sgg.), cfr. Id., *Politik als Beruf*, (1919); tr. it. *La politica come professione*, Einaudi, Torino 2004. Anche se Weber rintraccia nell'etica della responsabilità quella adatta al politico, egli ammette anche che: «La politica viene fatta con la testa, ma di certo non con la testa soltanto. In ciò coloro che agiscono in base all'etica dei principi hanno pienamente ragione. Ma se si debba agire in base all'etica dei principi o all'etica della responsabilità, e quando in base all'una o all'altra, nessuno è in grado di prescriverlo» (Ivi, p. 118), «Pertanto l'etica dei principi e l'etica della responsabilità non costituiscono due poli

Secondo Larmore invece, le credenze morali sono contestualmente giustificabili⁴⁸ e quindi possono essere vere o false, cioè obiettive⁴⁹, pur essendo fondate sull'autonomia della morale: autonomia della morale significa, in questo contesto, giustificare le regole morali senza appellarsi a qualche visione esterna alla morale, sia essa metafisica o teologica, dei fini dell'esistenza umana (PMC, p. 42)⁵⁰.

Vorrei sottolineare che l'accusa di fondazionalismo epistemologico rivolta a MacIntyre non è, nell'opera del 1987, sufficientemente supportata dalla giustificazione contestuale dell'eguale rispetto, dato il ruolo cardine che tale norma riveste. Larmore, infatti, non approfondisce la tesi contestualistica, se non in nota, sostenendo che:

(1) Such a theory does not claim that beliefs are justified just because they are held and not disputed. Beliefs, simply as beliefs that are held, are not object of justification, because (2) only when the question arises whether to add or to reject a belief does that belief become an object of justification. We might say that for contextualism, questions of

assolutamente opposti, ma due elementi che si completano a vicenda e che soltanto insieme creano l'uomo autentico, quello che può avere la "vocazione per la politica"» (Ivi, p. 119).

⁴⁸ Cfr. A. Verza, *La neutralità impossibile*, cit., p. 189: «Del progetto illuminista di fondare la morale sulla sola ragione pratica, su di un requisito di universalizzabilità che ci richieda di distaccarci dalle nostre contingenze storiche per determinare i contenuti dei nostri doveri, Larmore mantiene soltanto il valore dell'universalizzabilità del *contenuto*, negando invece l'altra parte, quella della universalizzabilità della *giustificazione* di tali contenuti»; «Nel sistema di Dworkin, come anche in quello di Larmore [...] (e anche nel *reflective equilibrium* di Rawls), viene rappresentato e difeso un principio [...] per cui è *giustificato non giustificare* le premesse – etiche - di partenza» (Ivi, p. 186).

⁴⁹ Per Larmore la giustificazione contestuale delle credenze morali ne garantisce l'obiettività nel senso che sulle asserzioni morali si può esprimere un giudizio di verità o falsità come per le asserzioni empiriche (PMC, p. 45): «Il contestualismo - la concezione secondo la quale per giustificare una credenza messa in discussione basta appellarsi ad altre credenze non messe in dubbio nella particolare occasione - è una ragionevole epistemologia della scienza che raccoglie sempre maggiori consensi. Eppure, anche se abbiamo abbandonato la speranza di fondare le nostre credenze scientifiche su basi incrollabili, completamente al sicuro da revisioni, non per questo dobbiamo dubitare dell'obiettività della scienza. Allora, perché mai il semplice fatto che la moralità sia vista come autonoma dovrebbe metterne in discussione l'obiettività? Nella misura in cui le credenze morali sono contestualmente giustificabili, esse possono essere vere o false proprio come quelle empiriche delle scienze, e pertanto possono rivendicare l'obiettività» (Ivi, p. 46).

⁵⁰ Per Larmore: «Il senso dell'autonomia della moralità, intesa correttamente, è che noi raggiungiamo la nostra vera umanità unicamente nella e attraverso la moralità [...]. Per Kant [...] la moralità è un dominio di valore *sui generis*: essa schiude all'uomo possibilità di realizzazione il cui valore è inafferrabile al di fuori della moralità stessa [...]. Un uomo diventa pienamente umano solo quando [...] conforma la sua condotta a una legge che egli stesso emana, e la moralità non è soltanto una forma di questa autolegislazione, ma è anche una legislazione necessaria per raggiungere la nostra piena umanità. Il che non significa [...] che le regole morali siano valide soltanto perché siamo noi a imporle a noi stessi. Nè è necessario associare (come avveniva in Kant [...]) questa idea dell'autolegislazione con quella dell'autodeterminazione, vale a dire con l'idea di un interesse nella moralità non empiricamente condizionato. È dalle condizioni sociali in cui avvengono l'educazione e la pratica, condizioni che non sono sotto il nostro controllo, che dipende il fatto di diventare un agente morale» (Ivi, pp. 47- 48); Cfr. Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, cit., p. 33: «Kant failed to appreciate properly the extent to which our allegiance to morality is a social institution». Larmore viene elaborando nel corso degli anni il tema dell'autonomia della morale pervenendo a una contrapposizione teoretica tra l'autonomia della morale che lui propone e una morale dell'autonomia di tipo kantiano.

justification fix only on *changes* in beliefs. This is the view of epistemology that we find, for example, in C. S. Peirce. (PMC, ed. or, p. 158n)⁵¹

In *Patterns of Moral Complexity* Larmore giustifica quindi l'eguale rispetto indirettamente, attraverso un rimando al contestualismo. Penso che, dato il ruolo che gli riconosce, Larmore avrebbe dovuto argomentare in modo più specifico la sua adesione al contestualismo, fin da quell'opera. Senza questo riferimento puntuale, la sua posizione risulta ambigua: da una parte egli sembra volersi muovere in un orizzonte giustificazionista; dall'altra pare rifiutare una prospettiva di questo tipo a favore di una giustificazione contestuale quindi, perlomeno, più debole, dell'eguale rispetto.

A questo punto vorrei chiarire un aspetto della riflessione larmoriana che può essere utile per comprendere l'adesione di Larmore al contestualismo. Secondo il filosofo, l'eguale rispetto può giustificare neutralmente la neutralità dello Stato in quanto supera due condizioni: quella di essere un motivo neutrale, imparziale rispetto a ideali di vita controversi, e quella di non essere una norma che deriva dalla sola razionalità, ma che implica qualcosa di più sostantivo. Per chiarire quest'ultimo aspetto può essere utile il saggio *Etica delle alternative*⁵², in cui il filosofo si occupa direttamente del nostro agire morale ed esplicita la sua visione della morale come un dominio di valori irriducibili (EA, p. 136). Larmore prende in esame la prospettiva morale intesa come sistema cooperativo fondato sul vantaggio reciproco: «Noi abbiamo ragione di limitare il perseguimento dei nostri interessi rispetto agli altri individui [...], perché beneficiamo di un'analoga autolimitazione da parte loro» (EA, p. 134). Secondo tale modello, gli agenti razionali, consapevoli dei bisogni e interessi della condizione umana, agiscono in conformità di determinate regole di interazione, senza tuttavia essere persuasi a un tale

⁵¹ Larmore approfondisce e sostiene la tesi contestualistica a partire da *The Morals of Modernity*, fino agli ultimi lavori pubblicati. F. Santoianni e M. Striano sostengono che negli ultimi vent'anni si sia assistito, in vari ambiti del sapere scientifico, al definirsi di una posizione contestualista, esito dello sviluppo di istanze presenti in Peirce, Dewey, James, che rappresenta un determinato orientamento epistemologico attorno alla prima metà del Novecento, e che è diventato «un vero e proprio “paradigma emergente” nell'ambito delle scienze cognitive e nella ricerca psicologica e psicolinguistica», su questo si veda F. Santoianni e M. Striano, *Modelli teorici e metodologici dell'apprendimento*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 83 sgg.; a p. 84 le autrici sostengono che «L'ossatura paradigmatica della posizione contestualista è caratterizzata da quattro fondamentali linee guida: 1) il riconoscimento della natura processuale di ogni attività umana; 2) la consapevolezza che l'attività umana non si sviluppa in un vuoto sociale ma è “situata” nell'ambito di contesti storici e sociali - fatti di significati e relazioni - i quali risultano essenziali alla sua interpretazione e comprensione; 3) l'idea che tutte le attività umane non costituiscono forme di realtà stabile e permanente ma, piuttosto, realtà in costante evoluzione e trasformazione in rapporto ai contesti [...]; 4) la visione dello stesso processo di ricerca scientifica come una realtà culturalmente situata e profondamente implicata nella costruzione di una conoscenza “sociale”».

⁵² Ch. Larmore, *Etica delle alternative*, «Micromega. Almanacco di filosofia», 1997, pp. 132-140, il testo sarà citato con la sigla EA seguita dal numero di pagina di riferimento. Il saggio è stato pubblicato solo in traduzione italiana.

atteggiamento da un precedente impegno morale. Questa prospettiva, la cui origine Larmore rintraccia nel pensiero di Hobbes, non riesce a giustificare il rispetto morale verso i deboli e gli estranei, ma solamente nei confronti di coloro che detengono un certo potere in rapporto a noi (Ivi, p. 133). L'errore che Larmore individua alla base della concezione della morale come sistema di cooperazione è il fatto di ricercare al di fuori della morale stessa «una base che ci permetta di apprezzarne il valore» (Ivi, p. 134), una base a partire dalla quale elaborare ragioni che giustifichino il nostro essere persone morali. Egli ritiene che tali ragioni, svincolate da ogni impegno nei confronti della morale stessa, non riescano a dischiuderci il senso delle norme morali:

La morale costituisce un dominio di valori irriducibili. L'ambito e la natura dell'interesse morale possono essere apprezzati soltanto dall'interno del punto di vista morale. Non possiamo spiegare queste cose in termini diversi da quelli che appartengono alla morale stessa. E se non possiamo fare ciò, perché dovremmo tentare? Quanto dobbiamo fare, piuttosto, è riconoscere che il valore morale parla a nome di se stesso - se soltanto lo ascoltiamo. Il luogo in cui parla è la nostra coscienza. L'autorità della coscienza non è conseguenza di altre considerazioni, indipendenti dalla morale, che potrebbero servire ad autenticarla. La sua autorità è soltanto sua. (EA, p. 135)⁵³

Coerentemente con la prospettiva contestualistica, ammettere che l'adesione alla moralità venga direttamente dalla coscienza morale, non equivale per Larmore a sostenere l'innatismo della nostra coscienza, in quanto la persona morale che siamo è anche il prodotto della nostra cultura e ha quindi una natura sociale, ma gli serve per rifiutare nettamente una morale spiegata sulla base del vantaggio reciproco (EA, pp. 135-136).

Prima di proporre il suo modello, Larmore ne critica un altro, di matrice kantiana, secondo cui la moralità sarebbe intimamente connessa alla nozione di libertà. Secondo tale prospettiva, l'essere persone morali deriverebbe dalla libertà che gli individui hanno di allentare, attraverso la riflessione, i legami con la propria cultura di appartenenza, storia ed esperienza, in modo da conformarsi a regole di condotta che loro stessi si sono

⁵³ «Possiamo ammettere - e certamente dovremmo farlo - che il nostro senso morale sia forgiato dalla socializzazione, e assuma un tono che riflette gli specifici interessi della nostra cultura. Ma allo stesso tempo possiamo riconoscere che è la coscienza da sola a fornire la sensibilità e la prospettiva dalla quale il valore morale può divenire intelligibile. Se in conseguenza di ciò rinunciamo all'antico progetto di fornire ragioni che ci conducano alla morale, ci si può chiedere cosa rimanga da fare alla filosofia [...]. Prima di tutto alla filosofia rimane un importante compito negativo [...]. La filosofia morale deve confrontarsi con tutte le concezioni che non si avvedono del fatto che la morale forma un irriducibile dominio di valori. Tali concezioni - che neghino direttamente la voce della coscienza o che cerchino di spiegare il valore morale nei termini di altri interessi umani - sono del tutto comuni [...]. Perciò alla filosofia morale rimane almeno una missione di vigilanza» (EA, p. 136). Ma Larmore sostiene anche che l'affermazione della autonomia dell'etica è un compito che la filosofia morale deve affrontare (Ivi, p. 138) insieme al dar conto della «eterogeneità» della morale, cioè della morale come «un dominio di valori irriducibili» (Ivi, p. 140).

dati. Questa è l'«autodeterminazione» o «autonomia»⁵⁴, ma Larmore ritiene tale libertà insufficiente per fare astrazione dal proprio io o per trattare gli altri come persone dotate di diritti; per poterlo fare, infatti, occorre aver già adottato un punto di vista morale:

Non possiamo condurci nel dominio morale per mezzo di ragioni. L'ideale della libertà non può condurre, di per sé, alla morale. Al contrario, soltanto un impegno indipendente verso la morale può indurci a limitare la nostra libertà in modo che essa sia compatibile con un'analogia libertà per gli altri. Invece dell'unilaterale *etica dell'autonomia*, oggi così diffusa, dobbiamo riconoscere l'*autonomia dell'etica*. (EA, pp. 137-138)

Quello che mi preme sottolineare è che, quindi, per Larmore, l'obbligatorietà della morale è espressione dell'autonomia dell'etica e non può intendersi sulla sola base di ragioni. È allora l'autonomia della morale a dare forza normativa alla norma dell'eguale rispetto, ma questa fondazione del rispetto, che verrà compiutamente teorizzata nelle opere successive, si espone a critiche e pone due problemi: innanzitutto, nell'opera del 1987 tale fondazione è indiretta e debole; secondariamente, quando Larmore finirà per fondarla su una base ontologica, seppur debole, essa, come puntualizzerò, sarà in tensione con l'epistemologia contestualistica.

1.6. La giustizia liberale come *modus vivendi* e la priorità del giusto sul bene

La teoria liberale mira all'elaborazione di principi politici attraverso i quali verranno assegnati diritti e doveri alle persone e sarà regolamentata la distribuzione dei costi e dei benefici della cooperazione sociale: si tratterà quindi di principi di giustizia. Tali principi, essendo elaborati in base all'ideale della neutralità, che per Larmore «dev'essere il valore primario dell'ordinamento politico» (PMC, p. 86), accorderanno la priorità al giusto rispetto al bene, poiché è solamente in base a tale priorità che i principi

⁵⁴ Larmore sostiene che: «Nell'esercitare la nostra libertà attestiamo la nostra abilità a distaccarci dalle circostanze contingenti e a regolare la nostra condotta in conformità al nostro giudizio. Tuttavia ciò che così attestiamo non pertiene esclusivamente a noi, ma è una capacità posseduta da tutti gli esseri umani. Ne segue, viene sostenuto, che noi abbiamo la stessa ragione a rispettare la libertà altrui, di quanta ne abbiamo a rivendicare la nostra. E qui emerge un impegno verso la morale come sistema di regole per mezzo delle quali, rispettando la libertà degli altri, limitiamo la nostra» (Ivi, p. 137). Larmore proporrà l'autonomia dell'etica come alternativa all'etica dell'autonomia e lo farà, in particolare, in Ch. Larmore, *L'autonomie de la morale*, «Philosophiques», v. 24, n. 2, 1997, pp. 132-140; Id., *Etica delle alternative*, cit.; Ch. Larmore et A. Renaut, *Débate sur l'éthique*, cit.; Ch. Larmore., *The Autonomy of Morality*, cit.; Id., *Dare ragioni*, cit.; le ultime due opere verranno indicate con le sigle AM e DR, seguite dal numero di pagina di riferimento.

liberali di giustizia potranno essere condivisi, nonostante il disaccordo ragionevole (*Ibidem*).

L'ideale per cui il giusto precede il bene è un ideale politico: ha valore esclusivamente nella sfera pubblica. La neutralità non deve estendersi a tutta la moralità, così che fuori dalla sfera politica possa continuare a rivestire la massima importanza la nostra personale concezione del bene, perché la giustizia «è un espediente, o una convenzione, che gli esseri umani stabiliscono per risolvere certi problemi sorti a causa dei loro altri valori e impegni vincolanti» (Ivi, p. 88). Larmore sostiene che la priorità del giusto sul bene può essere intesa in due modi: secondo la prospettiva del *modus vivendi* o secondo quella *espressivistica*; entrambe rappresentano modi differenti di interpretare la neutralità dello Stato e il rapporto tra pubblico e privato (Ivi, p. 90).

Mi concentrerò, per il momento, sulla neutralità intesa come *modus vivendi*⁵⁵. Il ritirarsi su un terreno neutrale, per stabilire i principi di giustizia attraverso un processo di astrazione dagli ideali controversi, non significa rinnegare quegli ideali, ma solo accantonarli momentaneamente per proseguire la conversazione: quando si tratta di prendere decisioni politiche comuni è la neutralità ad avere la priorità. Intesa come *modus vivendi* la neutralità politica è un ideale politico non sostanziale, cioè non ha una valenza generale, ma procedurale, ossia è un mezzo che adottiamo per trovare un accordo con chi la pensa diversamente da noi:

Neutrality is simply a means of accommodation. It is a stance that we adopt in order to solve a specific problem to which our various commitments give rise, and so it is not a stance that expresses our full understanding of our purposes. It establishes a *modus vivendi* between persons whose ultimate ideals do not coincide. (PMC, ed. or. p. 74)

⁵⁵ Maffettone, coerentemente con la lettura discontinuista del pensiero politico di Larmore, scrive: «Secondo Larmore - non c'è bisogno di sacrificare, per ciascun individuo, [...] ideali profondi e importanti. Sarà semplicemente sufficiente che essi si accordino sulla neutralità come un mezzo per raggiungere un equilibrio pacifico, e perciò la discontinuità "stabilisce un *modus vivendi* tra persone i cui supremi ideali non coincidono". In questo modo, Larmore interpreta la strategia della discontinuità come *modus vivendi*, in maniera interessante e chiara. E costituisce un fecondo retroterra intellettuale per il liberalismo realista» (R. Dworkin e S. Maffettone, *I fondamenti del liberalismo*, cit., pp. 197-198). Maffettone non usa il concetto di discontinuismo nella stessa accezione di Dworkin per il quale il termine indica la separazione delle sfere sociali - quindi Larmore può essere, in questo senso, considerato un discontinuista - ma per Maffettone tale separazione si porta dietro anche l'autonomia della teoria politica da presupposti morali; infatti, Maffettone sostiene che la strategia della discontinuità come *modus vivendi* di Larmore costituisce un legame con il liberalismo realista, ossia quel liberalismo che non privilegia una fondazione morale (Ivi, p. 134). Eppure il liberalismo politico di Larmore si fonda sulla norma dell'eguale rispetto e questo presupposto morale acquisterà centralità nel prosieguo della riflessione del filosofo; l'uso della categoria della discontinuità come la intende Maffettone non sembra quindi essere pertinente; inoltre potrebbe indurre a leggere erroneamente la prospettiva del *modus vivendi* di Larmore come compromesso strategico, in chiave quindi strumentale.

Nella prospettiva di Larmore vi sono buone ragioni a sostegno di questo modo di concepire la neutralità poiché essa si accorda sia con la norma universale del dialogo razionale sia con quella dell'eguale rispetto. La neutralità è uno strumento politico che governa i rapporti fra i cittadini e non fra privati⁵⁶.

La spiegazione del liberalismo politico larmoriano come *modus vivendi* necessita, a mio avviso, di alcuni chiarimenti, che chiamano in causa l'idea di proceduralismo sostenuto nell'opera del 1987. In particolare, la stessa dicotomia individuata tra l'aspetto normativo e quello procedurale delle norme della conversazione razionale e dell'eguale rispetto, si ritrova anche in questa concezione del liberalismo politico come *modus vivendi*. Da una parte, tale modello appare come un mero strumento cooperativo che permette la convivenza di individui in una situazione di pluralismo: la neutralità come *modus vivendi* «è un mezzo per raggiungere un accordo» (Ivi, p. 91) che non esprime i nostri più profondi ideali personali. La prospettiva del *modus vivendi* sembra rappresentare un modello cooperativo del vantaggio reciproco di tipo strumentale. Se tuttavia, come sostiene Larmore, è la norma dell'eguale rispetto a costituire uno dei motivi che spinge ad assumere un atteggiamento neutrale come *modus vivendi*, la prospettiva strumentale viene meno, proprio in virtù della presenza di tale istanza morale. La neutralità intesa come *modus vivendi* è un principio politico con un sostrato morale, anche se di tipo procedurale. Per chiarire alcuni dubbi che l'argomentazione di Larmore sulla neutralità come *modus vivendi* potrebbe far sorgere, propongo di utilizzare la tassonomia delle diverse tipologie di giustizia procedurale pura elaborata da Valeria Ottonelli⁵⁷.

⁵⁶ «Se la neutralità politica è concepita come un *modus vivendi*, la nostra nozione sostanziale del bene può continuare a rivestire la massima importanza all'esterno dell'ambito della politica. Il principio della priorità del giusto rispetto al bene [...] è utile soltanto come principio politico che governa le relazioni fra le persone in quanto *cittadini* [...]. Questa divergenza tra *citoyen e homme*, tra il "pubblico" (il politico) e il "privato" (il non politico) sta al centro della concezione della neutralità politica come *modus vivendi*. Il liberalismo è perciò visto come un'"arte della separazione", in contrasto con l'idea della società come un tutto organico» (PMC, p. 92).

⁵⁷ V. Ottonelli, *I principi procedurali della democrazia*, cit., pp. 7 sgg. Ottonelli distingue, a proposito del dibattito sulla giustificazione della democrazia come forma di governo, strumentalismo e proceduralismo. Secondo il primo, le procedure decisionali democratiche devono essere valutate e quindi giustificate in funzione dei loro esiti; per il secondo, le istituzioni democratiche sono giustificate dalla legittimità delle procedure, a prescindere da risultati prodotti. Il proceduralismo viene distinto a sua volta in "minimalista" e "costruttivista": «il proceduralismo minimalista è la concezione procedurale della democrazia alla quale più frequentemente hanno guardato coloro che hanno ritenuto che il proceduralismo potesse essere una soluzione al pluralismo radicale che connota le nostre società. Si tratta di una concezione in base alla quale le procedure democratiche sono viste come uno strumento neutrale» (Ivi, pp. 9-10). Il proceduralismo costruttivista ritiene invece una giustificazione valida non perché conforme «a un qualche criterio normativo indipendente» (Ivi, p. 112), ma in quanto prodotta «attraverso una procedura di scelta che incarna il requisito della ricerca del consenso razionale fra tutti i cittadini» non orientata agli esiti (*Ibidem*). Questa mia semplificazione è ingiusta rispetto alla complessità e all'approfondimento di Ottonelli, ciò nonostante la richiamo poiché utile per l'analisi del proceduralismo larmoriano.

Com'è noto, è Rawls a distinguere tra giustizia procedurale perfetta, imperfetta e pura⁵⁸: se le prime due sono legate agli esiti più o meno perfetti prodotti dalla procedura, la terza non è suscettibile di essere valutata in virtù degli esiti di tale procedura, ma in base all'equità e alla correttezza di quest'ultima⁵⁹.

Proverò a interpretare Larmore secondo la classificazione di Ottonelli. Se una lettura frettolosa può portare a leggere la neutralità come *modus vivendi* secondo la categoria dello strumentalismo, tale interpretazione deve essere scartata per diverse ragioni. Innanzitutto, è lo stesso Larmore a essersi espresso sul fatto che la sua neutralità concerne non gli esiti della deliberazione, ma le procedure (Ivi, p. 61): ciò che è importante non è il risultato prodotto, ma la modalità di interazione delle parti nella procedura, quindi il suo sembra essere un esempio di una giustizia procedurale pura. Inoltre, se seguiamo Ottonelli, secondo la quale il proceduralismo non è svincolato da impegni normativi, il consequenzialismo che sembra essere implicito nella prospettiva della neutralità come *modus vivendi* non è di tipo strumentale, in quanto comunque vincolato alle norme della conversazione razionale e dell'eguale rispetto. Qual è dunque il tipo di proceduralismo che viene chiamato in causa da Larmore?

Ottonelli rielabora la classificazione rawlsiana e sostiene che «i casi di giustizia procedurale pura sono riconoscibili dal tipo di *giustificazione* che viene offerta per l'adozione della procedura»⁶⁰: se si ha un riferimento ai risultati si tratta di casi di giustizia procedurale perfetta o imperfetta; se si prescinde dagli esiti si tratta di esempi di giustizia procedurale pura, che racchiude una varia tipologia di giustificazione delle procedure decisionali. È sulla base di questa tassonomia che mi pare si possa cogliere, ma anche chiarire, l'originalità della giustificazione della neutralità come *modus vivendi* la quale, per Larmore, è un principio politico di tipo procedurale, ma che sappiamo avere anche un sostrato morale. Innanzitutto, la tassonomia di Ottonelli ci permette di riconciliare politica e morale e di superare la contrapposizione tra “sostanziale” e “procedurale”, se si intende con il primo concetto la presenza di un impegno normativo,

⁵⁸ Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 97-99. Sulle ambiguità del concetto rawlsiano di “giustizia procedurale pura” si veda V. Ottonelli, *I principi procedurali della democrazia*, cit., pp. 55sgg.

⁵⁹ V. Ottonelli, *I principi procedurali della democrazia*, cit. p. 23: «[Le teorie proceduraliste della democrazia] Si basano sull'idea di giustizia procedurale pura, ossia una forma di giustizia che non ha a che vedere con il merito delle decisioni prese, ma col *modo* in cui sono state prese e cercano di mostrare come la legittimità delle decisioni prese per via democratica vada intesa in questo senso, anziché essere fondata sulla presunzione che si tratti di buone decisioni secondo un qualche criterio di giustizia indipendente».

⁶⁰ Ivi, p. 62: «Per fare di una procedura un caso di giustizia procedurale pura [...] la sua giustificazione [...] deve fare riferimento a un qualche *criterio* o *principio* [...] che sia normativamente rilevante. Le procedure che semplicemente non hanno una giustificazione non sono casi di giustizia procedurale pura» (*Ibidem*).

e con il secondo la sua assenza. Inoltre, ritengo che questa classificazione permetta di cogliere un elemento interessante della proposta procedurale di Larmore.

Scartata l'opzione dello strumentalismo, penso che la neutralità-*modus vivendi* sia più vicina alla concezione della giustizia procedurale pura che Ottonelli denomina "dell'equità procedurale", per l'importanza riconosciuta all'equità procedurale delle parti coinvolte⁶¹. Tuttavia, nonostante tale istanza procedurale dell'"equità" possa essere richiamata dalla giustificazione della neutralità come *modus vivendi*, ritengo che in *Patterns of Moral Complexity* vi siano anche alcuni elementi, non sempre coerenti e univoci, elementi del costruttivismo e del proceduralismo degli ideali⁶², di cui Ottonelli parla nella sua tassonomia.

Inizierò dal confronto con quest'ultimo. Se il ruolo cardine dell'eguale rispetto può avvicinare il proceduralismo di Larmore come *modus vivendi* al proceduralismo degli ideali, il filosofo inserisce quella norma in una concezione morale minimale, come emerge nel saggio *Political Liberalism*, mentre «i valori e i principi su cui poggia il proceduralismo degli ideali non sono nient'affatto minimali; al contrario, si tratta di valori ricchi e articolati»⁶³.

Per quanto riguarda la prima categoria, come sostiene Ottonelli: «Nella prospettiva costruttivista, il fondamento ultimo della legittimità democratica rimane un principio discorsivo o di reciprocità»⁶⁴ e questi sono elementi centrali nell'opera del 1987, declinati nelle norme del dialogo razionale e del rispetto.

⁶¹ Cfr. V. Ottonelli, *I principi procedurali della democrazia*, cit., p. 79: Ottonelli definisce il tipo di proceduralismo che «copre le forme di giustizia procedurale pura che ho etichettato come "hobbesiano" e "dell'equità procedurale"» minimalista; «Il proceduralismo minimalista è la concezione procedurale della democrazia [...] in base alla quale le procedure democratiche sono viste come uno strumento neutrale e rimediabile di risoluzione delle controversie politiche riguardo alle questioni sulle quali esistono conflitti di valore insanabili» (Ivi, pp. 9-10).

⁶² In *I principi procedurali della democrazia*, cit., Ottonelli descrive dettagliatamente il proceduralismo costruttivista e quello degli ideali. Pur rischiando un'eccessiva semplificazione, può essere utile, ai fini del mio discorso, ricordare che il proceduralismo costruttivista è quella prospettiva etica in cui i giudizi morali, pur oggettivi, non sono giustificati sulla base di un realismo morale, ma come prodotto di una costruzione corretta che ne determina quindi i caratteri di correttezza e verità. Il proceduralismo degli ideali o dei valori procedurali invece mira a una giustificazione della democrazia sulla base dei suoi valori puramente procedurali: «L'adozione delle procedure ha un valore autonomo rispetto ai risultati che esse produrranno» (Ivi, p. 74). Questi valori non sono fondati su ulteriori principi normativi tranne che per il caso del rispetto che «informa le procedure democratiche in quanto loro *caratteristica distintiva*, e non semplicemente come vincolo dettato da qualche valore indipendente» (Ivi, pp. 74-75). Si avrà modo di vedere come nella seconda fase speculativa larmoriana gli elementi del costruttivismo verranno meno; l'insufficienza del modello metaetico costruttivista porterà Larmore verso un realismo morale di cui mi occuperò nel secondo capitolo.

⁶³ Ivi, p. 174. Aggiungo che il proceduralismo degli ideali non ammette criteri controfattuali di giustificazione e legittimità, criteri cui invece Larmore finisce per ricorrere per universalizzare l'eguale rispetto, come si vedrà nel capitolo secondo.

⁶⁴ *Ibidem*.

Intendo sostenere che in questa fase, per Larmore, alcuni aspetti del costruttivismo siano una necessità: come alla giustificazione della neutralità non basta la norma della conversazione razionale, ma serve anche quella dell'eguale rispetto, così la giustificazione offerta dal proceduralismo minimalista è troppo debole per spiegare l'obbligo politico. Il proceduralismo ha bisogno di forza normativa, ma Larmore non ha ancora sviluppato l'elaborazione teoretica dell'autonomia della morale, cioè la sua prospettiva realista in morale. Anche il proceduralismo costruttivista offre una giustificazione puramente procedurale, in quanto lascia in pregiudicato gli esiti della procedura, ma è più articolato da un punto di vista normativo perché ha un qualche rapporto con un tipo di giustificazione che può dirsi morale. È l'eguale rispetto che avvicina il primo Larmore al costruttivismo: le decisioni valide «sono prodotte dal dialogo fra le parti orientate al consenso»⁶⁵: il dialogo è garantito dalla norma universale del dialogo razionale, la ricerca del consenso dall'eguale rispetto per le persone, che quindi fonda i requisiti procedurali della validità democratica⁶⁶. L'eguale rispetto tuttavia non ha esso stesso un carattere puramente procedurale, ma sostanziale, e questo potrebbe far leggere la neutralità larmoriana come un proceduralismo che collassa sulle sue implicazioni sostanziali, ma se riteniamo, insieme a Ottonelli, che una giustificazione, per avere una qualche forza, dovrà richiamare valori e principi giustificativi, possiamo allora aver più chiara l'idea di Larmore, secondo cui la neutralità come *modus vivendi* è un ideale politico procedurale, anche se il filosofo, nell'opera del 1987, non sente l'esigenza di chiarirne ulteriormente i rapporti con la base morale dell'eguale rispetto⁶⁷.

⁶⁵ Ivi, p. 113.

⁶⁶ Commentando Rawls delle *Dewey Lectures* del 1980, Larmore scrive che: «Il liberalismo politico è “costruttivista” nel senso che vengono definiti principi politici validi quelli su cui saremmo d'accordo se ragionassimo in base a certe restrizioni» (PL, p. 191); l'eguale rispetto «appartiene alle costruzioni in base alle quali i principi politici accettabili vengono “costruiti” nelle “giustificazioni pubbliche”, per usare il linguaggio di Rawls» (Ivi, p. 192); sembrerebbe quindi esserci un certo avvicinamento di Larmore al costruttivismo politico.

⁶⁷ «Ciò che contraddistingue i casi di giustizia procedurale pura non è l'assenza di criteri sostanziali che dirigono la selezione dei suoi risultati, ma il ruolo che essi giocano nella giustificazione: le procedure non sono concepite [...] come *strumentali* della produzione di risultati che rispondono a quei criteri sostanziali, anche se possono *fare uso* di criteri sostanziali come elemento essenziale delle pratiche che danno valore alle procedure stesse [...], questi criteri non svolgono il ruolo di *fini* della procedura, ma quello definitorio di *elementi costitutivi* di ciò che dà valore e senso alla procedura» (V. Ottonelli, *I principi procedurali della democrazia*, cit., pp. 125-126).

1.7. La critica all'espressivismo liberale e romantico

A partire dall'analisi dei problemi fondamentali per la cui soluzione il liberalismo è sorto, Larmore cerca di mostrare, da una parte, che non tutte le versioni del liberalismo sono ammissibili e difendibili e, dall'altra, che la sua proposta è la più compiuta, in quanto migliore risposta a quelle questioni originarie.

Per risolvere il problema dell'unione politica nonostante la profonda divergenza tra persone ragionevoli⁶⁸ circa la natura della vita buona, il pensiero liberale ha elaborato il principio della neutralità politica che è stato giustificato in forme diverse, non tutte, secondo Larmore, egualmente valide. Kant e Mill⁶⁹ giustificavano la neutralità sulla base degli ideali dell'autonomia e dell'individualità: per Larmore si tratta, in entrambi i casi, di prospettive profondamente individualistiche in quanto auspicano una fedeltà sempre contingente e mai costitutiva a una concezione sostanziale della vita buona. Il valore riconosciuto all'autorealizzazione individuale che si esprime nella scelta è, nella lettura larmoriana, ciò che, per Kant e Mill, giustificava la neutralità politica: «La fonte del valore, e dunque il valore supremo, è quanto si esprime in questo atteggiamento di scelta: la nostra libertà di trascendere le circostanze empiriche (Kant) o il nostro bisogno di distinguerci dagli altri (Mill)» (PL, 174)⁷⁰.

Nel liberalismo kantiano, il principio di neutralità non è, allora, tanto un mezzo per trovare un accordo sulla convivenza comune, quanto un ideale sostanziale della vita buona, espressione del valore dell'autonomia individuale: all'autonomia che sta alla base della scelta dei propri ideali sul bene corrisponde il valore pubblico della neutralità,

⁶⁸ Per ragionevolezza Larmore intende «Il pensare e conversare in buona fede e l'applicare quanto meglio si può le facoltà generali della ragione» (PL, p. 170).

⁶⁹ I testi cui Larmore fa riferimento per queste tesi sono principalmente: I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, (1785); tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1997; Id., *Kritik der praktischen Vernunft*, (1787); tr. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1995; Id., *Die Metaphysik der Sitten*, (1797); tr. it. *Metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 2004; J. S. Mill, *On Liberty*, (1859); tr. it. *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 1981; Id., *Considerations on Representative Government*, (1861); tr. it. *Considerazioni sul governo rappresentativo*, Editori Riuniti, Roma 1997; Id., *Utilitarianism*, (1863); tr. it. *Utilitarismo*, Cappelli, Bologna 1981.

⁷⁰ Larmore prende in considerazione l'autonomia kantiana come fonte del valore, in quanto proprietà degli esseri razionali di essere legislatori di sé: «Autonomia della volontà è la costituzione della volontà per cui essa [...] è legge a se stessa» (I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 115), «Cosa può allora essere la libertà della volontà se non autonomia, ossia la proprietà della volontà di essere legge a se stessa» (Ivi, p. 127) e lo sperimentalismo milliano: «Le facoltà umane della percezione, del giudizio, del discernimento, dell'attività mentale e persino della preferenza morale, si esprimono soltanto nel fare una scelta. Colui che fa qualcosa perché così vuole la tradizione non fa una scelta [...]. Se una persona possiede un qualsiasi grado tollerabile di senso comune e di esperienza, il suo modo di progettare la sua esperienza è il migliore, non perché sia il migliore di per sé, ma perché è il suo modo proprio» (J. S. Mill, *Saggio sulla libertà*, cit., pp. 116-117); «Come è utile che fino a quando l'umanità non sarà perfetta vi siano differenze d'opinione, così lo è che vi siano differenti esperimenti di vita; che le diverse personalità siano lasciate libere di esprimersi, purché gli altri non ne vengano danneggiati; e che la validità di modi di vivere diversi sia verificata nella pratica quando lo si voglia» (Ivi, p. 85).

presupposto di quella possibilità di scelta. Secondo questa lettura della neutralità, tra il sommo ideale personale - l'autonomia - e il sommo valore politico - la neutralità - c'è una corrispondenza che si ripercuote sull'ordinamento politico, il quale diviene espressione del nostro sommo ideale personale (PMC, p. 93).

Questo secondo modo di interpretare la priorità del giusto rispetto al bene è quello che Larmore denomina “espressivismo politico”⁷¹. Nonostante sia stato spesso considerato una prerogativa delle posizioni antiliberali, Larmore ritiene invece che l'espressivismo politico sia stato declinato anche in una versione liberale, come ad esempio in Kant (Ivi, pp. 93 sgg.). Nella prospettiva dell'espressivismo liberale kantiano, l'autonomia è un ideale onnicomprensivo che si applica quindi non solo alla morale, garantendo la possibilità della morale universalistica kantiana, ma anche alla politica, divenendo il fondamento della neutralità dello Stato (Ivi, pp. 94 sgg.):

Setting aside controversial ideas of the good life (or of “happiness”) in order to arrive at common political principles is not, as Kant understood it, merely a way of handling a specific problem that arises in one area of social life. Instead, it expressed the very structure of what ought to be our personal ideas. No substantial conception of happiness should be made the basis of the political order, Kant argued, because we are *free*, because we have a will that is unconditioned by empirical ends. (PMC, ed. or. p. 83)

Larmore contrappone all'espressivismo liberale la concezione della neutralità come *modus vivendi*, poiché questa seconda versione del liberalismo, non implicando la condivisione di un ideale controverso del bene come quello dell'autonomia, può essere giustificata neutralmente (PMC, pp. 107-108)⁷².

⁷¹ «L'“espressivismo” politico esige che il nostro sommo ideale politico si trovi rispecchiato nel nostro sommo ideale personale, vale a dire nell'ideale di ciò che nel resto della nostra vita dovrebbe essere di capitale importanza» (PMC, p. 93).

⁷² La critica all'etica individualistica dei liberali classici è costante nella riflessione larmoriana; per una versione più recente che però non cambia i termini della questione si vedano: Ch. Larmore, *Dare ragioni*, cit., e Id., *Political Liberalism. Its Motivations and Goals*, «Oxford Studies in Political Philosophy», v. 1, 2015, pp. 63-88, d'ora in avanti indicati rispettivamente con DR e PLMG. In *Dare ragioni* (cit., pp. 110-111) Larmore riassume efficacemente questa critica come segue: «Ho intenzione di parlare di una visione del liberalismo che io chiamo “liberalismo politico”, mettendolo in contrapposizione al liberalismo classico. Quello che io chiamo liberalismo classico [...] legava i principi politici liberali a una concezione individuale comprensiva della vita e del bene umano. Quello che chiamo *liberalismo politico*, invece, opera una sorta di restringimento del liberalismo come dottrina politica, distinguendola da una concezione individualistica generale della vita. Non ho però ancora spiegato che cosa io intenda per *concezione individualista generale della vita*. [...] Quello che penso che sia il liberalismo classico, [...] è [...] la versione del liberalismo espressa dai grandi teorici classici del liberalismo come J. Locke, Immanuel Kant e J. S. Mill [...]. Nelle loro riflessioni sul liberalismo politico si può notare una sorta di comune denominatore, che ho definito una *concezione individualista comprensiva della vita*. Ciò che caratterizza il liberalismo classico è una visione della vita politica e dei principi [...] che si basa o si giustifica in riferimento a una più ampia concezione individualistica della vita. Esso nacque come un approccio alla

Dal punto di vista di Larmore, un fondamento così controverso del liberalismo come quello fornito dalle proposte espressivistiche è inadeguato: le soluzioni del liberalismo classico e di quello contemporaneo, che si rifanno agli ideali individualistici della persona, sono un altro aspetto del problema⁷³. Ai valori dell'autonomia e dell'individualismo, infatti, i critici del liberalismo contrappongono l'importanza dei legami costitutivi del singolo con la comunità: questa è la critica che Larmore muove al pensiero politico romantico tedesco post-kantiano e al comunitarismo contemporaneo.

Per Herder e Hegel⁷⁴ il rifiuto della neutralità è legato al rigetto dell'ideale dell'autonomia: per il primo filosofo la neutralità è un principio troppo vuoto per poter rivestire un ruolo primario nell'ordinamento politico, per il secondo è un ideale troppo astratto per rappresentare il nostro sommo ideale personale. Nella prospettiva di Larmore l'espressivismo romantico e il comunitarismo contemporaneo difettano per il presupposto inesatto che hanno in comune con il liberalismo kantiano: non ritenere possibile che nella sfera politica valgano priorità diverse rispetto a quelle che caratterizzano gli altri ambiti della vita (Ivi, pp. 108-109). I romantici tedeschi non compresero l'importanza della separazione delle sfere sociali che sta alla base del liberalismo inteso come *modus vivendi*; il loro espressivismo si fonda sulla convinzione che la società debba costituire una totalità organica e compatta attorno a una concezione comune del bene, oppure sia destinata a diventare atomistica, frammentaria e anomica: società e individuo sono una totalità, l'uomo e il cittadino sono un tutt'uno, uniti da uno spirito comunitario e da un'ideale sostanziale del bene (Ivi, p. 109).

politica [...] che si occupava di trovare una giustificazione per i valori liberali all'interno di una visione molto più comprensiva del bene umano (chi io sto chiamando *individualismo*)».

⁷³ Tra i liberali contemporanei Kymlicka difende una versione del liberalismo radicata nella libertà di scelta e nell'autonomia personale: per tutelare le libertà liberali è necessario infatti che la pluralità sociale venga messa in relazione con l'autonomia individuale poiché: «Tradizionalmente i liberali hanno concepito l'autonomia e la tolleranza come due facce di una stessa medaglia. Ciò che contraddistingue la tolleranza *liberale* è, per l'appunto, la sua valorizzazione dell'autonomia, cioè la convinzione che gli individui debbano essere liberi di valutare ed eventualmente modificare i loro fini», cfr. W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, cit., p. 275. Per Kymlicka l'autonomia è un valore generale che si esercita sia a fini politici sia nella vita privata; non si può affermare che «le persone sono comunitarie nella vita privata e liberali nella vita pubblica» (Ivi, p. 278); è su questa base che il filosofo critica sia il tentativo del secondo Rawls di prendere le distanze dall'ideale dell'autonomia, sia il rifiuto di Larmore di quel valore come base del liberalismo (Ivi, p. 275). Anche J. Raz (*The Morality of Freedom*, cit., pp. 117-124) rivaluta il valore dell'autonomia, ma per criticare la neutralità delle giustificazioni liberali.

⁷⁴ Larmore si riferisce a: J. G. Herder, *Abhandlung über der Ursprung der Sprache*, (1772); tr. it. *Saggio sull'origine del linguaggio*, Ses, Mazara-Roma 1954; Id., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, (1774); tr. it. *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, Einaudi, Torino 1971; Id., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, (1784); tr. it., *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Zanichelli, Bologna 1971; G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (1821); tr. it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1965.

Larmore ha subito l'influenza delle tesi comunitariste e, infatti, cerca di recuperare alcune intuizioni romantiche soprattutto per quanto riguarda la critica all'ideale dell'autonomia⁷⁵; tuttavia, vuole smontare l'idea romantica della società come totalità per criticare il pensiero antiliberalista contemporaneo.

Per quanto riguarda la prima parte del progetto, Larmore riconosce a Herder il merito di aver concettualizzato il legame costitutivo sussistente tra l'io e le forme sociali in cui è inserito; le prospettive di realizzazione che queste offrono ai soggetti non sono paragonabili a quelle degli io distaccati di Kant: il nostro io, compreso il nostro io morale, è un prodotto sociale, intersoggettivo (Ivi, pp. 110-111)⁷⁶. Sottoscrivendo la tesi sociale Larmore dimostra di aver accolto alcune istanze comunitariste, ma delineando la possibilità di porci in una situazione vicina all'autonomia kantiana ne rifiuta la tesi organicistica, secondo cui la società è un tutto unitario e organico⁷⁷. Occorre quindi riconoscere con Herder che il distacco dalle forme di vita non può essere totale, perché i quadri di riferimento⁷⁸ non possono essere scelti autonomamente, ma questo riconoscimento non implica per Larmore l'impossibilità di analizzare criticamente, ed eventualmente rifiutare, i legami costitutivi. La critica all'ideale dell'autonomia, e il riconoscimento che il bene è intrinsecamente eterogeneo, sono per Larmore i maggiori insegnamenti del pensiero herderiano (Ivi, p. 112). Il problema è che il filosofo non li utilizzò in difesa del liberalismo, ma per sostenere una concezione espressivistica dello Stato e della società: il suo pensiero è inquinato da una concezione organicistica dello Stato⁷⁹. Intrappolato in una prospettiva espressivistica e olistica, Herder, secondo la lettura che ne dà Larmore, non capì che il liberalismo è una dottrina specificamente

⁷⁵ Per un approfondimento della lettura larmoriana del Romanticismo si rimanda a Ch. Larmore, *The Romantic Legacy*, Columbia University Press, New York 1996; tr. it., *L'eredità romantica*, Feltrinelli, Milano 2000.

⁷⁶ J. G. Herder, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, cit., p. 34: «L'umana natura non è perfetta nel bene, quasi fosse una divinità, tutto deve apprendere, si deve formare andando innanzi, deve procedere sempre oltre in una lotta graduale. Naturalmente il suo sviluppo avviene dunque soprattutto o unicamente dove essa trovi uno stimolo alla virtù, alla lotta, al progresso: così, in un certo senso, ogni perfezione umana è nazionale, secolare, [...]. Nulla si crea se il tempo, il clima, il bisogno, il mondo, il destino non porgon l'occasione».

⁷⁷ «Anche se in noi, contrariamente a quanto riteneva Kant, non vi è nulla che sia empiricamente incondizionato, possiamo ugualmente arrivare a porre una certa distanza tra noi e le forme sociali nelle quali siamo cresciuti» (PMC, p. 111).

⁷⁸ L'espressione è ampiamente spiegata da Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989; tr. it. *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993.

⁷⁹ J. G. Herder, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, cit., p. 123: «Ben grande dev'essere quella totalità dove già in ogni singolo elemento ritroviamo la totalità stessa; e dove, in ogni dettaglio, si vede sempre una tale unità indeterminata, piena di totalità! Dove i più piccoli legami hanno già, di per se stessi, un grandissimo significato», «Nulla son io, [...] tutto è la totalità» (Ivi, p. 124).

politica e che la neutralità può essere intesa come *modus vivendi* (Ivi, p. 113). Il limite di Herder consiste nell'aver esteso la critica dell'autonomia alla neutralità: appartenenza e neutralità non necessariamente si escludono, a patto che si riconosca l'esigenza della separazione delle sfere sociali (Ivi, pp. 113 sgg).

Larmore si occupa anche di un altro esempio di espressivismo romantico, quello hegeliano. Egli riconosce a Hegel il merito di aver sostenuto che il valore morale delle istituzioni non consiste solamente nel mettere in pratica gli impegni morali che già abbiamo, «ma anche nel fatto di favorire e di perfezionare modelli di credenza morale e di azione morale che altrimenti potrebbero non esistere» (Ivi, pp. 116 - 117). Ciò che Larmore apprezza della nozione di *Sittlichkeit*⁸⁰ è il concepire le istituzioni come un mezzo per promuovere un certo sviluppo morale: il grande insegnamento di Hegel è stato quello di attribuire alle istituzioni un ruolo fondamentale nel determinare il nostro senso morale; tuttavia, come Herder, anche Hegel rimase intrappolato dentro una concezione organicistica della società che lo portò a rifiutare la neutralità politica (Ivi, p. 119). Poiché siamo un prodotto sociale, dunque empiricamente condizionati, il nostro sommo ideale personale non può essere l'autonomia, che comporta il distacco dalle concezioni di vita buona condizionate empiricamente, e la neutralità non deve essere il nostro principale valore politico (*Ibidem*). Attraverso la ricostruzione di questo argomento, Larmore mostra come anche Hegel, partendo dall'opposizione all'ideale dell'autonomia, finì, erroneamente, per credere che lo Stato dovesse esprimere i nostri ideali sostanziali, ossia per abbracciare una prospettiva espressivistica e comunitarista, e per rifiutare la neutralità come *modus vivendi* (Ivi, p. 120)⁸¹. Nella visione hegeliana c'è la distinzione tra l'uomo e il cittadino, l'*homme* e il *citoyen*, ma al privato viene assegnata una connotazione negativa come ambito in cui si perseguono gli interessi egoistici; Larmore invece, rigettando la tesi hegeliana della corrispondenza tra sfera privata e interessi egoistici, rifiuta parimenti la critica antiliberalista contemporanea che

⁸⁰ Com'è noto, Hegel distingue la *Moralität*, la moralità, dalla *Sittlichkeit*, l'eticità: la prima rappresenta la sfera della volontà soggettiva quale si manifesta nell'azione ed è caratterizzata dalla scissione tra la soggettività che deve realizzare il bene e il bene che deve essere realizzato. La scissione tra essere e dover essere che Hegel rintraccia nella morale kantiana, è dal suo punto di vista troppo formale e astratta per potersi realizzare. Al contrario, la *Sittlichkeit* rappresenta la moralità sociale, ossia la concreta realizzazione del bene nelle istituzioni, famiglia, società, Stato dove si manifesta lo spirito oggettivo, Cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit.

⁸¹ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 212: «Lo Stato è la realtà dell'idea etica - lo spirito etico, in quanto volontà manifesta, evidente a se stessa, sostanziale, che si pensa e si conosce, e compie ciò che sa e in quanto lo sa».

associa al liberalismo l'atomismo sociale e l'individualismo: i legami costitutivi sono riconosciuti anche dai liberali, ma non in campo politico e giuridico (Ivi, p. 122)⁸².

Mi sono soffermata sulla critica di Larmore all'espressivismo liberale e romantico perché ritengo che questa sia utile per comprendere l'originalità del liberalismo politico larmoriano, a partire proprio dal debito nei confronti di alcune istanze romantiche riprese dai neocomunitaristi ed evidenziate in questa interpretazione che Larmore dà di Herder e Hegel. Individuo, infatti, una tensione in tale interpretazione e una certa ambiguità nell'eredità hegeliana in Larmore. Vi è, infatti, una differenza concettuale, che il filosofo non delinea, tra il riconoscere che le istituzioni devono promuovere anche lo sviluppo morale dei cittadini (Ivi, p. 117) e l'ammettere, meno organicisticamente, che la morale non dipende da una decisione autonoma, poiché «è il risultato dell'educazione e della socializzazione che crea il nostro vero senso dell'io» (Ivi, p. 118)⁸³. Mi pare che Larmore in tal modo rimanga imbrigliato in una tensione tra la sua prospettiva liberale intesa come *modus vivendi* e certe istanze perfezionistiche che potrebbero emergere da questa interpretazione di Hegel e che verrebbero a indebolire il suo liberalismo. Mi sembra che il filosofo conceda in questo senso troppo ai neocomunitaristi e ai loro precursori romantici; è lo stesso Larmore a sostenere che «le idee di appartenenza e di organicismo sociale non coincidono» (Ivi, p. 122), ma non sembra in questa occasione averle distinte sufficientemente.

Nonostante Larmore non usi l'espressione "perfezionismo liberale", Martha Nussbaum gli riconosce di aver iniziato il dibattito sul perfezionismo liberale proprio per aver distanziato teoreticamente quest'ultimo, che si appoggia a controverse concezioni della vita buona, dal liberalismo politico, che si occupa invece del nostro ruolo di cittadini⁸⁴. È la stessa Nussbaum a elencare tra le forme di perfezionismo la

⁸² «Le norme del dialogo razionale e dell'eguale rispetto rendono un certo individualismo prioritario all'interno della sfera politica: i diritti e i doveri dei cittadini devono essere specificati a prescindere da qualsiasi ideale controverso [...]. Ma le due norme non implicano che un più ampio individualismo, il quale ha a che fare con le origini del valore, debba permeare l'insieme della vita sociale. Le associazioni private non possono violare i diritti dei cittadini. Tuttavia, esse possono continuare ad organizzare i loro affari interni extrapolitici secondo principi "illiberali"» (PL, p. 184).

⁸³ «Sulla scia di Herder, Hegel sostenne giustamente che il valore morale delle istituzioni poteva risiedere non solo nel fatto di mettere in pratica gli impegni morali che noi [...] abbiamo già, ma anche nel fatto di favorire e di perfezionare modelli di credenza morale e di azione morale che altrimenti potrebbero non esistere [...]. La tesi importante contenuta nella nozione hegeliana di *Sittlichkeit* è dunque che le istituzioni non solo proteggono i nostri traguardi morali, ma promuovono anche lo sviluppo morale» (PMC, pp. 116-117).

⁸⁴ Cfr. M. Nussbaum, *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism*, «Philosophy and Public Affairs», v. 39, n. 1, 2011, pp. 3- 45: «The major liberal alternative to Berlin's and Raz's perfectionist liberalism, in the recent Anglo-American philosophical literature, is the view called "political liberalism". This view was developed first by Charles Larmore in *Patterns of Moral Complexity* and *The Morals of Modernity* [...], but in most details by John Rawls in his great book *Political Liberalism*. I too hold a view of this

versione hegeliana. Se è condivisibile quanto sostiene la filosofa, ossia che Larmore ha avuto il merito di delineare teoreticamente i limiti del liberalismo politico, e di distinguerlo da visioni comprensive - e perfezionistiche - del liberalismo, è pur vero, ritengo, che nella lettura larmoriana di Hegel vi siano alcune ambiguità, che possono esporre il liberalismo politico larmoriano a critiche, sulla base dell'incongruenza tra istanze perfezionistiche di matrice hegeliana e idea della neutralità come *modus vivendi*⁸⁵.

1.8. Da *Patterns of Moral Complexity* a *Political Liberalism*

Nel 1990 Larmore pubblica il saggio *Political Liberalism* in un'ottica continuista rispetto all'opera del 1987, come se volesse solamente esplicitare alcune assunzioni teoriche all'interno del quadro concettuale di *Patterns of Moral Complexity*. Tuttavia, l'impressione è che alcune di queste esplicitazioni siano in realtà delle correzioni alla teoria sviluppata nel testo del 1987 e che quindi segnino dei punti di rottura rispetto al passato. Richiamerò brevemente alcuni assunti di *Patterns of Moral Complexity* che possono risultare utili per l'argomentazione che segue. In quel testo la norma universale del dialogo razionale appare neutrale dal punto di vista della procedura politica, ma non da un punto di vista morale poiché implicante dei vincoli normativi, come quello appunto di conversare razionalmente. Non si tratterebbe tuttavia di una debolezza dell'argomento a favore della neutralità, in quanto la norma del dialogo razionale non vuole essere neutrale rispetto a tutti i valori, ma solo a quelli controversi, ed essendo neutrale dal punto di vista della procedura politica può, se applicata al dibattito pubblico, condurre a procedure decisionali neutrali. Ciò nonostante, poiché non è moralmente neutra - dice infatti come conversare, ma non perché farlo - andrebbe

type, having been convinced by the argument of Larmore and Rawls» (Ivi, p. 4), «Perfectionist liberalism is defined by Larmore, who initiated this debate, as a family of views that base political principles on “ideals claiming to shape our overall conception of the good life, and not just our role as citizens”; elsewhere he says that these views involve controversial ideals of the good life, or views about “the ultimate nature of the human good”. As I define perfectionist liberalism, following Larmore, it is a species of a genus of liberal views that might be called “comprehensive liberalism”, liberalism that base political principles on some comprehensive doctrine about human life [...]. Perfectionistic forms of comprehensive liberalism (whether utilitarian or Hegelian, [...]) have been immensely influential» (Ivi, pp. 5-6).

⁸⁵ Se tale ambiguità emerge nell'originale inglese: «Following Herder, Hegel rightly insisted that the moral worth of institutions can lie, not just in implementing moral commitments that we [...] already have, but also in encouraging and refining patterns of moral belief and action that might otherwise not exist. [...]. The important thesis in Hegel's notion of *Sittlichkeit* is, therefore, that institutions not only protect our moral achievements, they also foster moral development» (PMC, pp. 100-101), la traduzione italiana non aiuta a chiarirle, cfr. nota 83.

fondata neutralmente anche da un punto di vista morale⁸⁶. Larmore individua una giustificazione moralmente neutrale del dialogo razionale nella norma dell'eguale rispetto per le persone. Accettare le norme del dialogo razionale e dell'eguale rispetto infatti, non significa, per Larmore, parteggiare per qualche visione comprensiva del bene, perché la neutralità è da concepirsi come *modus vivendi*, non come un principio politico sostanziale ma procedurale, come un mezzo per raggiungere un accordo con chi la pensa diversamente da noi. Il filosofo ammette però che è talvolta necessario un compromesso per poter tradurre in pratica la neutralità; infatti, trattandosi di un concetto relativo, in assenza di disputa attorno agli ideali sostanziali della vita buona, questi potrebbero avere un'influenza sui principi politici e, laddove vi fosse una contesa irriducibile, si potrebbe correggere il principio secondo il modello della *least restriction*. Larmore ritiene in questo modo di aver giustificato neutralmente la neutralità politica, che era quanto si prefiggeva di fare nell'opera del 1987.

Credo che nel saggio del 1990 il filosofo cerchi di superare la dicotomia tra l'elemento morale, fondazionale, normativo e quello più prettamente politico e procedurale che è stato individuato nella giustificazione del principio di neutralità. Secondo la mia lettura, Larmore, nel fondare un principio politico neutrale e procedurale su norme morali non neutrali, va incontro a una serie di problemi che non gli permettono di realizzare il suo progetto: fornire al liberalismo una giustificazione neutrale della neutralità politica.

Ora sembra che Larmore voglia aggiustare il tiro; cercherò di mostrare in che modo e con quali risultati. Mentre in *Patterns of Moral Complexity* si sostiene che rispettare i valori della conversazione razionale e dell'eguale rispetto non significa parteggiare per qualche idea della bene (PMC, p. 140) e che la neutralità va intesa come *modus vivendi*, in *Political Liberalism* la neutralità esprime invece una *concezione morale*, seppur *minimale*:

The proper ends of government must look very different to liberal thinkers for whom unanimity about the good life is more likely to be the fruit of coercion than of reason. To solve both problems together, their aim has been to circumscribe the role of the state by means of a *minimal moral conception*. There must be devised political principles expressing some idea of the common good. Yet this moral conception must be less comprehensive than the views of the good life about which reasonable people disagree. More precisely, it must be a conception that as many people as possible can affirm,

⁸⁶ In *Political Liberalism* Larmore esplicita che: «Le ragioni a favore dell'ideale della neutralità non sono fondamentalmente *epistemologiche*. La mia opinione è che esse, invece, sono fondamentalmente *morali*. [...] Una decisione cruciale riguarda quale tipo di obblighi morali dovremmo ricercare come base per questo ideale» (PL, p. 173).

despite their inevitable differences about the worth of specific ways of life. (In calling this moral conception “minimal”, I mean only that it serves as a common ground [...]). A natural way to describe this ideal is the notion of *neutrality*. (PL, ed. or. pp. 340-341)

I principi politici rappresentano, quindi, una visione del bene comune, benché minimale: una concezione morale meno ampia delle credenze controverse sulla vita buona, che nondimeno richiede un certo impegno morale il quale si traduce nella fedeltà alle regole del dialogo razionale e dell'eguale rispetto (PL, p. 185).

Si tratta di un cambiamento importante rispetto a quando si teorizzava che seguire le due norme non avrebbe implicato la condivisione di una qualche idea del bene (PMC, p.140). La concezione morale minimale riporta alla mente la nozione di restrizione minima, che Larmore ha introdotto a proposito dei limiti della neutralità politica: entrambe, fungendo da terreno comune, sono necessarie affinché il principio di neutralità sia sottoscritto da più persone possibili. Sembra, quindi, che la nozione di neutralità come concezione morale minimale sia una più compiuta rielaborazione del concetto di restrizione minima, a cui viene in questo modo riconosciuta una connotazione sostantiva più forte⁸⁷. Mentre prima la restrizione minima era però un

⁸⁷ La riformulazione di Larmore ha sicuramente subito un'influenza dalla lettura dei saggi rawlsiani che hanno preceduto la pubblicazione di *Political Liberalism* di Rawls. *Political Liberalism* di Larmore viene pubblicato nel 1990, prima quindi di *Political Liberalism* di Rawls che è del 1993; tuttavia Larmore conosceva i saggi rawlsiani in cui vennero elaborate le tesi confluite nell'opera sistematica del 1993, in particolare: J. Rawls, *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*, «Philosophy and Public Affairs», v. 14, n. 3, 1985, pp. 223-251, anche in *J. Rawls, Collected Papers*, S. Freeman (ed.), Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1999, pp. 388-414; tr. it. *Giustizia come equità: è politica, non metafisica*, in *John Rawls, Saggi: dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, (a cura di S. Veca), Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 170-203; Id. *The Idea of an Overlapping Consensus*, «Oxford Journal for Legal Studies», v. 7, n. 1, 1987, pp. 1-25, anche in *John Rawls, Collected Papers*, cit., pp. 421-448; Id., *The Priority of the Right and Ideas of the Good*, «Philosophy and Public Affairs», v. 17, n.4, 1988, pp. 251-276, anche in *John Rawls, Collected Papers*, cit., pp. 449-472; tr. it. *La priorità del giusto e idee del bene*, in *John Rawls. Saggi*, cit., pp. 204-223. In *The Idea of an Overlapping Consensus*, Rawls scrive: «An overlapping consensus [...] is moral both in its object and grounds, and so is distinct from a consensus, inevitably fragile, founded solely on self- or group-interest» (Ivi, p. 422), «The first feature of a political conception is [...], of course, a moral conception, it is a moral conception worked out for a specific kind of subject, namely, for political, social, and economic institutions» (Ivi, p. 423), «In saying that a conception is moral I mean, among other things, that its content is given by certain ideals, principles, and standards; and that these norms articulate certain values, in this case political values» (Ivi, p. 423n). Rawls interpreta la prospettiva del *modus vivendi* in termini prudenziali e infatti ne chiarisce la distanza dal consenso per intersezione: «Then an overlapping consensus is quite different from a *modus vivendi* is clear [...]: first, the object of consensus, the political conception of justice, is itself a moral conception. And second, it is affirmed on moral grounds, that is, it includes of society and of citizens as persons, as well as principle of justice» (Ivi, p. 432), «Third [...] stability highlights a basic contrast between an overlapping consensus and a *modus vivendi*, the stability of which does depend on happenstance and a balance of relative forces» (Ivi, pp. 432-433). In *Political Liberalism* Rawls ribadirà che il consenso per intersezione non è un compromesso strumentale ma la condivisione di valori politici comuni fondata su ragioni morali: «Quando pensiamo che il consenso sociale sia fondato su interessi personali o di gruppo, o sull'esito di una contrattazione politica, la situazione di fondo è la stessa: l'unità sociale è solo apparente, poiché la sua stabilità è legata all'eventualità che la situazione rimanga tale da non perturbare una fortunata convergenza di interessi. [...] Un consenso per intersezione è ben diverso da un *modus vivendi*. Esso presenta infatti due aspetti degni di nota: primo, l'oggetto del consenso - la

accorgimento pratico che permetteva l'applicabilità della neutralità, ma non ne intaccava la neutralità teorica, ora invece si ascrive direttamente un contenuto morale sostanziale al principio di neutralità; il risultato non cambia: questo terreno comune, in entrambi i casi, difficilmente può dirsi neutro, ma ora la giustificazione neutrale della neutralità sembra meno difendibile.

L'impressione è che Larmore, lungi dal fare chiarezza sul suo liberalismo politico, lo stia in parte complicando poiché, se nell'opera del 1987 a risultare problematica era in particolare la giustificazione neutrale della neutralità politica, ora è la stessa nozione di neutralità che necessita di essere chiarita.

Larmore, in effetti, sostiene che l'uso del termine neutralità può comportare degli inconvenienti, in quanto si presterebbe a diverse interpretazioni: potrebbe «erroneamente suggerire che il liberalismo non è una concezione morale, che “è neutrale rispetto alla moralità”» (PL, p. 171), mentre il liberalismo è neutrale solamente rispetto alle concezioni controverse della vita buona. Lo Stato liberale agisce sulla base di un terreno comune, dato da una moralità di base condivisa, per cui «la neutralità liberale è una concezione morale» (Ivi, p. 348n). La neutralità quindi non è una questione di negoziazione, come potrebbe far pensare l'interpretazione rawlsiana del *modus vivendi*; nella prospettiva larmoriana, se la neutralità intesa come *modus vivendi* non incorporasse delle istanze morali, non avrebbe forza normativa sufficiente⁸⁸.

Il filosofo da una parte dimostra di essere stato influenzato dalla lettura dei saggi rawlsiani che confluirono in *Political Liberalism* e, dall'altra, risponde alle accuse dei comunitaristi secondo i quali la neutralità sarebbe un concetto troppo vuoto per poter dar vita a principi fondamentali come quelli di giustizia. Effettivamente, questa proposta si espone meno alle accuse antiliberali ma segna, a mio avviso, dei punti di rottura rispetto a *Patterns of Moral Complexity* che avrebbero richiesto una più adeguata esplicitazione. Se nell'opera del 1987 la neutralità come *modus vivendi* si presentava

concezione politica della giustizia - è già una concezione morale; secondo, questa concezione viene affermata per motivi morali» (PLR, pp. 133-134).

⁸⁸ A proposito del rifiuto di Rawls di interpretare il liberalismo politico come *modus vivendi*, Larmore sostiene: «Non si tratta di ciò che nel mio libro ho chiamato un “modus vivendi”, il quale assomiglia invece alla posizione che Rawls stesso sostiene: questa è una differenza puramente terminologica tra Rawls e me» (PL, p. 348n). Cfr. R. Dworkin e S. Maffettone, *I fondamenti del liberalismo*, cit. pp. 219-220: Maffettone scrive che: «Dalla idea di giustificazione pubblica [...] nasce la distinzione ulteriore tra due versioni di consenso. Nel primo caso, all'origine del consenso c'è un puro e semplice *modus vivendi*, e cioè [...] una sorta di pacifico compromesso. Nel secondo caso siamo, invece, al cospetto di un “consenso ragionevole per sovrapposizione”». Maffettone sembra contrapporre in questo modo la prospettiva della neutralità come *modus vivendi* di Larmore all'*overlapping consensus* rawlsiano; tuttavia, se ciò può essere condivisibile a proposito dell'opera del 1987, non lo è invece per interpretare il pensiero politico larmoriano quale emerge nel saggio del 1990 dove il *modus vivendi* ha una connotazione morale forte.

come un ideale politico e aveva una valenza procedurale, poiché però incorporava anche la norma dell'eguale rispetto, poteva essere altresì letta come una norma morale. Larmore sostiene questa conclusione in *Political Liberalism*; il problema è in che termini si possa parlare ancora di procedura e non di sostanza.

Egli non sembra accorgersi di questa ambiguità, poiché ribadisce, anche nel saggio del 1990, che la neutralità è un ideale procedurale (*Ibidem*). Sono dell'idea che una nozione così sostantiva della neutralità, non ulteriormente approfondita, possa compromettere la proceduralità del principio; credo che questa dicotomia si sarebbe potuta superare solo se Larmore avesse indagato più a fondo il concetto di procedura, se cioè, avesse mostrato l'impossibilità di un ideale procedurale che non incorpori anche una qualche sostantività. Il filosofo tuttavia non argomenta tale assunto e pare, piuttosto, darlo per scontato⁸⁹. Larmore difende un proceduralismo neutrale, nonostante la neutralità sia intesa come un principio morale⁹⁰, e continua a giustificare il principio di neutralità sulla base della norma universale della conversazione razionale e dell'eguale rispetto per le persone (Ivi, p. 179 sgg.).

Mentre in *Patterns of Moral Complexity* una tensione teoretica veniva determinata dal tentativo di fondare un ideale politico - la neutralità - su ragioni morali non neutrali - le due norme; ora invece sembrerebbe possibile fondare coerentemente un ideale morale - la neutralità - non completamente neutrale, su ragioni morali non neutrali - le due

⁸⁹ Rispetto all'esplicitazione del rapporto tra approcci sostantivi e procedurali alla giustizia, tale esigenza è sentita ad esempio da J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., in particolare p. 168 e da E. Ceva, *Giustizia e conflitti di valori. Una proposta procedurale*, Bruno Mondadori, Milano 2008. Rawls esplicita l'impossibilità per la giustizia come equità di essere neutrale in senso procedurale: «La giustizia come equità non è neutrale in senso procedurale [...]. In quanto concezione politica, essa punta ad essere il centro focale di un consenso per intersezione [...]. Cerca un terreno comune - se preferite un terreno neutrale - scontando il fatto del pluralismo ragionevole. Tale terreno comune è la concezione politica stessa in quanto centro focale di un consenso per intersezione; ma un terreno comune così definito non è proceduralmente neutrale» (Ivi, p. 168). Ceva, da una parte prende le distanze dalla sostantività del costruttivismo rawlsiano (Id., *Giustizia e conflitti di valori*, cit., p. 60), dall'altra, insieme a Rawls, difende l'impossibile neutralità di una teoria della giustizia: «Indipendentemente dal suo essere caratterizzata in termini sostantivi o procedurali, una teoria non è mai del tutto neutrale ma sempre costruita su assunti valoriali e sempre propone un approccio normativo che riflette quelle concezioni del mondo cui il teorico attribuisce un certo valore. Di conseguenza [...] servono teorie che [...] preservino la loro forza normativa per mezzo del riferimento a un qualche tipo di valore minimale» (Ivi, pp. 63- 64). Ceva propone, per la gestione dei conflitti e le questioni di giustizia legate al pluralismo, un approccio «procedurale nella struttura e minimale per quanto concerne i valori su cui si fonda» (Ivi, p. 4) e parla di *modus agendi* delle parti; sembra quindi muoversi lungo una traiettoria parallela a quella di Larmore. Tuttavia, Ceva si pone l'obiettivo di affrontare il pluralismo radicale e non solo quello ragionevole à la Larmore (o à la Rawls) e propone quindi un proceduralismo che aspira alla transcontestualità. Sono del parere, per le ragioni espresse nei precedenti paragrafi, che tale aspirazione non possa essere invece fatta propria dal liberalismo politico larmoriano. Rawls e Ceva esplicitano il rapporto tra il proceduralismo e la sua base valoriale, più di quanto non abbia fatto, come invece credo avrebbe dovuto, Larmore.

⁹⁰ «La neutralità politica è un principio morale, il quale stipula le condizioni alle quali i principi politici possano essere giustificati. Ma in che modo dovrebbe lo stesso principio di neutralità essere giustificato? Che richieda giustificazione dovrebbe essere ovvio, in quanto non è il solo modo in cui noi possiamo reagire al fatto del disaccordo ragionevole riguardo alla buona vita» (PL, p. 173).

norme. Nell'opera del 1987, Larmore non riesce a giustificare neutralmente la neutralità dello Stato poiché la lega a obblighi morali non neutrali, il dialogo razionale e l'eguale rispetto; in *Political Liberalism* la dicotomia tra la non neutralità delle norme e la neutralità del principio che devono fondare, sembra cadere, ma solo perché la neutralità è intesa ora come una concezione morale; il problema della giustificazione della neutralità non è però risolto, sono solo cambiati i termini della questione.

Ritengo quindi, che proprio alla luce di ciò, Larmore ridimensioni le finalità della giustificazione, a questo punto morale, del principio della neutralità politica: infatti in *Political Liberalism* vi è una giustificazione che mira solamente a essere meno controversa di quelle fornite dagli ideali kantiani e milliani dell'autonomia e dell'individualismo. Il compito del liberalismo oggi «è vedere come si possa giustificare il principio della neutralità dello Stato senza schierarsi nella disputa tra individualismo e tradizione» (Ivi, p. 178), tra liberalismo espressivista e comunitarismo. Le norme del dialogo razionale e del rispetto sono imparziali e neutrali nei confronti di tale disputa, sono quindi in grado di fondare la neutralità politica (Ivi, pp. 183 sgg.). Mi pare tuttavia evidente che il compito della teoria liberale sia ridimensionato rispetto all'iniziale tentativo di fornire una giustificazione neutrale della neutralità politica e che tale ridimensionamento sia legato al carattere intrinsecamente morale del principio di neutralità.

Larmore sostiene che la sua proposta *liberal* si possa meglio comprendere considerandola come il punto intermedio tra due estremi: uno è occupato dalle concezioni liberali che, come quella kantiana e milliana, fondano la neutralità su ideali comprensivi individualistici; l'altro è rappresentato dai tentativi di giustificare la neutralità a partire da considerazioni meramente strategiche per cui gli individui stabiliscono, attraverso un compromesso, che i principi politici non favoriranno nessuno degli ideali sul bene in conflitto (Ivi, pp. 178 sgg.). Nemmeno questo secondo estremo, che rappresenta l'approccio hobbesiano alla neutralità, e che Rawls chiama *modus vivendi* (PL, p. 348n), è sostenibile, in quanto «mira a fondare un principio morale (la neutralità) su ragioni non morali, ma puramente prudenziali» (PL, p. 178). L'approccio hobbesiano viene rifiutato sia per la sua instabilità, determinata dalla variabile distribuzione del potere, sia perché un accordo cooperativo fondato su ragioni puramente prudenziali non avrebbe forza normativa, non sarebbe cioè in grado di fondare l'autorità dei principi politici e morali (Ivi, p. 179).

La proposta alternativa di Larmore giustifica la neutralità liberale attraverso una giustificazione morale minimale fondata sulle norme del dialogo razionale e dell'eguale

rispetto, che rappresentano un elemento centrale del pensiero occidentale, e sono per questo largamente condivise nelle nostre società (Ivi, pp. 179-180). Il filosofo ripropone in questo modo una giustificazione contestuale delle due norme e quindi della neutralità, una giustificazione fondata sulla tradizione⁹¹: le due norme non avrebbero infatti forza se fossero estranee al nostro patrimonio morale; esse possono far presa su individui che si ritengono un popolo⁹², che hanno già una vita in comune prima di volersi dare dei principi politici liberali. Il principio di neutralità, quindi, «si applica in realtà solo al caso ideale in cui tutti in una società già accettano le norme del dialogo razionale e dell'eguale rispetto» (Ivi, p. 186). Questa esigenza non indebolirebbe comunque l'argomentazione perché le due norme fanno parte del nostro patrimonio morale: il liberalismo politico è, pertanto, in grado di mostrare ai romantici che possono essere liberali, che hanno «delle buone ragioni - e ragioni morali, non soltanto prudenziali - per affermare il valore di un ordine politico liberale» (PL, p. 189)⁹³.

Larmore sostiene che nel suo liberalismo politico non c'è contraddizione tra «politico» e «morale» (Ivi, p. 188) poiché il liberalismo è una concezione morale, ma minimale; a questo punto, tuttavia, emerge in *Political Liberalism* un importante elemento di novità quando Larmore sostiene che il liberalismo politico è anche una concezione corretta, poiché le norme del dialogo razionale e la neutralità sono corrette e

⁹¹ Il costestualismo larmoriano emerge anche da questo appello alla tradizione e dalla concettualizzazione della nozione di giustificazione: «Mentre una prova consiste semplicemente nelle relazioni logiche tra un insieme di proposizioni, una giustificazione è una prova indirizzata a coloro che sono in disaccordo con noi per mostrare loro che dovrebbero associarsi a noi nel credere a ciò in cui crediamo. Essa può adempiere a questo ruolo pragmatico soltanto facendo appello a ciò in cui essi già credono, dunque a ciò che è terreno comune fra noi» (Ivi, pp. 180-181). Questa connessione tra giustificazione e tradizione si trova anche in Rawls: «La giustificazione è un argomento rivolto a coloro che non sono d'accordo con noi, o a noi stessi, quando abbiamo due opinioni diverse. Essa presuppone uno scontro di punti di vista tra persone [...] e cerca di convincere gli altri, o noi stessi, della ragionevolezza dei principi su cui sono fondati le nostre pretese e i nostri giudizi. Avendo il compito di riconciliare per mezzo della ragione, la giustificazione parte da ciò che tutti i partecipanti alla discussione hanno in comune. Da un punto di vista ideale, giustificare presso qualcuno una concezione della giustizia significa fornirgli una dimostrazione dei suoi principi a partire da premesse accettate da entrambi [...]. Perciò, una semplice dimostrazione non è una giustificazione. Una dimostrazione non fa altro che esporre le relazioni logiche tra proposizioni. Ma le dimostrazioni diventano giustificazioni una volta che i punti di partenza sono reciprocamente accettati [...]. È quindi perfettamente appropriato che l'argomento per i principi di giustizia debba partire da un qualche consenso. Ciò dipende dalla natura della giustificazione [...]. Un elenco che comprende le maggiori teorie tradizionali è meno arbitrario di uno che lascia da parte le più ovvie» (TJ, pp. 471-472).

⁹² «La geografia, una lingua comune e un'esperienza storica comune (inclusa la memoria di controversie passate, persino della guerra civile) può essere sufficiente» (PL, p. 187).

⁹³ «Il liberalismo inteso in questo modo sembra soddisfare l'esigenza di una concezione morale minimale. Dipende da obblighi morali, ma da obblighi morali che sono neutrali rispetto agli ideali generali dell'individualismo e della tradizione. In questa forma il liberalismo evita di schierarsi in una delle più importanti controversie culturali e morali dei due secoli scorsi. Diventa nuovamente ciò che fu nella prima modernità rispetto alla controversia religiosa: una risposta appropriata al problema del disaccordo ragionevole riguardo alla buona vita. Poiché questa versione del liberalismo non dà per scontata la validità delle concezioni individualistiche della buona vita, l'ho chiamata "liberalismo politico"» (Ivi, pp. 187-188).

valide, e non semplicemente norme che i cittadini di un ordinamento liberale ritengono essere corrette e valide. Non è il fatto che quelle norme vengano scelte dagli individui come terreno comune per elaborare i principi politici che dà loro valore perché la base condivisa che esse garantiscono non si regge sull'accordo e sul consenso: le due norme e la neutralità politica vanno affermate, sostiene Larmore, in virtù della loro verità (Ivi, pp. 188 sgg.). A mio parere, questa posizione stride non solo con la proposta di un liberalismo politico, ma anche con la fedeltà a un principio di neutralità inteso come *modus vivendi*, che dovrebbe svincolarsi il più possibile da visioni comprensive, anziché chiamare in causa questioni di verità, che sono generalmente implicite proprio nella comprensività di tali dottrine. Larmore non sembra percepire tale tensione, poiché sostiene che la giustificazione epistemologica delle due norme e della neutralità si fonda su una nozione debole di verità, intesa come accettabilità razionale: le due norme e la neutralità sono vere in quanto dovremmo razionalmente accettarle, poiché ci sono buone ragioni per farlo (Ivi, p. 190 sgg.). Trattandosi di una nozione debole di verità, tale epistemologia morale potrebbe sposarsi con la giustificazione contestuale delle norme⁹⁴.

Vi sono diversi nodi aporetici che emergono in questa argomentazione. Innanzitutto, vi è il problema di come una nozione debole di verità possa coerentemente inserirsi in una tesi secondo cui le norme del dialogo razionale e del rispetto non sono scelte sulla base dell'accordo e del consenso dei cittadini. Dal mio punto di vista, se quelle norme stanno alla base dell'accordo e non ne sono invece il risultato, il rapporto tra contestualismo e verità, teorizzato da Larmore, non regge, perché non è chiaro se la verità larmoriana sia una verità ontologica o epistemica. Sono del parere, invece, che il compito della filosofia politica rispetto al pluralismo non sia cercare un criterio di verità per le teorie normative ma di accettabilità⁹⁵, un criterio che non rivendica universalità

⁹⁴ Larmore ribadisce infatti che: «Nell'argomentazione morale, come in altri ambiti, non ragioniamo a partire da zero, ma piuttosto partiamo da credenze che già abbiamo e di cui non abbiamo (fin qui) motivo di dubitare. Condivido questa concezione dell'epistemologia morale» (Ivi, p. 350n). Io ritengo invece che questo tentativo di Larmore di coniugare la neutralità con le istanze del comunitarismo faccia emergere delle tensioni che il filosofo cercherà di superare attraverso una onerosa posizione di realismo morale, la quale implica una nozione forte di verità. Mi occuperò di questi aspetti nel capitolo secondo.

⁹⁵ Su questo A. Ingram (*Rawlsian, Pluralists and Cosmopolitans*, in D. Archard (ed.), *Philosophy and Pluralism*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 147-162, p. 148) scrive: «A theory of justice [...] must be a principled moral theory of justice and not merely a pragmatic solution to the problem of social unity in conditions of pluralism. But it need not be represented as true, that is, as expressing the conditions for realising deep moral truths and principles about how to live. If we, as philosophers, are to engage in the project of political liberalism [...] for the basis of agreement on justice, we abstain from insisting on the truth of our own contested». Larmore, invece, intende il suo liberalismo politico come una concezione morale corretta e non solamente come esito di un consenso (PL, p. 189), e attribuisce questa convinzione anche a Rawls a proposito della sua teoria della giustizia: «Ritengo che quando consideriamo la riluttanza di Rawls nei confronti della "verità" nel suo proprio contesto, come un segno del suo desiderio di mantenere il liberalismo indipendente da una controversia profonda e duratura

ma condivisione⁹⁶. Per quanto Larmore faccia appello a una nozione debole di ragione, in questo modo rende comunque la sua proposta meno accettabile.

Ci sarebbe inoltre da chiedersi se questa concezione morale minimale possa effettivamente far fronte al disaccordo ragionevole attorno agli ideali della vita buona. Larmore ritiene che il suo liberalismo politico sia neutrale, in quanto più neutrale degli ideali controversi dell'individualismo e della tradizione; egli ammette che probabilmente tale terreno comune non potrà sfuggire a ogni controversia, ma è convinto che sia ugualmente abbastanza neutrale per poter essere condiviso da persone divise dal disaccordo ragionevole. Rimane comunque il problema dell'atteggiamento da

riguardo alla natura della validità morale, ci accorgeremo che tale riluttanza non comporta alcuna rinuncia alla tesi che il liberalismo è una concezione morale corretta. L'idea che l'obiettività in etica necessariamente comporti solo accordo razionale e non anche una verità riguardo a un ordine morale indipendente, risale in verità ai primi scritti di Rawls» (PMC, pp. 191-192). Larmore si riferisce a J. Rawls, *Outline of a Decision Procedure of Ethics*, «Philosophical Review», v. 60, 1951, pp. 177-197; Id., *Dewey Lectures*, «Journal of Philosophy», 1980, v. 77, pp. 554-569; Id., *Political Constructivism and Public Justification* (conferenza tenuta alla New York University il 17.11.1988) (PMC, pp. 349-350n). Sarei più prudente nel parlare di verità in riferimento a Rawls. La verità infatti riguarda la conoscenza in generale, mentre Rawls si occupa di una concezione politica che concerne solo la struttura di base: la disputa filosofica sulla verità, che implica impegni ontologici forti, è, per dirla con S. Maffettone (*Introduzione a Rawls*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 109): «Troppo "intrattabile", per inserirla in un argomento teorico-politico». Il metodo dell'evitare (*method of avoidance*) consiste esattamente nell'evitare tali impegni ontologici forti. Questo non significa, ritengo, che per Rawls non possa essere considerato vero l'esito dell'*overlapping consensus*, ma nella prospettiva della propria dottrina comprensiva; il liberalismo di Rawls non si può separare dalla perdita della certezza che vi sia una sola verità: «Il liberalismo politico non nega che molti giudizi politici e morali [...] siano corretti, e molti di questi li considera ragionevoli; né nega la possibile verità delle professioni di fede. [...] Quella che dobbiamo riconoscere è l'impossibilità pratica di raggiungere un accordo politico ragionevole e praticamente utilizzabile nel giudicare la verità delle dottrine comprensive» (PLR, p. 68), «Evitando le dottrine generali e comprensive si può dare, infatti, l'impressione di voler suggerire che una certa concezione potrebbe essere la più ragionevole per noi anche se fosse notoriamente non vera - come se la verità non fosse pertinente. A questa obiezione rispondiamo, innanzitutto, che per l'idea di una concezione politica sarebbe fatale che questa fosse considerata indifferente alla verità, scettica su essa o, a maggior ragione, in conflitto con essa. Tale scetticismo (o indifferenza) metterebbe la filosofia politica in conflitto con numerose dottrine comprensive e dunque vanificherebbe in radice il suo scopo, che è quello di raggiungere un consenso per intersezione. [...] Poiché assumiamo che ogni cittadino sostenga una di queste posizioni, speriamo di mettere tutti in condizione di accettare la concezione politica in quanto vera o ragionevole dal punto di vista delle rispettive posizioni comprensive» (Ivi, p. 136). Sull'impossibilità per Rawls di far astenere dalla verità la sua teoria della giustizia e di parlare di ragionevolezza senza implicare discorsi sulla verità, si veda R. Sala, *La verità sospesa. Ragionevolezza e irragionevolezza nella filosofia politica di John Rawls*, Liguori, Napoli 2012.

⁹⁶ Ad esempio M. Nussbaum (*Political Objectivity*, "New Literary History", v. 32, n. 4, 2001, pp. 886-906), seguendo Rawls, non si occupa di verità, ma di oggettività del liberalismo. La nozione di oggettività che deve giocare un ruolo nel liberalismo politico dev'essere politica e non metafisica; Nussbaum rimanda ai cinque elementi essenziali di ogni concezione dell'oggettività elaborati da Rawls (Ivi, pp. 894 sgg.): «Rawls believes, for a conception of political objectivity. These five elements in place, we are able to distinguish mistaken from correct political claims [...]. Political liberalism can rely only on this political notion of objectivity, and not on any more comprehensive or metaphysical notion» (Ivi, p. 896). Cfr. J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. 105 sgg.: 1. una concezione dell'oggettività dev'essere elaborata su base pubblica; 2. la correttezza di un giudizio nel liberalismo politico non viene elaborata in termini di verità ma di ragionevolezza; 3. una concezione dell'oggettività deve specificare un ordine di ragioni; 4. una concezione dell'oggettività deve distinguere il punto di vista oggettivo da quello particolare; 5. una concezione dell'oggettività rende conto dell'accordo tra agenti ragionevoli nel giudicare.

avere nei confronti di coloro i quali non credono alla correttezza del principio di neutralità e delle norme che lo fondano; Larmore non fornisce una risposta esaustiva a questo proposito:

The argument really applies only to the ideal case in which everyone in the society already accepts the norms of rational dialogue and equal respect [...]. Nothing has been said about how we ought to converse with those who refuse rational dialogue or about how we ought to respect those who refuse to show us respect. This limitation is important since with those who reject the norm of equal respect or rank their view of the good life above it, we will usually be unable to converge on any political (coercive) principles that are justifiable to them as to ourselves. What should be said about the less-than-ideal case is not entirely obvious. The best tack is probably to hold that political principles should be justifiable to these people as well, though with the justification premised on the (counterfactual) supposition that they do prize the norms of rational dialogue and equal respect⁹⁷. (PL, ed. or. pp. 351-352)

Questa è una rinuncia alla sfida di traghettare il liberalismo politico dalla *polis* alla *cosmopolis*: pur ammettendo di non saper compiutamente rispondere alla questione di come si possa giustificare la norma dell'eguale rispetto di fronte a coloro che non la condividono, Larmore sostiene che questo limite non indebolisce il suo liberalismo in quanto esso «è una risposta ad un problema all'interno della nostra cultura, la critica romantica all'individualismo moderno» (Ivi, p. 193). Il liberalismo politico deve mostrare come si possa essere liberali pur non condividendo concezioni individualistiche del bene, ma sostenendo, al contrario, principi morali che non negano il valore della tradizione e dell'appartenenza: «Il liberalismo politico non ha bisogno di provare niente altro» (*Ibidem*)⁹⁸. Su questo aspetto, invece, concordo con Emanuela Ceva sulla necessità per il liberalismo di superare i limiti della contestualizzazione e di confrontarsi con il pluralismo *radicale*, e non solo con quello ragionevole, come sua

⁹⁷ La fondazione controfattuale dell'eguale rispetto, in *Political Liberalism* solamente accennata, viene compiutamente sviluppata in *Dare ragioni*, cit.; la illustrerò nel secondo capitolo.

⁹⁸ Cfr. A. Verza, *La neutralità impossibile*, cit., pp. 193-194: «Larmore, nel panorama del liberalismo contemporaneo, si distingue proprio per questa sua volontà di porsi come punto mediano tra la rivendicazione comunitaria e la teoria liberale. In questo modo, tuttavia, la nostra “concezione del bene” da fonte di giustificazione e nucleo motivazionale determinante del nostro comportamento, viene calata al livello di semplice consuetudine [...], non necessariamente ponderata e automaticamente acquisita. Sorge infatti in sospetto che Larmore sfrutti un po' troppo l'etichetta di “credenza, valore o principio costitutivo” per evitare di porre la questione della sua giustificazione. A ben vedere, nel suo schema, tutto ciò che a livello etico è da noi accettato in un momento precedente ad un cambiamento, può legittimamente non essere giustificato, in quanto costitutivo. Ma possiamo davvero allargare fino a questo punto la categoria dei valori costitutivi? O non si tratta di un facile *escamotage* volto a eludere la necessità di giustificare i valori sostenuti? Inoltre, in quale momento possiamo considerare i nostri convincimenti come dati e quindi “costitutivi”, e quando invece come già frutto di revisione?».

unica possibilità di applicazione e giustificazione *trans-contestuale*⁹⁹. Questo è un problema che Larmore si sarebbe dovuto porre proprio in ragione del principio dell'eguale rispetto che, escludendo la possibilità di trattare una persona come un semplice mezzo del nostro volere, e prescrivendo il dovere di fornire una spiegazione della nostra condotta a chi di questa condotta deve subire le conseguenze, dovrebbe implicare anche, in un mondo oramai globale, interconnesso e localmente frammentato, una potenziale universalità della sua applicazione.

1.9. Pluralismo e disaccordo ragionevole

Un ulteriore elemento di novità in *Political Liberalism* concerne le nozioni di pluralismo e disaccordo ragionevole. Si tratta, a mio avviso, di uno dei più importanti contributi di Larmore al dibattito contemporaneo sul liberalismo politico. Se in *Patterns of Moral Complexity* Larmore usa *pluralism* and *reasonable disagreement* come sinonimi, in *Political Liberalism*, invece, i rispettivi significati vengono precisati:

In referring to reasonable disagreement about the good life, I am not appealing to the doctrine, often called “pluralism”, which asserts that there are many valid forms of human self-realization. This doctrine is itself an affirmation about the nature of the good life. (PL, ed. or. p. 340)

A tale precisazione terminologica e concettuale, che ha lo scopo di rafforzare la difesa della neutralità politica, Larmore dedica un saggio, *Pluralism and Reasonable*

⁹⁹ Cfr. E. Ceva, *Giustizia e conflitti di valori*, cit.: «È mio interesse affrontare questioni legate al pluralismo *radicale*, distinto dalla ristretta concezione rawlsiana di pluralismo *ragionevole*. Questa decisione è dovuta alla convinzione che limitare l'estensione del pluralismo alla sola sfera della ragionevolezza impedisce di confrontarsi con il problema maggiormente stimolante e significativo associato al pluralismo stesso, vale a dire la presenza di differenti visioni del mondo, in genere, mutualmente disinteressate» (Ivi, p. 3), «Una teoria della giustizia dovrebbe liberarsi di ogni restrizione circa la sua estensione e cercare di essere il più ampiamente giustificabile possibile. [...] Una teoria di questa sorta che sia in grado di accomodare una varietà di agenti e questioni controverse mi pare avere un vantaggio indubbio rispetto a una che adotti le restrizioni proposte da Rawls. Una simile teoria infatti sembrerebbe in grado di avere qualcosa di significativo da dire a una più ampia varietà di situazioni in conflitto, ivi comprese quelle dispute nelle quali sono coinvolti anche agenti irragionevoli o non-ragionevoli, avvicinandosi così maggiormente all'idea di transcontestualità [...]. La domanda dovrebbe piuttosto vertere sul perché una teoria *non* dovrebbe tenere in considerazione una simile varietà di agenti, se essa aspira a fornire linee guida normative che siano davvero in grado di adattarsi alla complessità delle situazioni alle quali dovrebbero essere applicate» (Ivi, pp. 28-29).

*Disagreement*¹⁰⁰, pubblicato nel 1994. Ripercorrerò sinteticamente il ragionamento attraverso cui il filosofo giunge a tale precisazione.

Il liberalismo è una concezione politica moderna, poiché è solo con la modernità che si è fatta strada l'idea che lo Stato non debba favorire una qualche idea sostantiva del bene. A questa nuova situazione ha concorso, secondo Larmore, anche un cambiamento della coscienza morale (PRD, p. 152)¹⁰¹.

Secondo la tesi maggiormente frequentata dai filosofi su quali siano le radici morali del liberalismo, questo sarebbe nato dall'accettazione del valore del pluralismo: è per tale motivo che liberalismo e pluralismo sono generalmente pensati come strettamente correlati. Il pluralismo è ritenuto essere uno degli elementi alla base dei principi politici liberali, mentre l'ordinamento politico liberale viene spesso percepito come il garante di una società pluralistica (Ivi, p. 153). Questa è la premessa che Larmore rifiuta. Infatti, nonostante il pluralismo sia una verità che tutti dovrebbero accettare, il liberalismo deve potersi giustificare senza fare appello alla speciale rilevanza che è stata attribuita al pluralismo, sulla cui verità o falsità il liberalismo non dovrebbe pronunciarsi (*Ibidem*). In questo modo Larmore rifiuta anche l'associazione, dal suo punto di vista erronea, tra liberalismo e pluralismo: il pluralismo non è stato distinto da un'idea molto diversa e che sta invece alla base del pensiero liberale. Questa idea consiste nel riconoscere che persone ragionevoli tendono naturalmente a divergere attorno alla natura della vita buona; l'inevitabilità del disaccordo ragionevole sul bene e l'affermazione del pluralismo non sono la stessa cosa (Ivi, p. 104).

Rawls identifica quello che chiama *reasonable pluralism* col fatto che una moderna società democratica sia caratterizzata dal pluralismo di incompatibili, ma ragionevoli, dottrine comprensive cioè religiose, filosofiche e morali¹⁰². Ma se il concetto di

¹⁰⁰ Ch. Larmore, *Pluralism and Reasonable Disagreement*, «Social Philosophy and Policy», v. 11, n. 1, 1994, pp. 61-79, anche in Id., *The Morals of Modernity*, cit., pp. 152-174; ci si riferirà al saggio con la sigla PRD seguita dal numero di pagina di *The Morals of Modernity*.

¹⁰¹ «Liberalism is a distinctively modern political conception. Only in modern times do we find, as the object of both systematic reflection and widespread allegiance and institutionalization, the idea that the fundamental principles of political association, being coercive, should be justifiable to all whom they are to bind. And so [...] these principles should rest, so far as possible, on a core, minimal morality that reasonable people can share, given their expectably divergent religious convictions and conceptions of the meaning of life» (PRD, p.152).

¹⁰² J. Rawls, *Political Liberalism*, cit., pp. 5-6: «Una società democratica moderna non è caratterizzata soltanto da un pluralismo di dottrine religiose, filosofiche e morali comprensive, ma da un pluralismo di dottrine comprensive incompatibili e tuttavia ragionevoli. [...] Il liberalismo politico assume che, ai fini della politica, una pluralità di dottrine comprensive ragionevoli ma incompatibili sia il risultato normale dell'esercizio della ragione umana, entro le libere istituzioni di un regime democratico costituzionale [...]. Naturalmente una società può avere in sé anche dottrine comprensive irragionevoli e irrazionali, o perfino folli; e in questo caso il problema è quello del contenimento, del fare in modo che tali dottrine non minino l'unità e la giustizia della società». Larmore condivide la spiegazione rawlsiana del fatto del pluralismo a

pluralismo comprende anche l'idea di Berlin, secondo cui la vita offre una pluralità di valori, ugualmente autentici, fondamentali e oggettivi¹⁰³, allora, secondo Larmore, si confondono nozioni diverse. Ciò che Rawls chiama pluralismo è l'impossibilità che persone ragionevoli concordino spesso su una concezione sostanziale del bene e corrisponde a ciò che Larmore chiama *reasonable disagreement*. Ciò che Berlin chiama pluralismo è una profonda controversia sulla natura del bene secondo cui i valori fondamentali non sono di uno solo, ma di molti tipi (Ivi, pp. 153-154)¹⁰⁴. Questa confusione deriva dal fatto di considerare una dottrina e il disaccordo ragionevole attorno a essa come lo stesso concetto¹⁰⁵.

Per Larmore il pluralismo corrisponde all'idea di Berlin: è una dottrina sul valore per cui le fonti del valore sono molteplici, e per questo opposta al monismo (Ivi, p. 154). Pluralismo e disaccordo ragionevole sono quindi profondamente diversi: il disaccordo ragionevole ha una relazione essenziale con le basi del liberalismo politico che il pluralismo, al contrario, non possiede. Vera o falsa che sia, il pluralismo è una dottrina controversa e se il liberalismo politico si fondasse sull'accettazione del pluralismo,

partire dagli oneri del giudizio (MM, p. 179) e in particolare condivide il quarto punto d: «I believe that (4), the great variety of life experiences created by modern society, with all its complex divisions of labor and its rich heritage of many different cultural traditions, provides the key to explaining the phenomenon» (PRD, p. 170); sugli oneri del giudizio si veda J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. 62 sgg. M. Ramsay, (*The Burdens of Judgment and Fallibilism*, «Contemporary Political Theory», v. 6, n. 2, 2007, pp. 150-174, p. 158) scrive che: «Larmore is right that **d**, the idea that our assessment of moral questions depends on our own experience, is the most crucial element of the burdens of judgment. For the most part, the other elements are [...] explainable in terms of **d** itself. While Rawls does not explicitly acknowledge the centrality of **d**, I believe that Larmore's analysis is faithful to Rawls's intentions».

¹⁰³ I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Knopf, New York 1991; tr. it. *Il legno storto dell'umanità: capitoli della storia delle idee*, Adelphi, Milano 1994, p. 123: «Siamo esortati a guardare la vita come al serbatoio di una pluralità di valori, tutti ugualmente autentici, ugualmente ultimi e, soprattutto, ugualmente oggettivi; e pertanto non suscettibili di essere ordinati in una gerarchia atemporale, o giudicati in funzione di un qualche metro assoluto [...]. Questa dottrina è chiamata pluralismo. Esistono molti fini oggettivi, molti valori ultimi (alcuni incompatibili con altri), fatti propri da società differenti in tempi diversi, o da gruppi differenti entro la medesima società [...] e ciascuno di questi fini può trovarsi soggetto alle istanze contraddittorie di altri fini non armonizzabili e nondimeno ugualmente ultimi e oggettivi». Larmore condivide la definizione berliniana di pluralismo, ma non ritiene che il riconoscimento dell'eterogeneità dei valori implichi anche una loro incomparabilità: alcuni sono più importanti di altri in date circostanze, anche se il filosofo ammette di non avere un criterio comparativo applicabile (PRD, p. 162).

¹⁰⁴ M. Nussbaum (*Perfectionist Liberalism and Political Liberalism*, cit., p. 3) concorda con Larmore nel considerare il liberalismo di Berlin un "liberalismo comprensivo": «An Influential example, in the philosophical literature, of what we might call perfectionist liberalism, a type of liberal political view that spells out a set of controversial metaphysical and ethical doctrines concerning the nature of value and the good life, and then goes on to recommend political principles built upon these values», p. 8: «Pluralism [...] is a thesis about values and their objective status, and a thesis that is supposed to be true».

¹⁰⁵ «Doctrine and reasonable disagreement about doctrine can hardly be the same thing» (PRD, p. 154).

sarebbe anch'esso una dottrina controversa: ciò non sarebbe compatibile con un liberalismo politico maturo¹⁰⁶.

Dal punto di vista di Larmore, nonostante i principi liberali non possano del tutto sfuggire a ogni controversia, il loro valore dipende dal fatto che siano corretti e non solo condivisi, e il pluralismo è una dottrina troppo controversa per fondarli. Rispetto alla vita buona, il pluralismo ammette che le forme di autorealizzazione siano molte. Esso è quindi una dottrina sulle fonti ultime del valore; la domanda sul modo in cui dobbiamo vivere ha più di una risposta corretta: vi è una pluralità di obiettivi e fini ultimi, che persone ragionevoli potrebbero scegliere, e che spesso non solo confliggono, ma restano anche irrisolvibili (Ivi, pp. 156-157). È per questo motivo che il liberalismo dovrebbe fondare la propria ragion d'essere sul diverso fenomeno del disaccordo ragionevole (Ivi, p. 155).

Il pluralismo si è sviluppato in risposta al disincantamento del mondo, col venir meno della fede nella provvidenza cosmica o in un ordine divino come fonti ultime del valore. Il liberalismo è una filosofia politica che non fonda i principi politici sull'ordine del cosmo o su quello divino. Essendo entrambi un prodotto della modernità e avendo a che fare con il disincantamento religioso e metafisico del mondo, vengono spesso associati. Tuttavia, il pluralismo è una dottrina circa la natura del valore che si oppone alle concezioni religiose e metafisiche monistiche, mentre il liberalismo è una teoria politica che cerca di trovare dei principi politici, a partire da una moralità di base che persone ragionevoli potrebbero accettare, nonostante tendano naturalmente a dissentire sulle visioni comprensive e, quindi, anche sui meriti o demeriti del pluralismo e del monismo (Ivi, p.167).

Il dissenso ragionevole si pone a un livello più imparziale del liberalismo e risponde all'idea del disincantamento religioso e metafisico del mondo, non affermandone il valore, come il pluralismo, ma riconoscendo che tale disincantamento è un'idea su cui persone ragionevoli possono dissentire:

That is why the expectation of reasonable disagreement, unlike pluralism, belongs to the heart of political liberalism. (Ivi, p. 168)

¹⁰⁶ «What is really of significance, of course, is that we recognize the difference between pluralism and reasonable disagreement, whatever we may call them. The point is not simply one of conceptual clarity. In addition, reasonable disagreement bears an essential relation to the basis of political liberalism, which, as I have mentioned, pluralism does not really possess. [...] Pluralism is an eminently controversial doctrine» (*Ibidem*).

Il pluralismo non è una concezione corretta, ma una visione sulle fonti del valore su cui le persone sono in disaccordo, dunque potenzialmente controversa; il disaccordo ragionevole invece rappresenta la maggiore intuizione del liberalismo il quale, appunto, non considera la ragionevolezza come una garanzia di accordo sulle questioni più profonde e sul come dovremmo vivere (*Ibidem*)¹⁰⁷.

La filosofia politica liberale si fonda su principi politici elaborati a partire da un nucleo morale comune; se il pluralismo fosse una componente essenziale del liberalismo, allora sarebbe più complicato trovare questa base morale comune, essendo

¹⁰⁷ Cfr. W. A. Galston, *Liberal Pluralism. The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.), 2002, in particolare pp. 44-45. A proposito della scelta di Larmore di non considerare il pluralismo dei valori come una base adeguata per il liberalismo e di sostituirla con il concetto di disaccordo ragionevole, Galston sostiene che: «Whatever the merits of this argument, it does not make a compelling case against using value pluralism as part of a philosophical justification for liberalism» perché pluralismo dei valori e disaccordo ragionevole non possono essere separati, e continua: «Rawls traces the inevitability of reasonable disagreement to what he calls the “burdens of reason”. But of the half dozen specific “burdens” he cites, three overlap with key theses of value pluralism: Different kinds of normative considerations may be involved on both sides of a question; when we are forced to select among cherished values, we find it hard to set priorities; even when the choice involves balancing rather than choosing among important values, we may well disagree about their weight. To be sure, other factors are at work: empirical conflicts and complexities; vague concepts with uncertain boundaries and applications; and the diversity of formative individual experiences in highly differentiated modern societies» (Ivi, p. 46); «Value pluralism claims to describe (not construct) the basis structure of the moral world we actually inhabit - a description that [...] explains and (within limits) justifies the pervasiveness of moral disagreement» (Ivi, p. 47). Ritengo questa critica ingiustificata. Innanzitutto, quando Larmore afferma di essere d'accordo con Rawls nel rintracciare le cause del “fatto del pluralismo” negli oneri del giudizio, sostiene anche di ritenere che l'onere del giudizio di maggior peso sia il quarto, ossia l'ultimo elencato da Galston che è, infatti, il meno controverso; in secondo luogo, Larmore non rifiuta il pluralismo dei valori, né sostiene che esso non possa spiegare il disaccordo morale del nostro tempo, vuole solamente sostenere che il pluralismo non è adatto a fondare un liberalismo politico, un liberalismo che proprio in quanto politico, vuole essere quanto più neutrale possibile rispetto alle concezioni controverse del bene. Come efficacemente distingue E. Ceva, *Giustizia e conflitti di valori*, cit., p. 16, il pluralismo può essere metafisico o descrittivo: «Gli studi sinora condotti sul pluralismo si sono concentrati su due punti focali d'interesse distinti, adottando un approccio alla pluralità metafisico-normativo, o empirico-descrittivo. Come nota Charles Larmore, secondo il primo approccio, il pluralismo viene sostenuto su basi ontologiche quale teoria sulla natura plurale delle fonti di valore. In alternativa a questa posizione, alcuni studiosi hanno adottato un approccio descrittivo alla pluralità. In questo caso il pluralismo viene caratterizzato come il riconoscimento del disaccordo tra agenti differenti circa ciò che per loro ha valore. La prima concezione di pluralismo può essere efficacemente rappresentata dalla teoria sui valori formulata da Isaiah Berlin, mentre la seconda concezione di pluralismo corrisponde a quella proposta da John Rawls. [...] Di conseguenza, mentre un berliniano sosterebbe che le fonti di valore sono molte e non una sola, un rawlsiano si limiterebbe a far notare che persone differenti hanno vedute differenti su ciò che ha valore». Non mi pare che Galston abbia tenuto conto di tale distinzione e neppure D. Dyzenhaus (Critical Notice of Charles Larmore's *The Morals of Modernity*, «Canadian Journal of Philosophy», v. 28, n. 2, 1998, pp. 269-286, p. 274) che critica la scelta di Larmore di fondare il liberalismo politico non sul pluralismo ma sul disaccordo ragionevole, sostenendo che il disincantamento del mondo non implica che la modernità non sia più caratterizzata anche da credo religiosi. Larmore non lo sostiene, anzi, è proprio per la complessità e varietà dei credo, anche religiosi, che caratterizzano la modernità, che il filosofo vuole porre alla base del liberalismo il disaccordo ragionevole. Di parere opposto a Galston e quindi a favore della scelta di Larmore di fondare il liberalismo politico sul disaccordo ragionevole e non sul controverso *value pluralism* è M. Ramsay, *The Burdens of Judgment and Fallibilism*, cit., p. 162, che però si pone il problema se: «The [...] “reasonable disagreement” provides a sufficient reason for tolerating other conceptions of the good» (Ivi, p. 162).

lo stesso pluralismo una dottrina controversa, che molte persone ragionevoli non accetterebbero (Ivi, pp. 173-174)¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Per quanto M. Nussbaum voglia muoversi lungo la direttrice del liberalismo politico, i cui padri intellettuali la stessa filosofa riconosce in Larmore e Rawls, e sostenga la distinzione di Larmore tra *pluralism* e *reasonable disagreement*, ritiene il concetto di disaccordo ragionevole difettoso per due ordini di ragioni. Innanzitutto, Larmore non avrebbe distinto il pluralismo da quello che Nussbaum chiama *internal pluralism*, ossia: «A view that [...] tells us that there are several distinct, intrinsically valuable elements that can be combined in a single, reasonably unifies picture of a good human life» (*Perfectionist Liberalism and Political liberalism*, cit., p. 9) e per questo Larmore avrebbe dovuto specificare che a essere una caratteristica della modernità è il pluralismo, ma non il pluralismo interno: «Nor does Larmore make this distinction, when he states, in *The Morals of Modernity*, that pluralist is a characteristically modern position. Internal pluralism is ubiquitous in the ancient Greek and Roman world, the Indian world, and no doubt in many other ancient cultures. The form of pluralism with which Larmore is most concerned - the idea that there are several “reasonable” comprehensive views of how to live - appears to be older in India than in the West» (*Ibidem*). Per quanto riguarda il secondo difetto della nozione di disaccordo ragionevole, Nussbaum, a partire dalla seguente considerazione: «Larmore is determined to reject the idea that people stick to their views in the face of disagreement because of “faith”» poiché «our allegiance [to our view] may be much more than a matter of faith» (Ivi, p. 32), deduce che il filosofo non tratti con il dovuto rispetto i cittadini con una profonda religiosità, per i quali la fede è una fonte di valore imprescindibile. Egli avrebbe creato una gerarchia tra quelli che possono essere considerati argomenti ragionevoli e le fedi religiose quali fonti di valore e questa gerarchia non sarebbe coerente con la norma che prescrive un rispetto eguale per tutte le persone. Il rispetto infatti, nel liberalismo politico, dovrebbe essere un rispetto per tutti e non per le dottrine che gli individui abbracciano: il ragionevole non può essere un elemento che denigra le radici delle dottrine di ciascuno, che siano esse legate alla tradizione, all'autorità, alla razionalità delle argomentazioni, alla irrazionalità della fede. Il liberalismo politico non dovrebbe pronunciarsi sulle dottrine comprensive, a parte escludere quelle che non riconoscono l'eguaglianza delle persone (Ivi, pp. 33-34). Riguardo ai problemi sollevati non mi trovo d'accordo con Nussbaum. Relativamente alla questione del pluralismo interno, per quanto tale distinzione possa essere interessante, non la ritengo rilevante ai fini dell'argomento di Larmore, il quale, col termine pluralismo, vuole indicare una dottrina comprensiva sulle fonti ultime del valore che come risposta al disincantamento metafisico e religioso del mondo è effettivamente un elemento prettamente moderno. Sono ugualmente scettica per quanto riguarda la seconda critica. Larmore scrive che in presenza del persistere del disaccordo ragionevole: «We may very well have reasons to hold our view to be true. Our allegiance to it may be much more than a matter of faith» (PRD, p. 173), ma in tal modo non mi pare escluda dalla ragionevolezza o consideri di secondo livello i cittadini che attingono la propria visione del mondo dalla fede religiosa. Larmore dice semplicemente che il disaccordo ragionevole ha diverse radici, se così non fosse non si capirebbe la difesa delle norme del dialogo razionale e dell'eguale rispetto a partire dal loro essere profondamente radicate nella nostra tradizione, anche religiosa, che il filosofo argomenta in *Political Liberalism*: «La speciale virtù della giustificazione che propongo è che essa è una giustificazione minimale [...]. Può essere accettata perfino da coloro i quali sono convinti che l'autonomia e l'individualità hanno seri difetti e che parecchio di ciò che rende una vita felice e compiuta è una questione di tradizione più che di scelta. Ciò non significa [...] che le norme del dialogo razionale e dell'eguale rispetto siano implicitamente contenute nella pura e semplice nozione di ragionevolezza [...]. Il punto non è dimostrare che persone ragionevoli, indipendentemente da ciò in cui credono, sono obbligate ad essere dei devoti liberali. Il fatto è che queste due norme sono state elementi centrali del pensiero occidentale, e in genere sono state condivise dai critici romantici dell'autonomia e della individualità» (PL, pp. 179-180). A Larmore interessa il rispetto per tutte le persone: «Non si può pretendere che ognuno rispetti egualmente tutte le credenze: alcune meritano rispetto, altre no. Viceversa, tutti, (salvo alcune persone sicuramente malate) sono in grado di elaborare una visione coerente del mondo. Ne consegue che il rispetto per le persone, in quanto atteggiamento che comporta il riconoscimento di questa capacità, è qualcosa che possiamo mostrare agli altri in misura eguale» (PMC, pp. 80-81), «Agli altri si deve portare eguale rispetto per via della loro capacità di elaborare una visione coerente del mondo e, anzi, della vita buona. Non importa se poi essi esercitino questa capacità in modo autonomo o sperimentale, oppure accettano acriticamente quando viene tramandato da tradizioni» (Ivi, p. 82).

1.10. *The Morals of Modernity*

In *The Morals of Modernity*, pubblicato nel 1996, Larmore esplora il problema della relazione fra filosofia morale e modernità, riprendendo alcuni temi trattati in *Modernité et morale* del 1993¹⁰⁹. *The Morals of Modernity* si occupa principalmente di teoria morale ma, data la sempre più stretta connessione tra politica e morale che Larmore viene elaborando nel corso degli anni, si tratta, a mio avviso, di un testo utile per evidenziare quello che io considero un passaggio importante e che segna uno spartiacque tra una prima e una seconda fase della riflessione larmoriana: il passaggio dal tentativo di giustificare neutralmente la neutralità dello Stato alla svolta normativista. Sebbene a quest'ultima tematica sia dedicato il capitolo secondo del presente lavoro, alcuni elementi che preparano quella svolta sono rintracciabili, a mio avviso, in *The Morals of Modernity*. Per quanto l'indagine di filosofia politica di Larmore si muova all'interno di un quadro coerente e unitario, poiché l'interesse verso il liberalismo politico rappresenta indubbiamente una continuità euristica, ritengo che cambino invece i presupposti morali di tale liberalismo, determinando una serie di aporie che investono la stessa teoria politica, come avrò modo di mostrare.

Anche in *The Morals of Modernity* emerge il debito di Larmore nei confronti dei comunitaristi per quanto riguarda il rapporto tra storia e filosofia:

Our fundamental ways of understanding the world must themselves be recognized as mutable and thus as historically contingent through and through. In reflecting upon them, philosophy can no longer sensibly aspire to stand above history. It must instead make clear the historical situation in which it proceeds. This will be as true in ethics as elsewhere. (MM, p. 6)

Tuttavia, il rimando alle contingenze storiche, che si inquadra all'interno del contestualismo epistemologico larmoriano¹¹⁰, si affianca ora al riconoscimento di una

¹⁰⁹ Ch. Larmore, *Modernité et morale*, Presses Universitaires de France, Paris 1993; Id., *The Morals of Modernity*, cit. Il testo del 1996 è una raccolta di saggi scritti tra il 1989 e il 1995: *Modern Ethics, Beyond Religion and Enlightenment, The Secret Philosophy of Leo Strauss, Nietzsche's Legacy, Political Liberalism, Pluralism and Reasonable Disagreement, Carl Schmitt's Critique of Liberal Democracy, Modernity and the Disunity of Reason, The Foundation of Modern Democracy. Reflection on J. Habermas*.

¹¹⁰ «I present a "contextualist" theory of rational belief that dispels the supposed antagonism between objective inquiry and the recognition of historical context [...]. Its key principle, by which I mean to break with much of traditional epistemology [...], is that no existing belief stands as such in need of justification. That need arise only when we have uncovered some positive reason, based on other things we believe, for thinking that the belief might be false. The objection of justification is not belief, but rather changes in belief» (MM, p. 11). È in *The Moral of Modernity* che il contestualismo, presentato abbastanza sommariamente in *Patterns of Moral Complexity*, viene compiutamente esposto come posizione epistemologica opposta al fondazionalismo.

verità che rimanda a un certo platonismo, secondo cui il mondo deve essere concepito come includente una dimensione normativa:

We need to recognize how the world is not exhausted by what the sciences can tell us of it. Reality also contains a normative dimension, constituted by reasons for belief and action. On the basis of this broader idea of the world, we can see how *reflection*, too - reflection upon reasons for belief and action [...]. By the standards of the reigning naturalism, this conception of the reigning naturalism, this conception of the world will no doubt count as “metaphysical” [...]. But I see no reason why this metaphysics sits ill with the sense of contingency [...]. A “metaphysical”, quasi-Platonistic view of reality can join forces with, if you will, a “nonmetaphysical” conception of how we get in tune with the world. This eclectic outlook is perhaps unusual, [...] but it is not incoherent. (Ivi, p. 9)¹¹¹

Poiché riprenderò questo tema nel secondo capitolo, mi limito per ora a far notare che tale visione normativa, che Larmore definirà platonica, verrà in seguito descritta dal filosofo come un terzo ordine ontologico del mondo, le cui ragioni, anche morali, sono per noi oggetto di scoperta¹¹². Larmore perviene a un realismo morale, la cui connessione con la giustificazione contestuale delle norme morali è, dal mio punto di vista, ambigua¹¹³:

The view that morality has its source in reason really comes from elsewhere - not from any formal principles of rationality, but rather [...] from a metaphysical conception of the aims of reason. (Ivi, p. 53)

Il filosofo vuole connettere razionalità e tradizione, «history and reason are not like oil and water» (Ivi, p. 75), per spiegare la moralità. Le convinzioni morali che abbiamo sono radicate nella tradizione, nelle pratiche sociali che sono storicamente contingenti; anche se possiamo rapportarci a loro criticamente e in parte modificarle, non possiamo non subirne l'influenza (Ivi, p. 56), poiché la ragione si può esercitare solo a partire da un corpo di credenze, anche morali, esistenti. La fonte della moralità, in particolare degli impegni categorici, non è la mera ragione né la capacità di costruire obbligazioni,

¹¹¹ La critica larmoriana al naturalismo è stata influenzata da Ch. Taylor e Th. Nagel.

¹¹² Questa idea inizia a definirsi nell'opera del 1996: «In the rationalistic view, practical reason itself serves as the source of moral laws. As I have suggested, this view can take two forms. One is that practical reason is able by itself to construct the laws that make up the domain of morality, as in Kant's ethics. The other is that practical reason is able by itself to recognize (by “intuition” or reflection) the authority of independently existing moral principles [...]. On the “constructivism” wing, [...] Their common conviction [...] is that simply by virtue of being rational agents we must come to accept certain recognizably moral norms of conduct. [...] The latter view is one I believe to be correct [...] Reflection can yield moral knowledge only by building upon existing moral commitments» (MM, pp. 46-47).

¹¹³ I testi in cui viene esplicitata tale posizione sono principalmente: *Dibattito sull'etica*, cit.; *The Autonomy of Morality*, cit.; *Dare ragioni*, cit.

bensì «*our form of life, insofar as it embodies this universal morality*» (Ivi, p. 57). È la forma di vita cui apparteniamo ad avere un'autorità su di noi e non l'idea kantiana, per cui un obbligo morale è tale solo se possiamo essere razionalmente convinti della sua validità (*Ibidem*).

Per Larmore tale appello alla tradizione non implica nessun riferimento a dottrine comprensive controverse sul significato ultimo della vita. La forma di vita cui apparteniamo ci indica invece un impegno verso una moralità di base minimale, ma universale (Ivi, p. 59)¹¹⁴.

Larmore scrive di aver descritto, anche se non giustificato, questa prospettiva morale (Ivi, pp. 56 sgg)¹¹⁵, come posizione epistemologica che supera la nota dicotomia tra ragione e contingenza storica, senza cadere tuttavia nel relativismo (Ivi, p. 59):

What I propose now is a theory of rational belief that makes this contestualism form of justification appear no longer deficient, but normal. It is not applicable solely to the realm of ethics, and indeed draws on some ideas of American pragmatism. (*Ibidem*)¹¹⁶

¹¹⁴ C'è tuttavia una circolarità in questo argomento, come fa notare G. Gaus. Per Larmore la ricerca di un terreno comune è legata agli impegni del dialogo razionale e dell'eguale rispetto, ma allora il terreno comune cui dovessimo arrivare, dovrebbe necessariamente essere caratterizzato da quelle due norme. Cfr. G. Gaus, Recensione a: Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, «Philosophy and Phenomenological Research», v. 60, n. 1, 2000, pp. 228-231, in particolare le pp. 230-231.

¹¹⁵ È su questo che si concentra la critica di A. Verza, *La neutralità impossibile*, cit., pp. 198-199: le norme della conversazione razionale e del rispetto, alla base della neutralità liberale di Larmore, non sono valide in quanto oggetto di un accordo come in Rawls, ma sono ritenute valide in se stesse in quanto «*moralmente impellenti*» (Ivi, p. 198), «Se ci chiedessimo perché mai dovremmo noi stessi ritenere corretta la norma dell'eguale rispetto, e come potremmo giustificarla davanti a persone che non la sostengono già, la risposta di Larmore è: - per quanto riguarda noi stessi, se tale norma rientra nelle nostre convinzioni e non abbiamo motivo particolare per eliminarla, la questione della giustificazione non si pone [...]; - per quanto riguarda gli altri, se questi non condividono tale norma come morale, purtroppo non è dato giustificarla davanti a loro con l'uso della sola razionalità. Ancora una volta, dunque, la questione della "giustificatazza del non giustificare" emerge alla base dell'intera procedura» (*Ibidem*). La neutralità di Larmore è quindi una neutralità interna, interna a una cultura e idea del bene e non esterna rispetto alle diverse concezioni del bene: «Larmore prende come dati di partenza i valori e principi morali che farà ritrovare alla fine del procedimento [...]. Questo suona un po' stridente con [...] la neutralità» (Ivi, p. 198-199).

¹¹⁶ «The classical idea of epistemology as providing timelessly valid and purely formal rules of belief acquisition must thus be abandoned. But it does not mean the end of reason or a surrender to relativism» (MM, p. 61); «I am not arguing that this morality is justified because we have an allegiance to it. On the contrary, if we have such an allegiance, the question of justification does not arise» (Ivi, p. 63); «The contextualist view of justification I propose is in many ways akin to what John Rawls has called the method of "reflective equilibrium"» (Ivi, p. 61n). Tuttavia, dal mio punto di vista, la similitudine è forzata in virtù della relazione tra contestualismo e verità in Larmore ed equilibrio riflessivo e verità in Rawls: cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 35 dove a proposito dell'equilibrio riflessivo Rawls scrive: «Non pretendo affatto che i principi di giustizia proposti siano verità necessarie né che siano derivabili da verità di questo tipo. Una concezione della giustizia non può essere dedotta da premesse o condizioni su principi evidenti; la sua giustificazione è, al contrario, una questione di reciproco sostegno tra più considerazioni, di aggiustamento globale in un punto di vista coerente».

Innanzitutto, trovo controversa la tesi per cui il richiamo alla tradizione non implichi anche il richiamo a dottrine comprensive controverse che possano porre in subordine la ricerca di una moralità di base per la vita comune. Secondariamente, trovo ambiguo il richiamo di Larmore alla tradizione e a un platonismo delle ragioni, che per quanto venga in questo testo solamente abbozzato, rappresenta una teoria sostantiva molto forte. Non è chiaro il rapporto fra tradizione e questa posizione metafisica né il loro equilibrio come fonti della moralità, moralità che Larmore deriva sia dall'uno che dall'altra. Avremo modo di vedere come Larmore finirà per riconoscere una sempre maggiore importanza a questa seconda fonte.

Il filosofo sostiene che il vero problema, quando ci occupiamo di epistemologia, è chiederci se stiamo cercando una guida per l'eternità o una regola per risolvere i problemi, e ritiene sia da rigettare l'aspirazione metafisica di giustificare tutte le nostre credenze morali. Il vero problema, a mio parere, è invece quello di trovare una coerenza nel rigettare la metafisica, in relazione al contestualismo, e il richiamarla relativamente all'autonomia della morale e al platonismo delle ragioni, come scriverò nel prossimo capitolo¹¹⁷.

Un altro elemento teoretico che verrà approfondito da Larmore, nella seconda fase della sua riflessione, che ci aiuta a comprendere la svolta normativista del filosofo, e che inizia a emergere in *The Morals of Modernity*, è la critica al naturalismo, considerato come uno dei maggiori pregiudizi del nostro tempo¹¹⁸. Con l'intento di difendere il cognitivismo etico, Larmore rifiuta gli argomenti tipici del non cognitivismo e rimprovera al naturalismo di aver negato la possibilità stessa della conoscenza morale, cosa che invece il filosofo ritiene possibile:

Contrary to [...] naturalistic arguments, moral knowledge is indeed possible. But I want also to show why we must open ourselves to a metaphysically broader conception of the world [...]. This belief makes reference to a truth about what we ought to believe. It forces us therefore to accept the basic tenet of Platonism [...] - namely, that the world must be large enough to admit, not only of physical and psychological truths, but of normative truths as well. If we can know that there are things we ought to believe, [...]

¹¹⁷ «I point out the need to assume the existence not only of physical and psychological facts, but of normative facts as well. [...] There exists a normative dimension of reality, irreducible to physical and psychological fact, that we apprehended by reflection; but we do so [...] only by thinking within our historical context» (MM, p. 61); il problema è che Larmore, segnando definitivamente il superamento del costruttivismo, parlerà di scoperta delle ragioni.

¹¹⁸ «Naturalism is the view that the world, as the totality of what is, consists solely of the physical and psychological phenomena that are the object of the modern natural sciences. The world is but a matter in motion [...]. But naturalism, even broadly conceived, is, I believe, one of the great prejudices of our age» (Ivi, p. 89).

we can also have knowledge of what we ought to do. This is the way I argue that there can be such a thing as moral knowledge. (Ivi, p. 90)¹¹⁹

Secondo il naturalismo le credenze sul mondo non possono prescindere dall'esperienza. Il mondo naturale comprende un ordine di fatti naturali indipendenti rispetto a cui le credenze sono vere o false, di conseguenza gli obblighi morali non possono essere spiegati in riferimento a un ordine indipendente di fatti morali e, quindi, non possono nemmeno essere considerati veri. Il risultato di questa premessa sarebbe il rifiuto della conoscenza morale, relegata all'ambito delle preferenze (Ivi, pp. 90 sgg.).

Larmore ribatte al naturalismo sostenendo che si è soliti pensare agli impegni morali come una nostra creazione, mentre in realtà essi sono ciò a cui noi rispondiamo: qualcosa non è giusto perché risponde a una nostra preferenza, ma lo è perché pensiamo che sia moralmente corretto preferirlo, è questa la spiegazione normativa della conoscenza morale elaborata da Larmore:

“Normative explanation” exists, too, in which we explain some belief or action, not by giving the casual factors that produced it, but by giving the reasons that justify it. (Ivi, p. 97)¹²⁰

Il dovere morale è un mistero per chi ha una visione naturalistica del mondo e rifiuta di comprenderne la complessità: il giudizio morale è un giudizio normativo e, in quanto tale, può essere vero, nel senso di storicamente situato¹²¹. La «*historical epistemology*»

¹¹⁹ Il riferimento polemico è principalmente J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Rights and Wrong*, Penguin Books, Harmondsworth 1977, pp. 15-49, 105-107 (PMC, pp. 92-93). Nella sua famosa difesa dello scetticismo morale, Mackie indica cinque motivi a sostegno della sua teoria: 1. la dipendenza dal contesto culturale del pensiero morale, 2. la metafisicità dell'idea che i valori oggettivi abbiano un'intrinseca normatività, 3. la problematica pretesa della consequenzialità dei valori morali da caratteristiche naturali, 4. la difficoltà epistemologica di spiegare come accedere alla conoscenza dei valori morali, 5. la possibilità di spiegare l'oggettivazione di quei valori in maniera psicologica.

¹²⁰ Si veda su questo tema Th. Nagel, *The Last Word*, Oxford University Press, Oxford 1997; tr. it. *L'ultima parola. Contro il relativismo*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 99-100: «Io prendo per acquisito che l'oggettività del ragionamento morale non dipenda dal fatto di avere un riferimento esterno. [...] Il pensiero morale non attiene solo alla descrizione e spiegazione di ciò che accade, ma anche alle decisioni e alla loro giustificazione. È soprattutto perché non disponiamo di metodi altrettanto certi e sofisticati per riflettere sulla moralità che una posizione soggettivistica è più credibile in questo campo di quanto non lo sia nell'ambito della scienza. Ma proprio come, agli inizi della speculazione cosmologica e scientifica, nulla garantiva che noi umani fossimo dotati della capacità di arrivare alla verità oggettiva [...] così non è possibile decidere in anticipo se stiamo parlando no di un soggetto reale quando riflettiamo e ragioniamo sulla moralità. [...] Soltanto lo sforzo di ragionare sulla moralità può mostrare se essa sia possibile: se, riflettendo su ciò che facciamo e sul modo in cui viviamo, possiamo trovare metodi, ragioni e principi la cui validità sia esente da qualificazioni soggettivistiche o relativistiche».

¹²¹ «The organ of normative knowledge, [...] is, as I have said, reflection. [...] I cannot offer here even the outline of a general theory of this cognitive capacity. But I can note, in passing, that this notion of reflection as the faculty of moral knowledge coheres with the historically situated character of moral

(Ivi, p. 116) che Larmore propone, considera gli impegni morali derivanti dalle convinzioni morali che abbiamo in quanto inseriti in un dato contesto storico. Se ciò comporta il rinunciare a una «*metaphysical conception of reason*» (*Ibidem*), che si porta dietro una determinata visione del mondo e della moralità da una parte, non significa anche rifiutare una «*metaphysical conception of the objects of moral knowledge*» (*Ibidem*) dall'altra.

Larmore ammette che tale concezione della conoscenza normativa possa comportare delle difficoltà, in particolare in relazione al modo in cui le ragioni “metafisiche” possano diventare oggetto della riflessione, la quale è un processo psicologico naturale; ma tutte le posizioni filosofiche hanno i loro svantaggi (*Ibidem*)¹²². In tutti i casi Platone aveva ragione nel sostenere che il mondo non è solo quello naturale, ma comprende anche una dimensione normativa.

Nonostante la critica al noncognitivismo etico e al naturalismo sia interessante ed efficace, Larmore non ha spiegato in quale modo il contestualismo, che si presenta come un'epistemologia postmetafisica, e il realismo metafisico, si accordino (*Ibidem*). Mi occuperò di tale dimensione normativa e del platonismo larmoriano nel prossimo capitolo.

knowledge [...]. In fact, reflection [...] is always situated. As such, it finds its place within the reconciliation I proposed [...] between reason and history» (MM, p. 115).

¹²² Tra questi svantaggi, C. Card (Recensione a: Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, «Mind: a Quarterly Review of Psychology and Philosophy», v. 108, n. 429, 1999, pp. 184-187) rintraccia un paradosso nella posizione di Larmore: «Larmore's position seems paradoxical in that he acknowledges that beliefs to which we are already committed (our “form of life”) may be false and also seems to hold that they are the best we have to which to appeal to justify changes in our belief. How, then, can we gain access to truth? [...] How do we evaluate our “forms of life”? [...]. The answer seems to be: *reflection*. That may be true, but it is a very abstract answer» (Ivi, p. 186). Anche A. MacIntyre (Recensione a: Charles Larmore's *The Morals of Modernity*, «The Journal of Philosophy», v. 94, 1997, pp. 485-490) critica la teoria della conoscenza di Larmore: «To justify a proposition is “to give reasons that dispel a doubt” as to its truth by solving the particular problem presented by that particular doubt. [...] Yet Larmore is committed to holding that as reflective agents we have the resources needed to justify our moral claims» (Ivi, pp. 486-487), ma: «Questions arise from Larmore's singular lack of interest in the genesis of reasons and of beliefs about reasons. [...] Our existing beliefs, contrary to Larmore's thesis, sometimes betray their need for justification by our not having found reasons to put them in question» (Ivi, p. 489).

2. Liberalismo politico e realismo morale: la svolta normativista

2.1. Il platonismo delle ragioni

Ho sostenuto che *The Morals of Modernity* rappresenti una sorta di spartiacque tra una prima e una seconda fase speculativa larmoriana e che anticipi alcuni temi che verranno ampiamente tematizzati dall'autore negli anni successivi. Anche se può essere discutibile parlare di un "primo" e di un "secondo" Larmore, data la coerenza della cornice di ricerca teoretica di riferimento - il filosofo si muove sempre all'interno del liberalismo politico -, è sicuramente lecito evidenziare l'esistenza di un punto di rottura nell'analisi filosofica a sostegno della giustificazione del liberalismo. Tale rottura viene sancita, a mio avviso, dalla pubblicazione, nel 2004, di due opere: *Les pratiques du moi* e *Débat sur l'Éthique*¹. Gli esiti della riflessione larmoriana introdotti in questi testi non saranno più messi in discussione; anzi, verranno ripresi e chiariti nelle maggiori opere successive: *The Autonomy of Morality* e *Dare ragioni*², entrambe del 2008. Tenendo conto anche di alcuni saggi³ pubblicati successivamente a *The Morals of Modernity*, mi occuperò ora della metafisica larmoriana che individuo alla base del liberalismo politico del filosofo⁴.

In *Débat sur l'Éthique*, la posizione metafisica di Larmore emerge con chiarezza in contrapposizione a quella sostenuta da Alain Renault. I due filosofi si confrontano sul terreno di una fondazione dell'etica, su una tematica, per dirla con Renault, «di quelle da far tremare le vene ai polsi»⁵. La diversa concezione che i due filosofi hanno

¹ Ch. Larmore, *Les pratiques du moi*, cit.; Ch. Larmore, et A. Renault, *Débat sur l'Éthique*, cit.; d'ora in avanti indicati rispettivamente con le sigle PM e DE, seguite dal numero di pagina in edizione italiana o francese, se indicato.

² Ch. Larmore, *The Autonomy of Morality*, cit., raccoglie i seguenti saggi: *History and Truth, Back to Kant? No Way, Attending to Reasons, John Rawls and Moral Philosophy, The Autonomy of Morality, The Moral Basis of Political Liberalism, The Meaning of Political Freedom, Public Reason, Nietzsche and the Will of Truth, The Idea of a Life Plan*; Id., *Dare ragioni*, cit., opera in italiano che raccoglie le lezioni seminariali tenute dal filosofo nel 2007 a Torino presso la Scuola di Alta Formazione Filosofica.

³ Ch. Larmore, *L'autonomie de la morale*, cit.; Id., *Le «nous» moral que sommes*, «Comprendre», n. 1, 2000, pp. 219-234; Id., *Respect for Persons*, «The Hedgehog Review», v. 7, n. 2, 2005, pp. 66-76, citato con la sigla RFP; Id., *Reflection and Morality*, «Social Philosophy and Policy», v. 27, n. 2, 2010, pp. 1-28, citato come RM; Id., *Morals and Metaphysics*, recensione a: D. Parfit, *On What Matters*, «European Journal of Philosophy», v. 21, n. 4, 2013, pp. 665-675.

⁴ Per evitare ripetizioni ed esporre in maniera organica la tematica terrò presenti tutti questi contributi il cui rimando verrà di volta in volta specificato.

⁵ Dalla corrispondenza di Renault a Larmore, in appendice al libro, leggiamo: «Trovo che la posta della tua argomentazione sia di quelle da far tremare le vene ai polsi [...], e cioè che "nelle nostre democrazie moderne, la volontà collettiva non può costituire la fonte suprema dell'autorità", poiché il principio del rispetto altrui sarebbe secondo te "una norma cui siamo sottomessi senza essercela imposti noi stessi".

dell'oggettività dei valori e delle norme si colloca, come scrive Patrick Savidan nella prefazione al *Débat*: «al livello delle rispettive risposte alla questione metafisica circa la natura dell'ordine delle ragioni» (DE, p. 9), in una opposizione filosofica tra idealismo e realismo.

Nel criticare la rilettura renautiana di Kant, attraverso cui il filosofo francese perviene a un'etica dell'autonomia postmetafisica, Larmore propone la sua tesi, che definisce «platonismo ammorbidito» (Ivi, p. 60):

Existe un ordre normatif auquel la pensée est appelée à répondre, un ordre objectif de raisons dont nous ne sommes pas nous-mêmes l'auteur, mais dont il nous convient de reconnaître (et non d'instituer) l'autorité. L'idée d'un tel ordre de raisons ne peut manquer de rappeler les Formes de Platon, et c'est sous ce rapport que je qualifie ma position de platonicienne. [...] Ce qui me conduit à adopter ce platonisme assoupli est, entre autres, une insatisfaction profonde à l'égard de la notion kantienne d'autonomie. [...] "L'autonomie" peut signifier une multiplicité de choses différentes. Je la comprends dans le sens que Kant lui a donné et que la tradition kantienne, dans la plupart de ses courants, a maintenu jusqu'à nos jours: l'autonomie serait notre capacité à nous donner à nous-mêmes les principes qui vont régler notre pensée et notre conduite - à les instituer, à les légiférer, en somme à leur conférer nous-mêmes l'autorité qu'ils auront pour nous. (DE, ed. or. pp. 46-47)

Il platonismo ammorbidito è il fulcro di una particolare concezione della mente che Larmore chiama "normativista" (Ivi, p. 29). Per spiegare la svolta normativista del filosofo occorre partire da un interrogativo sulla natura delle ragioni: le nostre credenze poggiano su ragioni, ma «queste ragioni, che la deliberazione punta a conoscere cosa sono esattamente, da un punto di vista ontologico?» (Ivi, p. 30).

Le ragioni non sono qualcosa di fisico e non sono oggetto delle scienze naturali, quindi «non si trovano nello spazio fisico» (PM, p. 92). Per spiegare che le ragioni non sono qualcosa di fisico Larmore usa vari esempi, tra cui quello del freddo: si dice che il fatto ci sia freddo sia una ragione per portare un cappotto, ma in realtà la ragione che ci spinge a indossarlo non è il freddo in sé, bensì un attributo normativo che mette in rapporto il freddo con le nostre possibilità d'azione (AM, pp. 124-125). Le ragioni sono tali per il contenuto normativo che hanno rispetto alle nostre possibilità di agire⁶: «il

[...] Di qui anche [...] la tua convinzione che la controversia "liberali-comunitari" sarebbe un "falso dibattito" poiché, per diretta conseguenza di questa dimensione eteronoma della democrazia, non ci sarebbe "contraddizione tra senso di appartenenza e riferimento ai principi fondamentali della democrazia liberale"» (DE, p. 53). Approfondirò la questione della base eteronoma della democrazia nel prosieguo del secondo capitolo e nel terzo.

⁶ Larmore riconosce il suo debito nei confronti di Th. Scanlon (PM, p. 94); Cfr. Th. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1998, pp. 56-57: «What is special about reasons is [...] the status of being a reason, that is to say, of counting in favor of some judgment-sensitive attitude [...]. The things that are reasons are [...] the same kinds of things that can be the

freddo è una ragione per indossare il cappotto”, significa che, visto che c’è freddo, *dovrei* indossare il cappotto (PM, p. 93; AM, pp. 124-125).

Per spiegare che le ragioni non sono stati psicologici, Larmore sostiene, in polemica con una concezione della mente centrata sulla nozione di *rappresentazione*⁷, e con Bernard Williams⁸, che le ragioni «sono un’altra cosa rispetto allo stato psicologico che

contents of beliefs-propositions, one might say. [...] But the judgment that such a proposition would, if it were true (or if a person had good grounds for believing it), be a *good* reason for some action or belief contains an element of normative force». Tuttavia Scanlon (*What We Owe to Each Other*, cit., p. 56), contrariamente a Larmore, sostiene anche: «“What is a reason?” is misleading insofar as it suggests that reasons are a special ontological class». Scanlon rifiuta le implicazioni metafisiche che Larmore, con la concezione normativista della mente, invece, ammette. Per Scanlon le ragioni sono l’oggetto di credenze su stati fisici e psicologici; i giudizi su tali credenze, ossia il considerarle vere o meno, è ciò che costituisce una buona ragione, avente forza normativa, per agire in un certo modo (Ivi, p. 57).

⁷ «Secondo questo punto di vista quai ortodosso, l’attività fondamentale della mente consiste nel formare e approvare idee che si accordano o no con la realtà. I desideri, non potendo essere veri o falsi, si presentano allora come essenzialmente passivi: sono delle “passioni” subite dalla mente [...]. Quanto alle credenze, esse vengono assimilate all’assenso dato dalla mente alle idee che essa concepisce. Si riconosce, ovviamente, che dai contenuti delle nostre credenze seguono certe conseguenze, specificando così ciò che siamo obbligati a pensare o a fare. Ma non si ammette che le nostre credenze ci spingano per se stesse a seguire le loro implicazioni» (PM, p. 121). Secondo Larmore invece un desiderio o una credenza non esprimono una conoscenza del nostro stato psichico ma una posizione normativa sul nostro futuro comportamento (Ivi, p. 157). Larmore è polemico soprattutto nei confronti di Descartes e Hume (Ivi, p. 121). Cfr. J. W. Boettcher, Recensione a: Ch. Larmore, *The Autonomy of Morality*, «Social Theory and Practice», v. 36, n. 1, 2010, pp. 164-171, p. 166: «Larmore’s realism about reasons is supported by a pragmatist conception of beliefs and desires as fundamentally prescriptive, embodying commitments about how to think and act. This is in contrast to a philosophy of mind that would take representation to be the mind’s most basic activity. As he puts it, “we are not spectators first and agents second”».

⁸ Cfr. B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1981; tr. it. *Sorte morale*, Il Saggiatore, Milano, 1987, pp. 133-147. Williams distingue tra ragioni interne ed esterne. Per la posizione internalista una ragione - con la sua valenza normativa - per essere tale, deve poter motivare l’agente, quindi ragioni normative e ragioni motivanti coincidono. Per la posizione externalista invece, non è necessario che una ragione sia anche motivante per il soggetto: ragioni motivanti e normative non coincidono, il normativo può sussistere senza che l’agente riconosca le ragioni in questione come motivanti per lui. Secondo Williams le ragioni di un individuo sono solo quelle che può riconoscere deliberando sulla base delle sue credenze e desideri attuali: un soggetto cioè, ha ragione di compiere un’azione solo se è possibile ricondurla al “complesso motivazionale soggettivo” (Ivi, p. 134); in questo senso una ragione normativa è allora tale solo se può essere fatta risalire a qualche elemento presente nell’agente. Se per Williams, quindi, le ragioni sono sempre interne, per Larmore, una ragione, anche se è interna e accessibile alla riflessione, non deve essere necessariamente intesa come un qualcosa di psicologico; inoltre: «Non è affatto evidente che non esistano anche ragioni “esterne”, poiché un individuo incapace di afferrare una ragione con la deliberazione può riuscire ad apprezzarla con altri mezzi, fosse anche solo con l’addestramento» (PM, p. 93). Per Larmore la distinzione di Williams non regge poiché le ragioni non sono l’esito di una deliberazione: «There is the more ordinary process of training [...] rather than by deliberating, that we learn to appreciate the value of certain basic ways of comporting ourselves. That is indeed the case with morality. [...] And so to that extent I am an “externalist”. [...] It is not by deliberation, but instead by training, that we come to see in other people’s good a reason for action on our part (though once we have acquired a sense of the moral point of view, moral reasons will count as “internal”» (AM, p. 126). Cfr. B. Williams, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton University Press, Princeton 2002; tr. it. *Genealogia della verità: storia e virtù del dire il vero*, Fazi Editore, Roma 2005. La polemica con Williams verte anche attorno al suo approccio naturalistico che spiega le questioni di verità e i principi normativi in termini di interessi (Ivi, pp. 26-30; AM, p. 228). Sappiamo, come per Larmore le questioni normative e concernenti la verità si spieghino, invece, solo ammettendo un ordine normativo indipendente: «Without a fundamental directedness and obligation toward truth, belief is unintelligible, and without a reliance in belief, though itself [...] becomes impossible. [...] We cannot decide to believe what at the same time we see no *reason* to think may be true [...]. This fact shows that belief necessarily aims, not simply at truth, but at truth as

consiste nell'aver queste credenze» (PM, p. 94); le ragioni per adottare una credenza o agire in un certo modo non sono identiche alle credenze stesse sulla base delle quali giustifichiamo una decisione. La ragione per cui indossiamo un cappotto non è nemmeno data dalla combinazione di un desiderio (il desiderio di stare al caldo ad esempio) e di una credenza (il credere che faccia freddo), come vorrebbe Donald Davidson⁹: «una ragione, insomma, è l'oggetto possibile di una credenza, non è in sé uno stato della mente» (DE, p. 31).

Le ragioni, quindi, non essendo qualcosa di fisico né di psicologico, «costituiscono un terzo ordine ontologico»¹⁰ del mondo (DE, p. 33; PM, p. 94; AM, p. 127) e hanno uno statuto normativo perché operano in favore di un certo tipo di azione; infatti, affermare una ragione per fare qualcosa implica che si dovrebbe fare quel qualcosa: una ragione “conta a favore di”¹¹ fare quel determinato qualcosa (PM, p. 92; AM, p. 124).

Larmore chiama questa teoria della mente “platonismo delle ragioni” e la contrappone alla «concezione naturalistica del mondo, secondo la quale nella realtà esistono solo fenomeni fisici e psicologici, tali da poter rientrare nelle scienze naturali» (DE, p. 33). Nella prospettiva larmoriana, se si vuole ancora affermare che i giudizi normativi possono essere veri o falsi, non si può prescindere dalla tesi platonica: l'alternativa sarebbe ridurre la moralità a una questione di preferenze. Per i naturalisti, nella lettura che ne dà Larmore, i giudizi morali sono espressione di attitudini e non possono essere considerati veri o falsi (Ivi, p. 34), ma questo “non-cognitivismo morale” (*Ibidem*), che nel pretendere di essere “post-metafisico”¹² (*Ibidem*) non riconosce la morale come forma di conoscenza, non riesce in realtà a dar conto della

supported by reasons» (AM, p. 232). Anche per Larmore i saperi e le teorie sono mezzi per la soluzione di problemi ma essi funzionano perché sono veri e non, viceversa, sono veri perché funzionano.

⁹ Cfr. D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford 1980; tr. it. *Azioni e eventi*, il Mulino, Bologna 1992. Per Larmore le ragioni non sono date dalla combinazione di una credenza e di un desiderio; per Davidson invece: «Non possiamo spiegare perché qualcuno ha fatto quel che ha fatto dicendo semplicemente che quella particolare azione gli piaceva; dobbiamo indicare che cosa gli piaceva in quell'azione. Pertanto, ogni volta che qualcuno fa qualcosa per una ragione, lo si può caratterizzare dicendo che (a) ha qualche genere di atteggiamento favorevole alle azioni di un certo tipo, e (b) crede [...] che la sua azione sia di quel tipo. Sotto (a) vanno ricompresi i desideri» (Ivi, p. 42). Inoltre, se per Davidson l'uso del concetto causale nella spiegazione dell'azione è costitutivo del modo in cui concepiamo le azioni, per Larmore: «We are not moved by reasons as we are by mere causes, but only in virtue of acknowledging their force, which means that on reflection (though then only by reference to other reasons) we must be able to weigh the value of committing ourselves as they demand» (AM, p. 2).

¹⁰ Ch. Larmore, *L'autonomie de la morale*, cit., p. 324: «Une raison n'est donc pas une entité physique ou psychologique, mais une entité d'un troisième ordre, “idéal” si l'on veut».

¹¹ «The reason is the *bearing* that fact has upon what we are to believe» (AM, p. 58).

¹² «Ma non sarebbe il caso di finirla, una buona volta, col parlare della “metafisica” come se formasse un blocco unitario, da prendere o lasciare? Quella che si chiama “tradizione metafisica” comprende in realtà una moltitudine di correnti eterogenee, alcune feconde, altre superate» (DE, p. 49n).

«normatività costitutiva del nostro essere» (Ivi, p. 44)¹³. Il rifiuto del naturalismo¹⁴ non implica, per Larmore, che le ragioni non abbiano un rapporto col mondo naturale e siano totalmente indipendenti da esso: «la mia ragione di portare un cappotto non è identica al fatto che fa freddo, ma non ne è neppure indipendente» (Ivi, p. 34)¹⁵, «poiché deriva dalla pertinenza di questo fatto rispetto alle mie possibilità d'azione» (PM, p. 97).

¹³ «L'unica alternativa consiste nel rinunciare all'idea che le proposizioni normative [...] possano essere vere o false. Questa opzione implica che non esista una risposta precisa o oggettiva al problema di come si deve non solo agire, ma anche pensare; la differenza tra ragionamenti validi e inaccettabili sarebbe solo una questione di preferenze. Il pensiero naturalista solo molto raramente giunge fino a dichiararsi in termini così netti, benché questa sia la posizione poco attraente cui esso conduce in ultima analisi. Di solito, esso fissa la sua attenzione sull'ambito morale, accontentandosi di sostenere che i giudizi morali non fanno che esprimere attitudini di coloro che li emettono e che dunque non possono essere né veri né falsi. [...] La stessa logica porta a una conclusione [...] vale a dire che i giudizi riguardanti il modo in cui bisogna pensare e ragionare non possono essere né veri né falsi, non possano pretendere di esprimere una forma di conoscenza. [...] L'affermazione di una proposizione non è, a sua volta, neutra da un punto di vista ontologico. Dichiarando che le cose stanno così, si dà a intendere che lo sono indipendentemente da questa stessa affermazione. Così, non si può dire di una proposizione che è vera senza obbligarsi ad ammettere che ciò di cui essa parla esiste. Un platonismo delle ragioni si rivela dunque una conseguenza inevitabile della decisione di vedere nella riflessione una forma di conoscenza» (PM, pp. 95-96). Per alcuni versi, in particolare riguardo all'analisi della struttura concettuale intrinseca del mondo dell'esperienza, Larmore si sente vicino a J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1994; tr. it. *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999 (nella presente nota citato con la sigla MW seguita dal numero di pagina in edizione italiana), di cui Larmore si occupa nel saggio *Attending to Reasons* (in AM, pp. 47-66). La filosofia moderna per McDowell non ha colto come il pensiero derivi dall'esperienza, ma sia anche una risposta a ragioni che stanno nel mondo; ciò a causa di una visione egemone, naturalistica e disincantata, che ha privato il mondo di una dimensione normativa che gli è invece fondamentale (MW, pp. XXIII-XXIV; AM, p. 50). La natura non si riduce a quella descritta dalla scienza moderna. McDowell propone quindi un «*naturalized platonism*», ossia un platonismo che ammette l'esistenza di ragioni, indipendentemente dal fatto che esse vengano o meno riconosciute (MW, pp. 71-115). Larmore, nonostante sia d'accordo con questi assunti, accusa comunque McDowell di aver costruito una dottrina comprensiva della mente e del mondo il cui maggior limite è quello di non spiegare che cosa in realtà siano le ragioni. Esse, come giustamente riconosce McDowell, costituiscono un possibile oggetto di conoscenza e hanno un carattere essenzialmente normativo, ma allora, una volta assunto che il mondo è qualcosa di più che l'insieme dei fatti fisici e psicologici studiati dalle scienze naturali, perché, si chiede Larmore, ritenere ancora utile la definizione di "naturalismo"? McDowell ha avuto il merito di sostenere che la mente risponde a ragioni, ne ha colto il carattere *sui generis* non riducendole a fatti fisici e psicologici; ha riconosciuto il giusto rapporto tra ragione e tradizione, attribuendo a quest'ultima un ruolo nella formazione della nostra sensibilità e comprensione (AM, pp. 51, 59, 61), ma non ha tratto le necessarie conseguenze da queste premesse: rifiutare ogni forma di naturalismo e abbracciare il platonismo. Il "*relaxed naturalism*" di McDowell deriva, per Larmore, dal non aver spiegato cosa sono le ragioni, come si inseriscono nel mondo e, quindi, dal non aver dato conto di come noi rispondiamo loro: «McDowell's "naturalized" platonism combines an insistence on reasons "being there anyway" with a refusal to describe what is exactly their mode of being. Such a position is hardly satisfactory, and it seems motivated by the fear that [...] we will find ourselves launched into the outlandish sort of platonism he rightly rejects» (AM, p. 63).

¹⁴ Larmore scrive: «This naturalism, despite its deference to modern science, is not a theorem of any scientific theory. It is a metaphysical position, according to which the scientific image of nature answers our philosophical questions about the ultimate makeup of reality. As a piece of metaphysics, it is to be judge, as all metaphysical theories have to be, by considering how well it ties together our experience as a whole» (Ivi, p. 8).

¹⁵ Per un tentativo di identificare le ragioni con stati di cose - *state of affairs* - (come ad esempio il freddo), si veda R. Bittner, *Doing Things for Reasons*, Oxford University Press, Oxford 2001. Se Larmore segue Bittner nel sostenere che le ragioni non sono qualcosa di psicologico, non può condividere l'esito della sua ricerca: negare il carattere primariamente normativo delle ragioni stesse.

Le ragioni ci sono fornite da fatti psicologici e fisici, quindi esistono solo in rapporto al mondo naturale (*Ibidem*).

Secondo Larmore tutti gli stati della mente, comprese le emozioni e i sentimenti, nell'avere un contenuto o un oggetto, hanno necessariamente anche una valenza normativa: le credenze si manifestano sempre, infatti, in modo normativo, come impegni (DE, pp. 36-37)¹⁶; come ha insegnato Peirce: «belief is a rule of action»¹⁷.

La svolta normativista investe anche la riflessione di Larmore sulla natura del soggetto, la quale si articola in una concettualizzazione indubbiamente originale: il soggetto, all'analisi della cui natura è dedicato *Les pratiques du moi*, è inserito in una rete di relazioni e pratiche e ha un rapporto con se stesso che non è primariamente cognitivo, ma normativo, per cui l'io si conosce primariamente nei suoi impegni normativi¹⁸. Tali vincoli normativi danno conto della moralità poiché implicano un attributo di universalità: non si può, infatti, pensare di dover fare qualcosa senza considerare tale dovere valido per chiunque ragioni a partire da premesse simili (Ivi, p. 39)¹⁹.

Poiché non può esistere un rapporto conoscitivo senza una distinzione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto (DR, p. 87):

¹⁶ «Credendo questo o desiderando quello, l'individuo si obbliga a comportarsi [...] in un modo compatibile con la verità della credenza o con il valore accordato all'oggetto del desiderio. Nella misura in cui credenze e desideri hanno un contenuto, si può certamente dire che si caricano dell'onere di "rappresentare", a seconda dei casi, stati di cose reali o desiderabili. Tale aspetto descrittivo, però, è al servizio della loro natura prescrittiva, che consiste nell'orientare la condotta, intellettuale e pratica, dell'individuo» (DE, p. 38). Poiché le ragioni ci impegnano a pensare e agire sulla base alla loro presunta verità, se esiste la possibilità di dare ragioni, esiste anche la possibilità della verità come ciò su cui misurare le proprie affermazioni e azioni.

¹⁷ C. S. Peirce, *How to Make Our Ideas Clear*, «Popular Science Monthly», v. 12, 1878, pp. 286-302, p. 291; tr. it. *Come rendere chiare le nostre idee*, in Ghilardoni, (a cura di), C. S. Peirce, *Pragmatismo e pragmaticismo. Saggi scelti*, Liviana Editrice, Padova 1966, pp. 25-80. Larmore sostiene che: «A belief [...] is a disposition, [...] intimately connected with both the presumed truth of what is believed [...] and with the behavior of the person whose belief it is [...]. To believe that *p* is to be disposed to think and act in accord with the presumed truth of *p*» (RM, p. 15).

¹⁸ «La normatività costituisce l'essenza di quel fondamentale rapporto a sé che fa di ciascun noi un io, un soggetto dell'esperienza. Fino al minimo pensiero che possiamo avere, noi non esistiamo che impegnandoci» (DE, p. 41); la maniera primordiale in cui ci rapportiamo a noi stessi consiste nel fatto che ci allineiamo su delle norme: «Questa "coscienza di sé" primordiale non appartiene affatto all'ordine della conoscenza. Essa è piuttosto di natura pratica» (Ivi, p. 157), «Il rapporto a sé costitutivo dell'io è un rapporto preriflessivo» (Ivi, p. 159).

¹⁹ «Non possiamo infatti stimare giustificata una credenza se non supponendo che altre persone ragionevoli, che dispongono delle nostre stesse ragioni, le troverebbero capaci di confermarla. Riflettendo su quello che bisogna fare o credere [...] siamo dunque costretti [...] a incorporare la prospettiva di un altro giudicandoci noi stessi. [...] Non possiamo pretendere di avere scoperto una verità se non supponendo che qualsiasi altro individuo, fondandosi sugli stessi dati, avrebbe le stesse ragioni di abbracciarla» (Ivi, p. 42). Per Larmore: «Dire che una credenza è giustificata o che un ragionamento è valido equivale a dire che esistono ragioni sufficienti per approvarli» (Ivi, p. 90).

Le rapport à nous-mêmes qui fait de chacun de nous le moi qu'il est et que personne d'autre ne peut par conséquent assumer à notre place, c'est en vérité le rapport qui consiste à nous engager, à prendre position. [...] Voilà donc la façon fondamentale dont le moi se rapporte à lui-même. Non par le moyen d'un rapport de connaissance, lequel ne saurait dans ce cas manquer d'être mystérieux, une telle connaissance de soi devant se produire sans la distinction entre sujet et objet caractéristique de la réflexion. L'intimité avec nous-mêmes [...] appartient à un tout autre ordre. Il s'agit d'un rapport à soi essentiellement *pratique* - ou plus précisément *normatif*, dans la mesure où nous engager signifie nous obliger à respecter ce que l'engagement nous donne raison de faire. (PM, ed. or. pp. 8-9)

Il "commitment" (DE, p. 40) che una ragione impone non necessita di essere colto riflessivamente o deliberativamente, ma piuttosto in un modo quasi incosciente: credenze e desideri sono «disposizioni del pensiero e dell'azione» (*Ibidem*) da intendersi come presupposti delle nostre scelte²⁰. La riflessione²¹ su di noi, che ci guida nell'agire, è una riflessione "pratica" in virtù della quale l'io «esiste solo a distanza di se stesso, impegnandosi a essere ciò che non è ancora» (PM, p. 11).

Il modello normativista della mente vuole essere alternativo alla nozione kantiana di autonomia: per Larmore non possiamo essere spettatori del mondo e solo in un secondo momento esserne coinvolti; l'unica condizione di possibilità del pensiero coerente è conformarsi a delle ragioni che sono preesistenti. Il soggetto non può «passare in rassegna i fenomeni del mondo alla luce delle proprie credenze, prima di decidere in che senso si impegnerà» (Ivi, p. 127): il mondo non è neutro, come lo vorrebbe la concezione naturalistica, contiene invece delle direttive. Di conseguenza, il nostro impegno nei confronti delle ragioni che ci sono nel mondo non è il risultato dell'autonomia dell'individuo: una credenza non è l'esito di una decisione arbitraria, al

²⁰ Larmore avvicina le ragioni agli habitus di Bourdieu in quanto presupposti taciti del comportamento che però, quando si realizza, lo rendono ragionevole agli occhi di chi lo ha compiuto (DE, p. 40). Cfr. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Éd. de Minuit, Paris 1980; tr. it. *Il senso pratico*, Armando, Roma 2005, p. 84: «I condizionamenti associati ad una classe particolare di condizioni di esistenza producono degli habitus, sistemi di disposizioni durature e trasmissibili, strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti, cioè in quanto principi generatori e organizzatori di pratiche e rappresentazioni che possono essere oggettivamente adatte al loro scopo senza presupporre la posizione cosciente di fini e la padronanza esplicita delle operazioni necessarie per raggiungerli, oggettivamente "regolate" e "regolari" senza essere affatto prodotte dall'obbedienza a regole e, essendo tutto questo, collettivamente orchestrate dall'azione organizzatrice di un direttore d'orchestra».

²¹ «We reflect in order to figure out what we ought to think or do in response to a problem that has disrupted our usual ways of dealing with the world. To find a solution, we stand back from how we have gone on before, looking at ourselves from the outside and appraising our options from a standpoint we consider authoritative for the problem before us. The explicit object now before our mind is what we have reason to think or do, and the reasons we seek to discover are by definition *universal*: if they are valid for us, then they are valid for all under similar circumstances. They are, in addition, *impersonal* if they are reasons we can grasp as binding on us independently of our own interests and attachments» (RM, p. 20), «Morality [...] provides a privileged illustration of our capacity for impersonal reflection. [...] Reflection [...] is to consider explicitly what we have reason to think or do in regard to some problem that has disrupted our settled routines (PM, p. 4), «The impersonal point of view is not the view from nowhere. It always bears the mark of our time and place» (RM, p. 9).

contrario, essa ci guida attraverso ragioni che non dipendono dalla nostra volontà (Ivi, p. 128)²². La credenza è una disposizione mentale, una sorta di abitudine, è «uno stato disposizionale» (DR, p. 90).

Poiché Larmore sostiene che non ci è permesso scegliere a nostro piacimento in che modo ci impegneremo (PM, p. 128), che senso ha, allora, viene da chiedersi, la libertà nel sistema larmoriano? Se per Renaut la responsabilità della condotta non può prescindere dal dipendere da principi che ci siamo imposti e la cui autorità deriva proprio da tale autolegislazione, per Larmore, invece, la libertà, intesa come responsabilità, si realizza nel rispondere e seguire ragioni che non abbiamo però costruito noi stessi (DE, p. 45). La libertà, intesa in questo senso, sarebbe del resto «espressione di un “io voglio”», ma «di un “io voglio” guidato da ragioni» (Ivi, p. 52)²³.

È l'idea di autonomia kantiana a indebolire il costruttivismo morale: l'umanità, come comunità etica, non dipende solamente da se stessa, ma da qualcosa che la determina dall'esterno. All'autonomia Larmore sostituisce una fonte eteronoma del valore (*Ibidem*):

Firs of all, when we do impose principles on ourselves, we presumably do so for reasons: we suppose that it is fitting for us to adopt them, or that adopting them will advance certain of our interests. Self-legislation, [...] is an activity that takes place in the light of reasons that we must antecedently recognize, and whose own we therefore do not institute but rather find ourselves called upon to acknowledge. (AM, p. 44)

Il costruttivismo non è in grado di spiegare la normatività nel suo complesso: la stessa premessa di una procedura costruttivista, infatti, può essere adottata solo se risponde a delle buone ragioni per farlo; se non ci fossero ragioni indipendenti a partire dalle quali giudicare la correttezza o meno dell'applicazione di una stessa procedura, non potremmo neppure comprenderla:

²² Che una credenza non sia oggetto di una decisione arbitraria, è stato mostrato da B. Williams, *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1973; tr. it. *Problemi dell'io*, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 181: «Se potessi acquisire le credenze a volontà, potrei acquisirle indipendentemente dal fatto che siano vere o false; e saprei di poterle acquisire sia quando sono vere che quando sono false. Se in piena coscienza potessi voler acquisire una “credenza” indipendentemente dal fatto che sia vera o falsa, non sarebbe più chiaro in che modo, prima dell'evento, potrei pensare seriamente a essa come a una credenza, ossia come a qualcosa che pretenda di rappresentare la realtà. [...] Non potrei, in piena coscienza, considerare quella credenza come mia, cioè come una cosa che reputo vera, e nello stesso tempo sapere che l'ho acquisita per un atto di volontà». Per Larmore ogni credenza mira alla verità attraverso ragioni che sono indipendenti dalla nostra volontà. Se non fossero eteronome le credenze non sarebbero impegni (PM, p. 128).

²³ «Ciò che mi sembra essenziale a ogni atto libero, intellettuale o pratico, è che l'attore sia guidato da ragioni, o più esattamente da ciò che egli considera tali secondo la sua migliore comprensione, invece di essere semplicemente spinto da cause, indipendentemente dalla sua ragione» (Ivi, p. 129); la volontà è quindi la tendenza che l'intelletto ha di seguire le ragioni che comprende (*Ibidem*).

C'est toujours à l'intérieur d'un espace de raisons que nos possibilités nous deviennent intelligibles, et quoique nous soyons sans doute l'auteur de certaines normes [...] ce serait prendre la partie pour le tout que d'imaginer que nous instituons nous-mêmes le normatif dans son ensemble. Nous nous imposons des normes de ce genre parce que nous reconnaissons l'existence de principes plus fondamentaux. (Ivi, pp. 85-86)

Se le teorie costruttiviste post-kantiane fanno derivare l'autorità dei principi morali dal nostro imporceli e la loro oggettività²⁴ dal fatto che l'autonomia è esercitata da esseri razionali, Larmore ritiene, invece, che se ci imponiamo un qualche principio, è perché abbiamo delle buone ragioni per farlo, e affinché ciò avvenga dobbiamo avere un concetto di ciò che è buono e di ciò che invece non lo è (DE, p. 46)²⁵. Il filosofo ritiene di aver mostrato, in questo modo, l'inadeguatezza della nozione di autonomia a spiegare la complessità del pensiero morale²⁶.

²⁴ Sulla difesa dell'oggettività delle ragioni in linea con la tradizione del razionalismo morale kantiano, secondo cui l'essere razionale è tale solo se morale, che però nega che il soggetto morale sia isolato, cfr. Th. Nagel, *The Possibility of Altruism*, Princeton University Press, Princeton 1979; tr. it. *La possibilità dell'altruismo*, il Mulino, Bologna 1994, pp. 198-199: «L'altruismo e le motivazioni ad esso connesse non dipendono dal gusto, dal sentimento o da una scelta ultima ed arbitraria. Esse dipendono piuttosto dal fatto che le nostre ragioni per agire sono soggette alla condizione formale dell'oggettività, che dipende a sua volta dalla nostra capacità di considerare noi stessi sia dal punto di vista personale sia da quello impersonale, e di intraprendere un ragionamento per giungere a conclusioni pratiche da entrambi questi punti di vista».

²⁵ È interessante quanto, a tal proposito, J. W. Boettcher (Recensione a: Ch. Larmore, *The Autonomy of Morality*, cit., pp. 167-168), scrive: «In emphasizing the authority or hold that reasons have on us, however, Larmore pays considerably less attention to what would seem to be the main strength of constructivism, namely, its emphasis on intersubjective agreement as a *standard of moral validity*. [...] Both T. S. Scanlon's contractualism and Jürgen Habermas's discourse ethics, for example, connect the validity of moral norms and principles [...] to forms of idealized agreement or ideal warranted assertibility, that is, to what informed persons can reasonably justify to one another under suitable conditions of rational discourse. Mutually justifiable moral norms and principles provide the framework for judgments about the rightness and wrongness of actions. If such an interpretation of moral validity is plausible, then the core of morality [...] results from a kind of self-legislation. To be sure, on this model persons do not individually create binding moral obligations by solitary acts of will. But as members of an ideal moral community, adopting a first-person plural standpoint, we together determine the validity of norms and principles that in turn provide reasons for action. [...] Larmore would likely offer the following reply: There must be some grounds for accepting a constructivist procedure in the first place, as well as reasons that are adduced by participants within that procedure. Hence, a constructivist account of moral validity presupposes the sort of realism about reasons advanced herein. Even this reply, however, is consistent with the idea that many of our most important moral reasons are based on what we would jointly recognize as being in the equal interest of all».

²⁶ «Sono persuaso che in generale l'ordine etico sia più complesso di quanto la mania filosofica di sistematizzare tutto [...] non ci porti a credere. In realtà, la sua struttura è pluralista e non gerarchizzata. Con ciò intendo dire che non esiste un valore fondamentale - sia esso la felicità o la libertà, il benessere o l'autonomia - che serva a fondare tutti gli altri valori che abbiamo motivo di abbracciare, né un valore supremo che debba prevalere contro ogni altro valore con cui possa scontrarsi» (PM, p. 19). È questa la tesi della frammentazione del valore, (espressione usata da Th. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979; tr. it. *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano 2001) o, come preferisce chiamarla Larmore, dell'eterogeneità della morale - introdotta nel capitolo primo - che spiega la complessità del mondo morale e rispetto a cui Larmore è sicuramente debitore nei confronti di I. Berlin. Si potrebbe obiettare che per Larmore l'eguale rispetto è un valore fondamentale e gerarchizzabile rispetto agli altri; Larmore anticipa questa critica: «Potrebbe sembrare che dipingendo il principio

«Bisogna riconoscere che *la specificità della ragione è di rispondere a delle ragioni*, ed è in quest’ottica che si spiega il rapporto intimo tra ragione e libertà» (PM, p. 131): possiamo essere responsabili verso la nostra coscienza che parla per se stessa e ci comunica i principi che dovremmo seguire nella nostra condotta, ma di questi principi non siamo i legislatori (DE, p. 47).

Da dove vengono, dunque, i credo morali se non dall’esercizio della nostra autonomia? La parte costruttiva del discorso di Larmore si articola in una doppia risposta a tale quesito. Innanzitutto, noi abbiamo una sostanza morale costituita da un insieme di credenze che accettiamo come tali e sulla base delle quali ragioniamo: contro un certo tipo di fondazionalismo epistemologico, Larmore sostiene che queste credenze non hanno bisogno di essere giustificate²⁷. Inoltre, il nostro essere situati all’interno di un contesto con le sue tradizioni, anche morali, non deve essere visto come un ostacolo ma, al contrario, come il «nostro modo di accedere a delle verità che sono sovra-tradizionali» (Ivi, p. 48). Il fatto che le verità morali siano per così dire storiche, non significa che esse non appartengano a «uno spazio normativo già dato» (Ivi, p. 49); le tradizioni morali rappresentano, come scrive Renaut: un «punto di partenza extra-argomentativo delle argomentazioni sui principi stessi» (Ivi, p. 53).

dell’eguale rispetto come principio politico fondamentale io stia subordinando il modo di ragionare consequenzialista al principio deontologico, dal momento che tale principio è essenzialmente un esempio di principio deontologico. Ci si può domandare come sia possibile, visto ciò che sostengo a proposito dell’eterogeneità della morale. [...] Dobbiamo decidere a seconda delle circostanze quale tipo di principio debba avere la priorità. In ambito politico, e in particolare laddove esso assume una forma liberale, un certo principio deontologico, quello proposto, dovrebbe essere fondamentale, e i modi di ragionare consequenzialistici dovrebbero essergli subordinati» (DR, p. 125). Generalmente la filosofia ha pensato che tutta l’esperienza morale sia basata su qualche singolo principio morale o di ragionamento morale. Larmore si oppone a tale monismo attraverso il rifiuto delle due teorie monistiche della morale che si sono affermate in epoca moderna: l’utilitarismo e il kantismo (Ivi, pp. 27-28). Larmore non si ritiene né un deontologo né un consequenzialista giacché: «Ciò che dobbiamo riconoscere è che c’è un certo numero di modi fondamentali di ragionare moralmente [...]. In alcuni casi [...] non possiamo agire compatibilmente con tutti, e ci troviamo di fronte a quelli che sono chiamati “conflitti morali”. [...] Ciò che sto difendendo qui non è ciò che è stato notoriamente difeso da Isaiah Berlin sotto il nome di “pluralismo”. [...] Penso che in linea di massima Berlin avesse ragione in proposito. Ma [...] ciò di cui sto parlando è la molteplicità delle forme di ragionamento sull’azione giusta da compiere per perseguire il bene degli altri. Se si vuole, è un pluralismo non del *bene*, ma del *giusto*, laddove per azione giusta si intende l’azione che si deve compiere in risposta al bene di un’altra persona. Così, ciò che chiamo “eterogeneità della morale” è il fatto che si dà una molteplicità fondamentale di modi di ragionare a proposito di quello che dovremmo fare per perseguire il bene degli altri» (Ivi, p. 35). Larmore sostiene, inoltre, che deontologia e consequenzialismo affrontano entrambi i problemi morali da una prospettiva imparziale e non tengono conto dei “doveri fondati sulla parzialità” che rappresentano una terza forma di ragionamento morale (Ivi, pp. 36-37).

²⁷ Su questo tema rimando al primo capitolo. Il debito di Larmore va, relativamente ai presupposti epistemologici della sua teoria, a C. S. Peirce, *What pragmatism is?*, «The Monist», v. 15, n. 2, 1905, pp. 161-181; tr. it. *Che cos’è il pragmatismo*, in G. Gilardoni, (a cura di), *C. S. Peirce. Pragmatismo e pragmaticismo*, cit., pp. 87-138, e in particolare alla tesi per cui: «I nostri ragionamenti non partono mai da zero, ma affrontano problemi che hanno scosso il corso della nostra esperienza e non possono che appoggiarsi sulla validità presunta di uno stock di credenze previe» (DE, p. 48). Cfr. C. S. Peirce, *Che cos’è il pragmatismo*, cit., pp. 112-113: «Il pragmatismo [...] ciò che lo distingue [...] è [...] la sua piena accettazione del corpo principale delle nostre credenze istintive».

Secondo Renault, affinché l'io venga determinato ad agire da ragioni, è necessario che le riconosca prima come buone. Se tali ragioni restassero esterne ci potremmo sottomettere a esse, ma non ne riconosceremmo l'autorità: affinché le ragioni ci impegnino, comprese le ragioni basate sulla tradizione, le dovremmo prima riconoscere, e questo riconoscimento è ciò in cui consiste l'autonomia²⁸. La questione, secondo Larmore, ruota, tuttavia, attorno al fatto che l'autorità delle ragioni non deve essere ratificata dal soggetto: alcune norme sono anche per Larmore di questo tipo, ma non quelle fondamentali.

Egli stabilisce un'analogia tra le leggi logiche e quelle morali: se la ragione delle leggi logiche ha un'autorità indipendente, trattandosi di leggi oggettive a cui noi dobbiamo conformarci, lo stesso discorso si può fare per le norme morali (Ivi, p. 56)²⁹:

Il y a des normes pratiques qui ont ce même caractère fondamental, qui sont telles que leur autorité doit être simplement reconnue. Comme, à mon avis, la norme de l'égal respect. (DE, ed. or. p. 102)

Questo non implica che l'io sia assoggettato, come sostiene Renault, perché «la libertà intesa come “suscettibilità alle ragioni”» (Ivi, p. 57) è una capacità, ed esattamente la capacità di rispondere a tali ragioni.

Credo sia interessante, a questo punto, sottolineare come la posizione di Larmore si sia spostata verso un realismo morale³⁰ che in principio il suo contestualismo epistemologico non contemplava:

²⁸ Secondo Renault: «Questo scarto tra eredità e riconoscimento non è proprio ciò che non possiamo pensare se non riandando all'idea di soggettività e non a quella di soggezione, quindi riferendoci a un principio di autonomia e non a una dimensione eteronoma?» (DE, p. 55). Un pensiero della soggezione, interpretazione renautiana della teoria della mente di Larmore, è incompatibile per Renault con una concezione moderna della democrazia: «Mi sembra che si ritrovi qui, nell'idea stessa del riconoscimento di un'autorità, la necessità inaggrabile per il pensiero di fare riferimento al paradigma del soggetto o dell'auto-riflessione, e non [...] al paradigma della tradizione o dell'appartenenza, anche nelle varianti meno liberalmente o democraticamente scorrette. Secondo me, ciò che effettivamente fa sì che, sotto certe condizioni, possa non esserci contraddizione tra appartenenza e principi della democrazia liberale (diciamo, filosoficamente: tra attaccamento e svincolo dalla tradizione) è che in fondo, la tradizione riconosciuta dal destinatario [...] non è già più la tradizione in quanto tale: il semplice riconoscimento allontana già dal modello puro e semplice dell'eredità [...], dunque [...] un principio di autonomia» (Ivi, p. 20). Larmore risponderebbe: «Reason [...] involves a *receptivity to reasons*. [...] Certainly we cannot be moved by reasons unless we grasp their force [...]. Responsiveness to reasons is not a blind passivity. Yet the sort of uptake it requires does not consist in our endowing them with authority but rather in acknowledging the authority they possess» (AM, pp. 109-110).

²⁹ Anche su questo aspetto le posizioni di Larmore e Renault sono irriducibili; Renault sostiene: «Non credo che l'oggettività delle norme di azione (che la si situi dentro la soggettività o fuori) sia la stessa di quella delle norme del pensiero, dal momento che, come molti, penso vi sia un salto fra ragione teoretica e pratica, fra essere e dover essere, e che, in questo caso, quello che vale [...] per le verità teoretiche non ha ragione di valere per le verità pratiche» (DE, p. 24).

Quant' à la tradition: je ne suis pas un traditionaliste, je ne crois pas que ces normes fondamentales dont je parle existent dans des traditions. Je suis plutôt métaphysicien, ou platonicien. A mon avis, il existe un ordre objectif de raisons, qu'il nous convient de découvrir, et auquel il nous faut nous conformer. Le rôle que j'accorde à la tradition est d'être un moyen d'accès à cet ordre; [...] une sorte d'entraînement. (DE, ed. or. pp. 102-103)

Si tratta di un passaggio, a mio avviso, fondamentale, poiché Larmore in questo modo sembra superare gli stessi comunitaristi nella critica al costruttivismo.

La fondazione della normatività non può essere intra-soggettiva; tuttavia, qui non compare solo l'adesione a un'etica neoromantica dell'appartenenza, ma vi è la prospettiva di una vera e propria ontologia morale: il richiamo alla tradizione non sembra più sufficiente.

Se il contesto, da orizzonte di riferimento diventa mezzo per accedere a un ordine di ragioni già dato, a un ordine normativo esterno agli individui, si introduce nella teoria un dualismo che Larmore stesso ha altrove rifiutato a proposito del rapporto tra realtà, storia e verità³¹. Relativamente a tale rapporto egli scrive:

³⁰ La ragione non solo vede e riconosce le ragioni ma le interpreta e giustifica, è quindi sia passiva sia attiva e questo, come si è visto, implica che ci siano ragioni fuori dalla ragione, presuppone cioè un realismo morale che Larmore chiama metafisico e platonico. È la passività della ragione che i kantiani e molti filosofi non hanno saputo cogliere (DR, p. 22). Larmore si inserisce in un dibattito che ha ripreso vigore negli ultimi decenni, come nota G. Sayre-McCord (ed.), *Essays on Moral Realism*, Cornell University Press, New York 1998, p. ix: «These common convictions [moral convictions] are notoriously hard to justify. Indeed, for the greater part of this century, the dominant view in philosophy has been that these conviction cannot be justified. Moral facts, it is said, have no place within a suitable scientific picture of the world. On this dominant view, moral utterances are simply cognitively empty expressions of our parochial interests, personal attitudes, or narrow prejudices; they never report moral facts. [...] Moreover, recent developments in moral theory, philosophy of science, and philosophy of language suggest several positive arguments [...] for believing in moral facts. As a result, moral realism - the view that there are moral facts which we can discover - now enjoys renewed vitality and new intellectual credentials». Per una recente difesa del realismo morale si vedano anche C. D. Meyers, *Defending Moral Realism from Empirical Evidence of Disagreement*, «Social Theory and Practice», v. 39, n. 3, 2013, pp. 373-396, e R. Shafer-Landau, *Moral Realism: a Defense*, Clarendon Press, Oxford 2003.

³¹ Nel saggio *History and Truth*, contenuto in *The Autonomy of Morality*, Larmore critica il dualismo filosofico in generale e, in particolare, per quanto riguarda il rapporto tra storia e verità: «Many [...] assume that we would only be entitled to consider ourselves nearer the truth than our predecessors if we could rise above our historical situation and vindicate our present views from a vantage point outside the shifting teaching of experience. [...] Precisely this assumption, however, is the dogma we need to dispel. The real revolution in philosophy would be to regard the contingencies of history as the very means by which we lay hold of reality» (AM, pp. 29-30). Il concetto è ribadito in *Dare ragioni*: «La ragione non ci scioglie dalle contingenze del tempo e dello spazio. I principi sostanziali di razionalità si formano sempre alla luce di credenze e pratiche trasmesse da un passato che avrebbe potuto andare altrimenti. Allo stesso tempo [...] lo scetticismo contemporaneo sul progresso si nutre anche di un falso presupposto, da esso condiviso con l'ideale di ragione trascendente che respinge. I dati della storia non sono ostacoli, ma piuttosto mezzi. [...] Per quanto possiamo essere creature esposte al caso, il mondo in sé resta l'oggetto del nostro pensiero, e le ragioni che troviamo per preferire una credenza all'altra devono essere comprese come le ragioni che abbiamo per pensare che ci stiamo avvicinando alla verità» (DR, p. 138). È su questo terreno che Larmore si confronta con R. Rorty. Larmore apprezza il concetto storicizzato di ragione di Rorty, tuttavia, e questo è ciò su cui Larmore dissente, per Rorty il mondo, per quanto esista

Ce n'est pas en nous haussant à un point de vue détaché de toute communauté de jugement existante que nous nous mettons à même de discerner des normes valables pour tout individu en tal que tel. On suppose souvent, mais à tort, qu'universalité implique transcendance. En réalité, la raison est toujours ancrée dans l'appartenance, et cela sans compromettre en rien son objectivité. Pour raisonner, il faut s'appuyer sur des croyances déjà en place [...]. Or, ces croyances données ne peuvent être toutes de notre construction individuelle. En large mesure, elle sont devenues nôtre grâce à l'entraînement que nous avons reçu des mains d'autrui. [...] Voilà la raison du phénomène bien connu que toute connaissance, fût-elle la plus objective, montre un caractère historique et situé. (PM, ed. or. p. 67)

È in *Respect for Persons* che Larmore parla per la prima volta di ontologia morale e lo fa discutendo quanto sostenuto da Stephen White in *Sustaining Affirmation* e in *Weak*

indipendentemente dalla mente umana, non parla; siamo solo noi che parliamo (AM, p. 27; DR, p. 139). Di conseguenza la verità, in quanto proprietà degli enunciati, è creata e non scoperta, cfr. R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; tr. it. *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 14: «La verità è costruita piuttosto che scoperta; vale a dire, che i linguaggi sono costruiti piuttosto che scoperti, e che la verità è una proprietà delle entità linguistiche, degli enunciati», «La verità non può essere là fuori - non può esistere indipendentemente dalla mente umana [...]. Il mondo è là fuori, ma le descrizioni del mondo non lo sono. Solo le descrizioni del mondo possono essere vere o false» (Ivi, p. 11), «Il mondo non parla. Solo noi parliamo» (Ivi, p. 13). Per Larmore invece: «Mentre le nostre proposizioni sono evidentemente una nostra creazione, non lo è ciò che le rende vere o false, cioè il mondo. Le asserzioni vere sono prodotte, ma la loro verità non lo è: è scoperta» (DR, p. 140); cfr. C. Larmore, *Le «nous» morale que nous somme*, cit., p. 230: «Notre situation intellectuelle et morale relève, en ce sens, de la contingence. Mais rien dans cette conclusion no me pousse, cela aura été évident, à abandonner la notion de vérité comme accord de la pensée avec la chose». Larmore individua un'incongruenza nel ragionamento di Rorty, tra il sostenere che c'è un mondo là fuori e il considerare i criteri con cui determiniamo il vero e il falso come un prodotto umano; Rorty è rimasto, secondo Larmore, intrappolato nel dualismo "trovare"-«costruire», "verità eterna e mutevolezza umana", concetto storicizzato di ragione e idea che la ricerca miri alla verità (DR, pp. 140-141; AM, pp. 26 sgg.): Rorty, pur partendo da un corretto concetto storicizzato di ragione, non ha colto che l'oggetto dei nostri sforzi conoscitivi è comunque la verità (DR, p. 142): «La verità in sé è atemporale [...]. Il nostro pensiero, al contrario, prende forma necessariamente nel tempo, e non ha altre risorse se non quelle che il passato e la nostra immaginazione possono fornirci. Tuttavia la finitezza che segna ogni nostro passo segue le tracce del mondo che c'è al di là. Ragionare da dove ci troviamo significa ragionare intorno alle cose così come sono» (Ivi, pp. 147-148). Sul rapporto verità-progresso, Rorty si esprime in questo modo: «Alcuni [...] possono pensare che non ci sia motivo di non dire [...] che il fine dell'indagine è la verità; ma non possono dirlo senza mandare fuori strada chi li ascolta [...]. "Verità", infatti, ci suona come il nome di un fine solo se pensiamo che sia il nome di un fine *fisso*, cioè se spieghiamo che cosa sia il progredire verso la verità per mezzo di un'immagine metafisica [...]. Senza questa immagine dire che la verità è il nostro fine si riduce, più o meno, a dire che speriamo di giustificare le nostre credenze davanti a più gente che possiamo; solo che dicendo questo ci limitiamo a proporre un fine che arretra continuamente e quando ci muoviamo non fa che svanire, e per sempre [...]. Secondo noi pragmatisti quei filosofi [...] sono prigionieri di questa idea di approssimazione a una meta prefissata» (R. Rorty, *Truth and Progress. Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; tr. it. *Verità e progresso. Scritti filosofici*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 38-39). È evidente la distanza con Larmore: se per Rorty la verità non è il fine della ricerca perché il mondo non parla, per Larmore, al contrario, la verità è possibile in quanto il mondo non è muto. La distanza tra i due filosofi è più sfumata invece sul concetto storicizzato di ragione: se, per usare le categorie di Rorty, Larmore ammette la contingenza come circostanza storica pregnante e l'ironia come riconoscimento del carattere storico delle nostre convinzioni, questi concetti conducono Larmore a una posizione metafisica dove la storicità della ragione non è un vincolo al raggiungimento della verità, e Rorty, invece, a un'idea post-metafisica che ammette molteplici approcci al reale, in base alla storicità dei modelli di comprensione e di quelli culturali (cfr. R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, cit.).

*Ontology*³². White si interroga sul rapporto tra fondazionalismo, non fondazionalismo epistemologico e ontologia³³. L'ontologia per White può essere debole (*weak*) o forte (*strong*): talvolta egli descrive l'ontologia debole come un'ontologia contestabile, altre volte come un'ontologia legata alle contingenze storiche³⁴. Se “debole” significa che la nostra autocomprensione morale è aperta alla revisione e che le nostre ontologie morali sono consapevoli da un punto di vista storico, allora Larmore si dichiara sostenitore della tesi della debolezza, nonostante precisi però che la consapevolezza storica non rappresenta in sé nessun difetto (RFP, p. 67). Per Larmore la consapevolezza storica è una forza, essa coincide con la coscienza di come le contingenze storiche abbiano influito sulle nostre idee di bene e di giusto (Ivi, pp. 68-69). L'ontologia larmoriana, che si dice “debole”, in quanto aperta al fallibilismo e alla storia, ha tuttavia la pretesa di essere universale (Ivi, p. 69):

All reasons are *universal*, binding on one person only if binding on all of whom the same conditions are true that make them applicable to the first. That is [...] why responding to reasons means holding ourselves responsible to the authority of an “ought”. (RM, p. 2)

Indeed, our idea of the equal dignity of all human beings seems to me to be of just this sort: its roots lie in our religious and cultural traditions, yet its scope is universal. (RFP, p. 68)

Riferendosi al liberalismo politico di Larmore e Rawls, White sostiene che lo Stato liberale può essere fondato senza rimandi a una base ontologica³⁵. Larmore risponde a White, non solo affermando che la propria proposta *liberal* ha invece un fondamento morale e radici ontologiche, ma sostenendo che lo stesso Rawls «systematically neglected the moral foundations that support the sort of “free-standing” conception of

³² S. White, *Sustaining Affirmation*, Princeton University Press, Princeton 2000; Id., *Weak Ontology: Genealogy and Critical Issues*, «The Hedgehog Review», 2005, v. 7, n. 2, pp. 11-25.

³³ S. White, *Weak Ontology*, cit., p. 13: «To my mind, the only powerful argument for nonfoundationalism is that, despite countless efforts to find strong foundations throughout history, none has garnered the kind of universal agreement that would be necessary to warrant its truth. [...] It seemed to me that we nonfoundationalists needed to make our own ontologies more explicit, more robust [...]. It is in this context that I began employing the distinction between weak ontologies and strong ones, the latter being foundationalist in the traditional sense». Larmore, riferendosi a White, scrive: «What does Stephen White mean exactly by the “ontological” dimension of our political life [...]? His point, I believe, is that in thinking about a good society and a legitimate political order, we find ourselves ultimately obliged to make clear what fundamentally matters to us, to define the bedrock commitments that give our lives substance and direction. We are who we are in virtue of self-understanding that show us what we feel drawn to be. The ontology of the human, in other words, is essentially a moral ontology. I agree with White about the indispensability of “ontology” in this sense, both in general and in the political realm» (RFP, pp. 66-67).

³⁴ S. White, *Sustaining Affirmation*, cit., pp. 7 sgg.

³⁵ S. White, *Sustaining Affirmation*, cit. p. 17: «Political liberalism argues that the justness of the neutral, liberal state can be established without any recourse whatsoever to ontological sources».

political life he articulated» (RFP, p. 70n). Per Larmore non vi è contraddizione tra un liberalismo non neutrale da un punto di vista ontologico e un liberalismo che non si fondi su dottrine comprensive della vita buona, dato l'ampio sostegno che l'eguale rispetto ha da parte di numerose concezioni, anche religiose, del bene (Ivi, p. 71). Tuttavia, credo sia importante sottolineare che un liberalismo ontologico come quello di Larmore rischia di essere anche comprensivo. È lo stesso filosofo a sostenere, seppur provocatoriamente, a proposito del richiamo alle fonti religiose come sostegno indiretto al liberalismo politico, «that we take seriously the possibility that, in the end, we may have need of quite a “strong” moral ontology» (Ivi, p. 76).

Mi pare che tale ontologia forte ricordi la concezione ampia della ragione pubblica che Rawls formula in *The idea of Public Reason Revisited* e in *Justice as Fairness*³⁶. Com'è noto, Rawls distingue, in *Political Liberalism*, una tesi inclusiva e una tesi esclusiva della ragione pubblica. Secondo la tesi inclusiva, in certe condizioni, in una situazione non ideale, i cittadini possono richiamarsi a una base dei propri valori politici radicati nelle personali dottrine comprensive, a patto che questo richiamo rafforzi la ragione pubblica. Secondo la tesi esclusiva, che meglio si adatta a una società bene ordinata, su questioni politiche fondamentali non si devono introdurre, nella ragione pubblica, considerazioni esplicitamente formulate sulla base di dottrine comprensive. Nel saggio del 1997 e nella *Riformulazione* del 2001, Rawls supera la tesi inclusiva a favore di una concezione ampia della ragione pubblica in cui il riferimento a dottrine comprensive ragionevoli non è limitato a una situazione ideale: nella ragione pubblica possono entrare dottrine comprensive ragionevoli a sostegno della concezione politica della giustizia e della stabilità (JFR, p. 102n). Dal mio punto di vista lascia perplessi il fatto che Larmore sia scettico sul cambiamento apportato all'idea di *public reason* da Rawls e sulla scelta di una concezione ampia. Egli è dubbioso riguardo ai vantaggi che una concezione più permissiva di ragione pubblica potrebbe apportare; si chiede quale bisogno vi sarebbe, in una società bene ordinata, di abbandonare i vincoli imposti dalla ragione pubblica e se la rassicurazione comune fra i cittadini, per quanto importante, debba giocare un ruolo nel processo con cui essi prendono decisioni vincolanti (AM, pp.

³⁶ J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, «University of Chicago Law Review», v. 64, n. 3, 1997, pp. 765-807; anche in *J. Rawls, Collected Papers*, cit., pp. 573-615; tr. it. *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, in *John Rawls, Saggi*, cit., pp. 275-326, pp. 297 sgg.; Id., *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2001; tr. it. *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano 2002, citato d'ora in poi come JFR seguito dal numero di pagina in edizione italiana.

214-215)³⁷. Io mi chiedo, invece, che valore e che ruolo ha in Larmore questo richiamo alle tradizioni, anche religiose, soprattutto in rapporto alla teoria ideale e a quella non ideale.

Mentre in Rawls il richiamo alle dottrine comprensive si inserisce in una fondazione interna a una teoria della giustizia e della democrazia e fa riferimento a dottrine comprensive ragionevoli, in Larmore questo richiamo si inserisce in una fondazione morale esterna, eteronoma, di un liberalismo che si fonda su un'ontologia morale e contemporaneamente dichiara di non essere giustificato sulla base di dottrine comprensive³⁸. In questa posizione intravedo un'incongruenza di base. Infatti, storicità della ragione e platonismo delle ragioni sono, secondo quanto sostiene Larmore, dottrine comprensive e appartengono quindi alla categoria del privato, eccetto la norma dell'eguale rispetto³⁹. Non ritengo che una norma facente parte di una visione comprensiva possa non essere comprensiva. Il rispetto, infatti, non ha un'autorità morale e politica in quanto principio condiviso sulla base della ragionevolezza, ma come principio fondazionale è, al contrario, la norma che ci spinge a cercare i principi politici nell'area dell'accordo ragionevole (RFP, p. 74) e questo *status* le deriva non dall'essere un costrutto umano bensì, evidentemente, dall'appartenenza alla dimensione ontologica del platonismo delle ragioni.

³⁷ Si veda a questo proposito anche Ch. Larmore, *Political Liberalism and Public Reason: A Critique of John Rawls*, in «Die Welt der Gründe, XXII. Deutscher Kongress für Philosophie. Deutsches Jahrbuch Philosophie», Felix Meiner Verlag Hamburg, n. 4, 2012, pp. 1249-1262, pp. 1261-1262: «This “wide” view [...] was a mistake. [...] It is unclear what advantages favor this more permissive conception [...]. What need would there be in a well-ordered society to abandon the constraints of public reason? [...] Rawls’ earlier, “inclusive” conception, which allows departures from public reason only when its most elementary ingredients are in great dispute, appears therefore to be the better positions». Di parere opposto è J. W. Boettcher, Recensione a: Ch. Larmore, *The Autonomy of Morality*, cit., pp. 169-170: «I think that Larmore is moving in the wrong direction on this issue: the wide view is the more plausible interpretation, insofar as it accommodates citizens whose political conceptions of justice are embedded within religious doctrines. Sincere and reasonable religious citizens are capable of acting in the spirit of the wide view while at the same time respecting the liberal principle of legitimacy and the restraints imposed by public reason. Unreasonable citizens [...] are unlikely to honor public reason’s ideal in the first place». M. Bonotti, *Political Liberalism, Free Speech and Public Reason*, «European Journal of Political Theory», v. 14, n. 2, 2015, pp. 180-208, p. 187 nota come: «The main scope of the wide view is to enable citizens to work out by themselves how their comprehensive views are related to political values», sembra che Larmore non abbia colto questo elemento.

³⁸ Approfondirò il rapporto Larmore-Rawls nel capitolo terzo.

³⁹ «I continue to distinguish between [...] the publicly shareable basis, of a liberal political order and the more complete story [...] of ultimate value in life, a story that is likely to be the object of reasonable disagreement among our fellow citizens. Many of the points I am most concerned to establish in this book - the historicity of reason, the “platonistic” account of reasons [...] - belong in the second category» (AM, p. 14). Come W. Galston (*Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, p. 109), io credo che questa comprensività investa anche il rispetto: «Larmore [...] may well be right that the norm of equal respect for persons is close to the core of contemporary liberalism. But while the (general) concept of equal respect may be relatively uncontroversial, the (specific) conception surely is not».

La problematicità del rapporto fra tradizioni religiose, ontologia morale e rispetto si ripercuote anche sull'idea di verità e di oggettività del filosofo, idee che immettono nella teoria una comprensività e un'eteronomia che necessariamente la indeboliscono. Che cosa significa che una credenza è vera? Per Larmore verità significa fondamentalmente corrispondenza: quando giustifichiamo una proposizione ci accertiamo che essa si accordi con le credenze che possediamo, cercando di stabilire se tale proposizione sia conforme al mondo per come le stesse credenze ce lo rappresentano⁴⁰. Che cosa significa che una credenza è oggettiva? Una ragione è oggettiva «se può essere constatata da un punto di vista impersonale» (PM, p. 209), se le sue premesse possono essere considerate vere e se la loro autorità non deriva dall'essere semplicemente approvate e condivise dagli individui (*Ibidem*). Larmore riconosce che la realtà è sempre anche interpretazione, alla luce di credenze e convinzioni rivedibili, e che anche le credenze, a loro volta, sono interpretazioni; tuttavia, non riduce la verità a interpretazione perché anche ciò che è creduto, è creduto in base a ragioni che ce lo fanno ritenere vero, ossia perché corrispondente a come le cose in realtà sono (DR, pp. 42-43)⁴¹. Ciò che giustifica una teoria o un'opinione, all'interno di un orizzonte di credenze esistenti, non è una nostra credenza o interpretazione, ma «la presunta verità di quella interpretazione» (Ivi, p. 44). Una teoria è sempre giustificata in quanto considerata vera, ossia corrispondente alla realtà effettiva delle cose⁴².

Non mi pare che Larmore riesca a indicare una strada per raggiungere un equilibrio tra il realismo, la verità delle norme, con il loro carico di oggettività, e la molteplicità delle loro formulazioni, senza fare riferimento a una comprensività, che egli continua a

⁴⁰ «Per “corrispondenza” [...] intendo [...] solo l'idea di una conformità [...] al mondo come è» (PM, p. 124n).

⁴¹ «Ciò che ho detto può indurre a pensare che la mia teoria della verità sia “metafisica”. Non trovo che questa possa essere un'obiezione, dal momento che non credo che la metafisica in se stessa sia un errore. [...] Non esiste un'unica cosa che si possa chiamare metafisica, e di conseguenza non ha molto senso parlare di fine della metafisica a meno che non si intenda con ciò semplicemente la fine della filosofia» (DR, p. 51).

⁴² «“Verità” può solo significare “corrispondenza» (Ivi, p. 45), «La verità della credenza è una relazione tra la credenza stessa e ciò che descrive nel mondo» (Ivi, pp. 45- 46), «Non c'è alcuna teoria *interessante* della verità. Alcuni dicono che la verità è un “primitivo”. Va benissimo, se con ciò si intende una “nozione primitiva”. Ciò significa che non esiste alcuna teoria interessante di che cosa sia la verità. Quando dico che la verità è corrispondenza, non intendo proporre una teoria interessante della verità; voglio solamente dire che una proposizione è vera se corrisponde alla realtà, e con ciò intendo semplicemente che le cose stanno esattamente come dice che stanno quella proposizione. [...] La corrispondenza non è un “criterio” di verità, [...] uno standard di giudizio. Io non penso affatto che la corrispondenza sia uno standard attraverso il quale noi determiniamo se una teoria sia vera o meno. Penso che ci siano casi [...] per i quali qualcuno potrebbe voler dire che la corrispondenza funziona come un criterio. Ma si tratta di casi estremamente elementari, nei quali non si giustifica una credenza facendo appello ad altre credenze, ma la si giustifica semplicemente ricorrendo all'osservazione [...]. Io ho parlato della corrispondenza non come un *criterio* di verità, ma come del *significato* della verità, ossia ciò che intendiamo quando diciamo che una proposizione o una teoria è vera» (Ivi, pp. 47-48).

rifiutare, sia per quanto riguarda il rispetto, la cui giustificazione rimanda, a mio parere, al platonismo delle ragioni, sia relativamente al supporto delle tradizioni religiose come ponte verso tali ragioni⁴³.

2.2. L'autonomia della morale

Mi occuperò, a questo punto, del tema dell'autonomia della morale, che mi sono limitata a introdurre nel primo capitolo. L'autonomia della morale rappresenta, insieme al platonismo delle ragioni, l'altra idea nodale della concezione speculativa di Larmore, che lo stesso filosofo non esita a definire metafisica e platonica.

Morality speaks for itself, and we must simply see and acknowledge that another's good is in itself a reason for action on our part. This lesson, which I term "the autonomy of morality" (to underscore the contrast with the Kantian ethic of autonomy), has general implications. Thought is unintelligible unless understood as guided by reasons that are not of our own making. (AM, p. 8)⁴⁴

⁴³ Una fondazione dell'oggettività delle ragioni che non presupponga una base ontologica si trova in H. Putnam, *Ethics without Ontology*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2004; tr. it. *Etica senza ontologia*, Bruno Mondadori, Milano 2005. In polemica con W. V. O. Quine (*On What There Is*, in *From a Logical Point of View*, Harper&Row, New York 1953; tr. it. *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, Cortina, Milano 2004) per aver rinnovato la rispettabilità dell'ontologia, Putnam sostiene la pretesa di un "oggettivismo privo di oggetti" (Ivi, pp. 79-107) per cui l'etica può essere oggettiva senza presupporre oggetti intangibili e non naturali a cui fanno ricorso i platonismi: «Se si considerano oggettivamente veri alcuni giudizi di valore, allora si concluderà che essi sono delle *descrizioni*; e se essi non possono essere analizzati in maniera soddisfacente come descrizioni di oggetti e proprietà naturali, si sarà costretti a considerarli come descrizioni che si riferiscono a entità non naturali. È questa linea di pensiero - molto comprensibile ma credo anche totalmente errata - che cercherò di criticare» (Ivi, p. 80); «L'ontologia [...] non può essere di alcun aiuto nell'etica, nella filosofia della matematica, nella filosofia della logica o nella teoria del metodo scientifico [...], la maggior parte degli asserti di carattere etico sono giudizi su ciò che è ragionevole e ciò che non lo è - e non in senso platonico, cioè nel senso di ciò che risponde a una ragione concepita come facoltà metafisica trascendente, ma nel senso di ciò che è ragionevole e di ciò che non lo è per quel che riguarda la vita etica» (Ivi, pp. 107-109), «Io sostengo che gli enunciati etici sono forme di riflessione governate da norme di verità e di validità, come qualsiasi altra forma di attività cognitiva, e questo perché la riflessione sull'azione ragionevole [...] è sottoposta agli stessi criteri fallibilistici che dominano l'indagine sul ragionamento pratico. Sostengo inoltre che le nozioni di verità e di validità sono interne allo stesso ragionamento pratico» (Ivi, pp. 110-12). Per Putnam giustificare l'oggettività di un discorso postulando oggetti non naturali non è una spiegazione ma una pseudo-spiegazione (Ivi, pp. 119-120).

⁴⁴ Larmore chiarisce il concetto di autonomia a cui si riferisce: «C'è un modo d'intendere l'autonomia cui non ho nulla da obiettare, ed è l'idea che le persone dovrebbero pensare con la propria testa, e non demandare ad altri la loro capacità di pensare. Perciò uno dei significati di "autonomia" rimanda a un certo tipo di indipendenza dagli altri di cui dovremmo godere. L'autonomia, in questo senso, riguarda la nostra relazione con le altre persone. Questo non è il senso di autonomia al quale obietterò. Ma c'è un altro senso di autonomia, che non concerne la nostra relazione con altre persone, ma piuttosto la nostra relazione con i principi del pensiero e dell'azione [...]. È l'idea che i principi del pensiero e dell'azione [...] abbiano l'autorità che hanno su di noi solo perché noi stessi siamo fondamentalmente gli autori di tale autorità [...]. Ed è questo senso di autonomia che criticherò» (DR, p. 21).

“Perché devo agire moralmente?” è una domanda filosofica fondamentale, a cui i filosofi hanno per lo più risposto a partire da un punto di vista esterno alla morale stessa (DR, p. 55), cercando di mostrare come, sulla base di una rappresentazione generale degli uomini (l’essere razionali, la tensione per la sopravvivenza, la vulnerabilità fisica), questi abbiano delle buone ragioni per essere morali: «l’ambizione filosofica è di persuaderci razionalmente a entrare nella morale a partire da un punto di vista definito al fuori di essa» (Ivi, p. 56). Tuttavia, secondo Larmore, le analisi filosofiche che provano a spiegare la morale a partire dal nostro essere razionali sono votate al fallimento.

I bersagli polemici sono, innanzitutto, Hobbes e chi ne ha raccolto l’eredità, come David Gauthier, i quali spiegano la moralità in termini strumentali: «Essa è un sistema di regole di vantaggio reciproco, che ognuno di noi ha ragione di adottare» (Ivi, p. 59); Larmore definisce tali prospettive col termine *instrumentalism*⁴⁵. Alla loro base vi è una concezione strumentale della ragione, una ragione-calcolo che cerca di perseguire efficacemente i propri interessi⁴⁶. Il modello di razionalità che Larmore vuole sottoporre a critica presuppone che i fini dell’agire di un individuo siano sempre i suoi propri interessi: l’onere, per questo modello, è, quindi, quello di spiegare come a partire dagli interessi personali di un soggetto possa nascere la sollecitudine a fare il bene di un’altra persona, a mettere in essere, cioè, un comportamento morale (Ivi, p. 60). Larmore ritiene che questo tentativo sia destinato al fallimento e per dimostrarlo esamina l’argomento hobbesiano, esemplificativo del modello strumentale⁴⁷.

La prospettiva hobbesiana è fallimentare, e quindi non spiega la moralità, per due ragioni: una concerne la concezione della ragione, l’altra la concezione della morale in

⁴⁵ «Today, Hobbesian views about the rational basis of morality [...] remain wedded to the same conception of reason that Hobbes invoked, which is prudence or, as I shall generally call it, the “instrumental” notion of reason. [...] Morality itself continues to be understood as a device for mutual advantage. I take the combination of these underlying conceptions of reason and morality as a warrant to term the approach as a whole, and in all its forms, *instrumentalism*» (AM, p. 93).

⁴⁶ Larmore distingue questo modo di intendere la ragione strumentale dalla *Zweckrationalität* di Weber che, in quanto scelta dei mezzi considerati più efficienti per realizzare determinati fini, non specifica la natura di questi stessi fini i quali, quindi, possono consistere non necessariamente in interessi personali ma in quelli relativi al bene di un’altra persona. La ragione strumentale weberiana allora, precisa Larmore: «Non entra [...] in conflitto con un’idea non strumentale di ragionamento morale [...] perché non presuppone che l’unico modo per accettare razionalmente un imperativo morale sia di legarlo in qualche modo ai miei interessi, e non presuppone questo perché accetta l’idea che i fini del nostro agire possano essere di qualsiasi natura, non necessariamente interessi propri» (DR, p. 60).

⁴⁷ «L’argomento hobbesiano procede come segue: presupposto che siamo agenti razionali, definiti in questi termini, cioè operanti secondo il principio della razionalità strumentale, presupposto inoltre che abbiamo certi interessi di base, come per esempio quello della sopravvivenza, e presupposti infine certi dati fondamentali della condizione umana (siamo vulnerabili, prosperiamo di più se beneficiamo della cooperazione degli altri), ognuno di noi ha interesse ad aderire a un sistema di regole di vantaggio reciproco, e tale sistema è precisamente la morale» (Ivi, pp. 60-61).

gioco. Innanzitutto, «non abbiamo ragioni strumentali per diventare membri *permanenti* di un sistema di regole di vantaggio reciproco» (Ivi, p. 61): il modello hobbesiano può mostrare che gli individui hanno interesse a indurre gli altri a credere che aderiranno a un sistema comune di regole, ma non possono dimostrare che l'adesione a quelle regole sia sincera. Se l'adesione a un sistema di regole del vantaggio reciproco non è sincera, allora è condizionata, sostiene Larmore, e in quanto tale può essere abbandonata non appena sarà nel proprio interesse farlo (*Ibidem*). Inoltre, la prospettiva hobbesiana «non coglie l'essenza stessa della morale» (*Ibidem*), non spiega i doveri che si hanno nei confronti di chi non può recarci alcun beneficio, come per esempio i deboli o i disabili. Il modello hobbesiano, non essendo in grado di spiegare la reciprocità (AM, p. 94), non riesce quindi a dar conto della natura dei doveri morali; ciò inficia, secondo Larmore, l'intera argomentazione (DR, p. 62)⁴⁸.

Per Gauthier la moralità «can be generated as a rational constraint from the non-moral premises of rational choice»⁴⁹. Gauthier immagina «a morally free zone»⁵⁰ dove gli individui razionali, non limitati da nessun principio morale cercano di soddisfare i propri interessi e dove non agiscono, come nota Larmore, seguendo un'idea di razionalità universalistica; infatti questa idea implicherebbe un'imparzialità, ma «impartiality is itself a moral norm» (AM, p. 96). «We shall defend the traditional conception of morality as a rational constraint on the pursuit of individual interest»⁵¹ scrive Gauthier, ma la premessa che questa affermazione implica, e cioè che gli interessi individuali siano esclusivamente quelli del soggetto, è ciò che Larmore rifiuta: l'interesse verso il bene di un'altra persona non può essere legato a un precedente interesse individuale di quel soggetto poiché altrimenti saremmo fuori dal dominio della morale (Ivi, p. 103)⁵².

⁴⁸ Ch. Larmore, *L'autonomie de la morale*, cit., p. 316: «L'argument hobbesien, dont l'essentiel est que la *prudence* - la poursuite rationnelle de ses propres intérêts - conduit à la morale [...]. La morale se comprend ici comme un système de *coopération*, fondé sur l'avantage mutuel: nous avons raison, on suppose, de limiter la poursuite de nos propres intérêts parce qu'à tout prendre nous y gagnons, grâce à l'auto-limitation pareille de la part des autres. [...] La morale comme système de coopération ne peut donc expliquer un des éléments fondamentaux de notre identité morale - à savoir le respect que nous devons aux *faibles* et aux *inconnus*».

⁴⁹ D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford 1986, p. 4.

⁵⁰ Ivi, p. 12: «Although a successful contractarian theory defeats the presumption against morality arising from its conception of rational, independent individuals, yet it should take the presumption seriously. The first conception central to our theory is therefore that of a morally free zone, a context within which the constraints of morality would have no place».

⁵¹ Ivi, p. 2.

⁵² Larmore richiama J.-J. Rousseau e I. Kant: «Seeing more clearly than most the irreducible nature of moral value, Rousseau had the Savoyard Vicar sum up the moral teaching of his *Emile* in the eloquent phrase, "*la conscience dépose pour elle-même*". Conscience testifies for itself; it does not need to be

Larmore rintraccia un altro elemento che indebolisce la costruzione hobbesiana, e che si lega alla critica della concezione della ragione strumentale, nell'analisi di Robert Axelrod sulla fondazione della morale come vantaggio reciproco⁵³. Axelrod individua alla base della cooperazione sociale la regola del *tit-for-tat* (colpo su colpo) e mostra come la cooperazione sociale risponda effettivamente all'interesse razionale di ogni individuo *ma solo a certe condizioni* (DR, p. 62). Secondo la regola del *tit-for-tat*, la cooperazione, o non cooperazione, sono una risposta al comportamento dell'altro per cui noi cooperiamo se anche gli altri lo fanno; tuttavia, questa strategia può funzionare solo se gli individui si immaginano interagenti nel tempo, se invece possono prevedere che la loro interazione a un certo punto finirà, non avranno più interesse a cooperare. A partire da questa analisi, Larmore accusa il modello strumentale hobbesiano di non saper spiegare i doveri che sentiamo nei confronti degli estranei, rispetto a cui la regola del *tit-for-tat* non regge.

Poiché, come abbiamo visto, la ragione consiste, per Larmore, nell'essere capaci di riconoscere ragioni e di rispondere a esse, perché «la morale parla da sé» (Ivi, p. 64), allora le ragioni che ci indirizzano ad agire moralmente non devono essere fondate necessariamente sul perseguimento del nostro interesse o bene, ma possono anche guidarci verso il bene di un'altra persona (*Ibidem*).

Poiché alla base della moralità e della coscienza vi è la natura della ragione e delle ragioni, ma anche la cultura e l'addestramento che ci insegnano a interessarci al bene altrui, Larmore ritiene di poter spiegare come non sia possibile convincere razionalmente qualcuno ad agire moralmente (Ivi, p. 65):

Il punto di vista morale, quindi, non è “deducibile” dalla ragione strumentale e dalla cooperazione sociale come sistema di vantaggio reciproco, perché, quando arriviamo a riconoscere delle ragioni morali, siamo già dentro tale punto di vista, in parte grazie al

backed up by extra-moral argument. Rousseau's conviction had in turn a profound impact on Immanuel Kant. After reading *Emile* [...], Kant remarked around 1763-64, “Rousseau set me straight” [...]. The message he met there was that it is not by a piece of clever reasoning that we come to appreciate morality's claims; the learned too can only grasp their force through that distinctive part of our humanity that is the ability to recognize directly another's good as mattering to us irrespective of our own. Kant failed, however, [...] to ground the authority of morality [...] in the affirmation of our freedom or “autonomy”. Kant [...] missed to see that morality speaks for itself» (AM, p. 105).

⁵³ R. Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, New York 1984; tr. it. *Giochi di reciprocità. L'insorgenza della cooperazione*, Feltrinelli, Milano 1985. Axelrod si occupa delle basi della cooperazione tra individui razionali: «La strategia che opera nel migliore dei modi è proprio quella che dipende direttamente dalla strategia adottata dall'altro giocatore e, in particolare, dalla possibilità che tale strategia lasci spazio all'insorgere della cooperazione reciproca. Tale principio si fonda sulla eventualità che il peso della mossa successiva rispetto a quella attuale sia sufficientemente grande da rendere importante il futuro. [...] Del resto è chiaro che, se tu ritieni estremamente improbabile incontrare ancora l'altro, o anche se a te importa poco delle future vincite, tanto varrebbe defezionare subito senza la minima preoccupazione per le conseguenze future della tua scelta di oggi» (Ivi, p. 20).

processo di acculturazione. La risposta alla domanda “perché devo agire moralmente?” [...] non è un argomento che possa convincerci a riconoscere la morale da qualche punto di vista esterno a essa. Tutto quello che possiamo fare è semplicemente *vedere* le ragioni che la morale stessa ci dà, tutto ciò che dobbiamo fare è vedere e riconoscere le ragioni che il bene di un'altra persona ci dà, in e per se stesso, solo perché è il bene di un'altra persona. (DR, pp. 65-66)

Il modello di cooperazione strumentale cerca un argomento esterno alla morale che ci convinca a essere morali, a vedere nel bene dell'altro un motivo per agire che sia però anche connesso a un nostro interesse. Per Larmore il bene in sé è una ragione sufficiente per agire, non serve un argomento esterno alla morale per condurci alla moralità. Noi agiamo moralmente non per via di un argomento razionale, ma perché riconosciamo nel bene di un altro un motivo per agire. Attraverso la critica alla concezione strumentale della morale e della ragione, il filosofo ritiene di aver mostrato l'impossibilità di far derivare la morale da un sistema di vantaggio reciproco fondato sulla sola ragione strumentale.

A chi propone di spiegare la morale attraverso una concezione evolutiva di matrice humanea, secondo cui una convenzione intesa come sistema di regole, costituita inizialmente da coloro che ne traggono beneficio, possa assumere in seguito un riconoscimento normativo, dischiudendo un universo morale, Larmore risponde in modo sfumato. Egli sostiene che questo esperimento mentale, che vede all'origine della moralità un modello di cooperazione sociale fondata sul vantaggio reciproco, il quale viene in un secondo momento “investito di un riconoscimento normativo”, possa essere effettivamente accaduto durante l'evoluzione umana, ma puntualizza che il salto morale deve implicare necessariamente il superamento definitivo dell'idea di vantaggio reciproco (Ivi, pp. 67-68).

Le ragioni morali, che devono essere riconosciute, possono quindi essere sia relative al nostro bene, sia a quello altrui:

La ragione stessa, intesa come facoltà mentale, è una capacità il cui esercizio consiste nel rispondere a delle ragioni. L'italiano, come l'inglese, ha lo svantaggio di usare lo stesso termine per la capacità e per l'oggetto, “ragione”. [...] Il tedesco [...] ha il vantaggio di usare due termini diversi, *Vernunft* e *Grund*. [...] La ragione è la capacità il cui esercizio consiste nel riconoscere le ragioni e nel rispondere ad esse. [...] Per questo penso che, dal momento che le ragioni sono là per essere riconosciute, non si può dire, come sostiene Kant, che esse traggano la loro autorità dalla ragione: i *Gründe* non traggono la loro autorità dalla *Vernunft*, perché la ragione come facoltà è solo la capacità di rispondere alle ragioni che ci sono. Kant non coglie il punto più importante, poiché ritiene che la ragione [...] sia autrice dei suoi propri principi, ossia essenzialmente autolegislatrice. Ma tale nozione kantiana di autonomia è incoerente proprio perché la ragione (*Vernunft*) è la capacità il cui esercizio consiste nel rispondere alle ragioni, e non

nell'autorizzare le ragioni (*Gründe*), o nell'istituire le ragioni, o nel legiferare le ragioni. (Ivi, p. 69)

All'etica kantiana dell'autonomia autolegislatrice⁵⁴, rivelaasi incoerente agli occhi di Larmore, il filosofo oppone l'autonomia dell'etica.

Per i kantiani, un elemento essenziale della morale è quello secondo cui gli individui sono capaci di determinare i comportamenti morali: la morale non può essere una forma di conoscenza avente per oggetto qualcosa di indipendente da noi e che si trova fuori di noi; se si identificasse la morale con una forma di conoscenza di un regno morale esterno ai soggetti, si dovrebbe anche ammettere, secondo i kantiani, che ci siano degli esperti morali e questo rappresenterebbe un tradimento della morale stessa (Ivi, p. 74).

Larmore sostiene, invece, che le ragioni hanno carattere relazionale e normativo, contano a favore di certe possibilità d'azione (Ivi, p. 72) a partire da certi fatti del mondo, e sono reali poiché noi le scopriamo e vi rispondiamo⁵⁵. Ma esse non occupano

⁵⁴ «Kant voleva pensare alla ragione come a un'autorità, voleva riscattarla dallo scetticismo humiano, ma allo stesso tempo era anche convinto che il mondo dell'esperienza fosse quello descritto da Newton: tutto ciò che si trova nella realtà è ciò che ci dicono le scienze naturali. E ovviamente, come è noto, il mondo descritto dalla meccanica classica di Newton non ha spazio per niente di normativo, né valori, né norme, né ragioni. Kant voleva riscattare la ragione, ma non poteva dire che esistessero nel mondo delle ragioni, dal momento che il mondo cui faceva riferimento era quello descritto da Newton. Quindi è costretto a giungere all'idea della ragione come autolegislatrice [...]. Ma come ho detto, questa concezione [...] collassa» (DR, p. 71).

⁵⁵ Come emerso dal confronto con Scanlon, anche la riflessione su Derek Parfit si articola in difesa della metafisica. Cfr. D. Parfit, *On What Matters*, Oxford University Press, New York 2011, 2 v., e Ch. Larmore, *Morals and Metaphysics, On What Matters by Derek Parfit*, cit., (in questa nota indicati rispettivamente con le sigle OWMP e OWML, seguite dal numero di pagina). Parfit sostiene l'esistenza di ragioni oggettive, legate ai fatti del mondo, alla base del nostro agire: le ragioni hanno un carattere essenzialmente normativo e l'etica può quindi mirare alla verità relativamente a ciò che è buono e giusto (OWMP, v. 2, p. 425). Parfit definisce la sua posizione '*non-naturalism cognitivism*': vi sono nel mondo pretese normative valide e oggettive che guidano il pensiero e l'azione e che ci sono date. Poiché le ragioni sono oggettive, la razionalità si configura come la capacità di rispondere ad esse. Queste sono conclusioni che incontrano l'assenso di Larmore (OWML, p. 670). Il problema è che «Parfit does not appear willing, however, to accept fully the metaphysical implications of his own conception of reason» (OWML, p. 671). Come Larmore, anche Parfit ritiene che il naturalismo non riesca a dar conto del fatto che, oltre a fatti fisici e psicologici, esistono nel modo anche fatti normativi, ragioni '*counting in favor of*' (OWMP, v. 1, p. 31) rispetto alle nostre possibilità di pensiero e azione. Se però, dal punto di vista di Larmore, Parfit coglie correttamente l'esistenza di fatti normativi che guidano il nostro giudizio sul pensiero e l'azione, egli non ha tuttavia esplicitato le necessarie conclusioni delle sue premesse teoriche. Sostiene, infatti, che le ragioni dovrebbero dirsi esistenti in un senso ampio (*wide*), ma non ontologico (OWMP, v. 2 p. 481; OWML, p. 672). Per Larmore si tratta di una formulazione paradossale. Il fatto che le ragioni non esistano nello spazio e nel tempo, come sembra credere Parfit - mentre per Larmore le ragioni non sono entità fisiche ma sembrano esistere nel tempo - non implica per Larmore che esse non esistano in un senso ontologico (OWMP, v. 2, pp. 464-487). Se il naturalismo è una prospettiva metafisica, come anche Parfit ammette (OWMP, v. 1, pp. 109-110), «only a metaphysics can replace a metaphysics» (OWML, p. 672) sostiene Larmore; allora Parfit non può coerentemente sostenere un '*non-naturalist cognitivism*' che sia allo stesso tempo un '*non-metaphysical cognitivism*' (*Ibidem*): «Parfit asserts that truths about reasons 'have no ontological implications' [...]. But even on his narrow sense of 'ontological', this is not so. Since reasons depend on natural facts - on facts giving us these reasons and on facts having to do with our possibilities of thought and action - the existence of a reason in the 'wide'

un iperurario separato: essendo di natura relazionale, non ci sarebbero se non ci fossero esseri umani; esse non esistono indipendentemente da noi: se non ci fossero delle menti non ci sarebbero ragioni; è in questo modo che Larmore risponde all'obiezione dei kantiani. Le ragioni sono dipendenti dalle menti, ma non mentali; sono invece delle realtà, poiché indipendenti dalle nostre credenze (Ivi, p. 73).

Le ragioni quindi costituiscono per Larmore una forma di conoscenza:

Penso [...] che in un certo senso esistano davvero degli esperti morali. È vero che le ragioni morali sono accessibili a tutti; almeno i principi elementari della morale sono tali che ognuno di noi, con una ragione normalmente funzionante, è capace di coglierli. Ciononostante esistono esperti morali, e non credo che questo dovrebbe inquietarci. [...] Ritengo quindi che nell'impresa della morale ci sia una sorta di divisione del lavoro, tra i principi, che tutti noi siamo in grado di vedere, e la loro messa a punto, implementazione e specificazione, che devono essere lasciate agli esperti. (Ivi, pp. 74- 75)

Se la morale parla per se stessa, se la nostra libertà consiste nel “vedere”⁵⁶ le ragioni e rispondere a esse, possiamo anche sbagliarci laddove non le abbiamo colte in maniera corretta (Ivi, p. 72); il soggetto non è comunque sovrano nei confronti della propria esperienza (Ivi, p. 96):

Il rapporto che è ricettività alle ragioni non è un rapportarsi a sé, è una ricettività del soggetto nei confronti di qualcosa che è altro dal soggetto, cioè le ragioni; ma questo rapporto che il soggetto ha con altro da sé è parte integrante del rapporto che ha con se stesso in quanto si impegna in vari modi, i modi per i quali ha ragioni di agire, o vede ragioni di agire in una certa maniera. In breve, i due rapporti vanno insieme, ma solo uno dei due è un rapportarsi a sé, l'altro è un rapporto di ricettività nei confronti delle ragioni. (*Ibidem*)

All'interno di questa cornice teoretica si sviluppa anche la critica di Larmore a una delle più autorevoli teoriche contemporanee dell'autonomia kantiana, Christine Korsgaard⁵⁷. Nell'approcciare il tema politico, Larmore si propone di indagare con

sense implies the existence of other things in the strict 'ontological' sense» (OWML, p. 672), «Parfit has failed to take seriously the metaphysical task before him, if he is to overthrow naturalism» (*Ibidem*).

⁵⁶ «Vedere è un modo di rapportarsi al mondo che ha un aspetto essenzialmente “ricettivo”: ciò che si vede è ciò che si trova lì, e quando lo si vede si risponde, si reagisce a esso. [...] In questo senso la scelta della parola “vedere” non è accidentale; ma ovviamente non è un vedere in senso letterale» (DR, p. 73).

⁵⁷ La riflessione morale di Korsgaard e di A. Gibbard sono considerate da Larmore i migliori esempi dell'espressivismo contemporaneo «that construe normative judgements [...] not as statements aiming to describe correctly the reasons there are, but as simply the expression of one's preference» (AM, p. 127). Il problema che Larmore vede in Gibbard riguarda l'impossibilità di spiegare la differenza tra la validità di un principio e la sua mera accettazione e questo perché Gibbard non ammette che vi siano ragioni a cui la ragione risponde. Gibbard propone un'analisi etica non cognitivista e analizza il significato del discorso normativo a prescindere dalle condizioni di verità o falsità di quello stesso discorso. Cfr. A. Gibbard, *An Expressivistic Theory of Normative Discourse*, «Ethics», v. 96, n. 3, 1986, pp. 472-485, anche in A.

quale modalità la prospettiva kantiana della ragione, come attività autolegislatrice, abbia influito sulla lettura liberale della democrazia. Il predominio dell'etica dell'autonomia e della visione naturalistica del mondo ha avuto effetti negativi sulla comprensione dell'ordine del democratico: questa visione, infatti, non tiene conto della struttura morale che conferisce alla democrazia il suo carattere peculiare. Lungo questa direttrice si muove la critica che investe Korsgaard, secondo la quale: «l'etica dell'autonomia è l'unica coerente con la metafisica del mondo moderno»⁵⁸. La filosofa rintraccia le fonti della normatività nei «principi che derivano dalla natura della volontà»⁵⁹. Secondo Larmore la tesi di Korsgaard è incoerente poiché anche la prospettiva kantiana, come quella hobbesiana, nel collegare l'interesse ad agire moralmente a un precedente interesse individuale, come ad esempio l'affermazione della nostra libertà razionale, non coglie le caratteristiche della morale (AM, p. 115). Anche la libertà razionale, infatti, come la ragione strumentale, è una ragione che ci spinge ad assumere il punto di vista morale ma è esterna alla morale stessa. Se gli obblighi morali ricavano la propria autorità dalla ragione autolegislatrice, allora il nostro essere morali deriva dal rispetto che abbiamo verso il nostro potere di esseri razionali, ma questo è incoerente, essendo la morale «a matter of what we owe to others rather than to ourselves» (*Ibidem*).

Korsgaard distingue due tipi di realismo morale: un realismo morale procedurale e un realismo morale sostanziale. Il primo, che la filosofa condivide, ammette la possibilità che vi siano semplicemente risposte morali, il secondo sostiene che tali risposte vi sono poiché esistono fatti o verità morali; per il primo «le conclusioni morali» sono «comandi della ragione pratica»⁶⁰, il secondo «richiede l'esistenza di

Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1990; tr. it. *Una teoria espressivistica del discorso normativo*, in P. Donatelli e E. Lecaldano, (a cura di), *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*, Led, Milano 1996, pp. 139-158: «Tale analisi può essere chiamata "espressivista". Secondo tale analisi, affermazioni circa ciò che abbia senso fare esprimono uno stato mentale: l'accettazione da parte del parlante di un sistema di norme [...]; non significa dire qualcosa di vero o di falso circa il sistema di norme che si accetta» (Ivi, p. 141), «Accettare un sistema di norme è uno stato psicologico» (Ivi, p. 142), «La connessione dei contenuti normativi con il mondo non avviene interamente attraverso l'esperienza dei sensi; essi sono connessi anche mediante un tipo speciale di motivazione normativa. Questa, almeno, è la teoria che sto proponendo. La motivazione normativa è quel tipo speciale di motivazione che deriva dall'accettare un contenuto normativo che si applica a se stessi proprio ora» (Ivi, p. 156); tuttavia, farebbe probabilmente notare Larmore, che cosa è una motivazione normativa se non una ragione che conta in favore di fare qualcosa?

⁵⁸ Ch. Korsgaard, *The Source of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; tr. it. *Le origini della normatività*, Edizioni ETS, Pisa 2014, p. 26.

⁵⁹ Ivi, p. 62.

⁶⁰ Ivi, p. 61, in questa tipologia Korsgaard inserisce il costruttivismo kantiano di *A Theory of Justice* (Ivi, p. 61n) sulla cui scorta presenta la propria proposta.

entità intrinsecamente normative»⁶¹. Larmore si ritrova nel realismo morale sostanziale delineato da Korsgaard (Ivi, p. 116).

Per la filosofa la fonte della normatività risiede nella struttura riflessiva della nostra coscienza:

La mente riflessiva non può accontentarsi della percezione e del desiderio, non semplicemente come tali. Ha bisogno di una *ragione*. Altrimenti non può impegnarsi o andare avanti [...]. Abbiamo bisogno di ragioni perché i nostri impulsi devono essere in grado di superare l'esame riflessivo. Se lo fanno, abbiamo delle ragioni⁶².

Le ragioni esistono perché abbiamo bisogno di esse, e ne abbiamo bisogno a causa della struttura della coscienza riflessiva⁶³.

Tuttavia, per Korsgaard tali ragioni non sono una scoperta; esse derivano sempre dalle nostre identità pratiche⁶⁴, ed è questo per Larmore, l'assioma che sta alla base del suo antirealismo (Ivi, p. 118). Nondimeno, poiché per Korsgaard la ragione che ciascun essere razionale ha di valutare la propria umanità - secondo la propria identità pratica -, può diventare la ragione per valutare anche l'umanità degli altri, solo se ci si eleva a un punto di vista impersonale, se cioè si è già abbracciato un punto di vista morale, la

⁶¹ *Ibidem*; Ivi, pp. 62-63: «Ciò che distingue il realismo sostanziale dal realismo procedurale è la posizione sulla relazione tra le risposte alle domande morali e le procedure che abbiamo per arrivare a quelle risposte. Il sostenitore del realismo morale procedurale pensa che ci siano risposte alle domande morali *perché* ci sono procedure corrette per arrivarci. Il sostenitore del realismo morale sostanziale, invece, pensa che ci siano procedure corrette per rispondere alle domande morali *perché* ci sono verità o fatti morali che esistono indipendentemente da quelle procedure e che vengono trovati da quelle procedure. Il realismo sostanziale concepisce le procedure per rispondere alle domande normative come modi per *scoprire* una certa parte del mondo, la parte normativa. [...] Esso concepisce l'etica come un ramo della conoscenza, la conoscenza della parte normativa del mondo». Il problema per Larmore è: «For what can make the proceduralist's procedure [...] "correct" [...] if not that it answers appropriately to the reasons there are?» (AM, p. 117n).

⁶² Ch. Korsgaard, *Le origini della normatività*, cit., p. 131.

⁶³ Ivi, p. 135.

⁶⁴ Ivi, pp. 166-167: «La coscienza umana ha una struttura riflessiva che ci pone problemi normativi. È per questo che chiediamo ragioni per agire, una concezione del giusto e del bene. Agire sulla base di una concezione del bene significa, a sua volta, avere una concezione pratica della propria identità in base alla quale attribuire valore a voi stessi [...]. Per voi quella concezione è normativa e in certi casi può imporvi un obbligo, perché se non vi lasciate guidare da nessuna concezione della vostra identità, non avrete nessuna ragione per agire e per vivere. [...] Il vostro bisogno di avere una concezione normativa di voi stessi deriva dalla vostra identità umana [...]. La vostra umanità chiede che vi conformiate a qualcuna delle vostre identità pratiche [...]. Poiché siete esseri umani *dovete* ritenere che qualcosa sia normativo, è cioè necessario che per voi qualche concezione dell'identità pratica sia normativa», p. 149: «La concezione della propria identità [...] è [...] meglio intenderla come descrizione in base alla quale attribuire valore a voi stessi, in base alla quale trovate che la vostra vita valga la pena di essere vissuta e che le vostre azioni valgano la pena di essere intraprese. Quindi la chiamerò concezione della vostra identità pratica. Quella dell'identità pratica è una questione complessa, e per una persona normale c'è un guazzabuglio di concezioni. Siete esseri umani, donne e uomini, seguaci di una certa religione, membri di un gruppo etnico, individui che svolgono una professione, amanti o amici di qualcuno, e così via. E tutte queste identità danno luogo a ragioni e ad obblighi. Le vostre ragioni esprimono la vostra identità, la vostra natura; i vostri obblighi derivano da ciò che quell'identità proibisce», p. 320: «Secondo la mia posizione, una ragione trae la forza normativa che ha per un agente da una prospettiva fornita dalla sua identificazione con un principio di scelta».

conclusione di Larmore è che Korsgaard «arrives at the basis of morality and finds herself obliged to invoke a reason to value humanity» (Ivi, p. 128): l'argomento della filosofa dunque collassa (Ivi, p. 119)⁶⁵. La concezione kantiana della ragione autonoma deve essere abbandonata: la nostra identità morale non consiste, come pretende Korsgaard, nel valutare la nostra umanità così da stimare anche quella degli altri, ma nel riconoscere direttamente la ragione che permette di valutare l'umanità di ogni individuo, perché la ragione per amare il prossimo esiste (Ivi, p. 122)⁶⁶.

Attraverso il tema metafisico dell'autonomia dell'etica, secondo cui la morale ha un'autorità che parla per se stessa, e il tema metafisico del platonismo delle ragioni, per cui il mondo non è neutrale dal punto di vista valoriale, ma contiene delle ragioni per pensare e agire che scopriamo e non costruiamo, Larmore ritiene di aver smascherato le debolezze dello strumentalismo, del naturalismo e del kantismo⁶⁷.

Effettivamente, malgrado si possa rimanere scettici di fronte al platonismo larmoriano, per quanto sembri che Larmore spinga un po' troppo l'oggettività dell'etica nel pretenderne una validità universale, sebbene questo sostrato morale risulti eccessivamente oneroso dato il carico ontologico che la normatività ha per il filosofo⁶⁸,

⁶⁵ In *The Autonomy of Morality* Larmore difende la critica di Williams al tentativo neo-kantiano di fondare la moralità, cfr. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1985; tr. it., *L'etica e i limiti della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 77 sgg.: perché, si chiede Williams, adottare l'imperativo categorico kantiano? Per Williams: «La decisione pratica è in ogni caso in prima persona» (Ivi, p. 84), «Invece l'argomento kantiano non può valere per la decisione pratica [...] in quanto la decisione pratica, per sua intrinseca natura, è in prima persona e comporta un *io* che non può coincidere con l'*io* dei miei desideri» (Ivi, p. 82).

⁶⁶ «Morality makes us human by providing rules of mutual respect without which there can be neither social cooperation nor individual achievement. [...] Kant was [...] the most famous, to argue directly that morality is, in this sense, what makes us human. [...] Kant was on the track of an essential truth. But, like many too, I do not believe that the source of morality can be anything so extravagant [...] as a freedom unshaped by the course of experience. [...] Kant's intuition needs to be brought down to earth. One proposal might be that the capacity for self-transcendence to which morality gives expression consists in our nature as normative beings, responsive [...] to the authority of reasons [...]. Certainly morality is not possible except for beings that can respond to reasons. [...] The only reasons for action we have are moral in character» (RM, pp. 1-2).

⁶⁷ Per una critica dell'interpretazione ortodossa di Kant - che è quella seguita da Larmore - come antirealista e costruttivista, si veda R. Stern, *The Autonomy of Morality and the Morality of Autonomy*, «Journal of Moral Philosophy», v. 6, n. 3, 2009, pp. 395-415. Per Stern, quando Kant parla degli aspetti della moralità che si originano in noi, si riferisce alla obbligatorietà delle azioni sbagliate o giuste: «Larmore does not recognize this distinction in Kant between authoring the law and authoring the obligatoriness of the law, that he does not see any space for a realistic reading of Kant» (Ivi, p. 406n), «Thus, in so far as Kant has an account of 'self-legislation', this is not a constructivist picture according to which 'we create' the moral order in which we live, but only one in which the commanding force of that moral order comes not from another being, such as God, but from ourselves» (Ivi, p. 406).

⁶⁸ E. Disley, Recensione a: Ch. Larmore, *The Autonomy of Morality*, «Heythrop Journal», v. 51, n. 2, 2010, pp. 349-350, p. 349: «It is only by going beyond the moral sphere in his examination of its metaphysical and ontological conditions of possibility that is able to establish morality [...]. An 'ontological third world' [...] is [...] an unjustifiable claim. Indeed, Larmore concedes that he cannot say very much about this ontological space in which reasons as part of reality exist. Moreover, he does not have a clear mechanism of separating moral from non-moral concerns or claims». E infatti, aggiungo, se

credo gli vada comunque riconosciuto il merito di aver messo in evidenza i nervi scoperti del costruttivismo morale e vada considerata la validità di alcune sue proposte: il riconoscimento della storicità della ragione e delle ragioni, la necessità di una più approfondita analisi delle basi etiche e meta-etiche del liberalismo⁶⁹ finalizzata a rafforzarlo e a esplorare le fonti della normatività⁷⁰, l'analisi teorica del dialogo e del rispetto come strumenti eletti per la convivenza pacifica delle diversità, l'analisi della nozione di pluralismo e disaccordo ragionevole, la riflessione sul razionale e sul ragionevole; si tratta, dal mio punto di vista, di proposte teoriche indubbiamente degne di attenzione⁷¹.

2.3. Il liberalismo politico

2.3.1. Morale e politica nel liberalismo di Larmore

Per delineare la proposta *liberal* di Larmore farò principalmente riferimento ai testi più recenti in cui il filosofo si è occupato di filosofia politica; oltre a *The Autonomy of Morality* e *Dare ragioni*, terrò conto anche di due articoli: *What is political Philosophy* e *Political Liberalism. Its Motivations and Goals*⁷². In questi lavori, infatti, la sua

il rapporto tra il liberalismo e le sue basi morali è esplicitato, lo stesso discorso non vale per quanto riguarda il rapporto tra il liberalismo politico e l'ontologia, la quale sta alla base della morale larmoriana.

⁶⁹ R. Gatti, *Filosofia politica. Gli autori, i concetti, i problemi*, La Scuola, Brescia 2011, p. 60: «Risulta quanto mai pertinente [...] l'obiezione secondo la quale una teoria basata sugli universali procedurali del discorso e della comunicazione rischia di essere [...] insufficiente [...]. È dunque indispensabile - se si vuole disporre di una base adeguata per le discipline riconducibile entro la filosofia pratica - che, operando nel piano della "ragionevolezza", si mantenga un'apertura verso il piano della ragione nella sua funzione fondativa. Solo così si può evitare che tutta la ricerca filosofica venga ricondotta ed esaurita all'interno della verosimiglianza e del consenso».

⁷⁰ Come sostiene D. Dyzenhaus, Critical Notice of Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, cit., pp. 270: «Rawls and Larmore have much the same vision of the constitutional makeup of political liberalism. But Larmore's understanding of the needs to which political liberalism responds is more complex». J. Quong (*Liberalism without Perfectionism*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 230n) scrive: «Larmore does provide a deeper moral grounding for political liberalism, one that draws on a particular conception of respect for persons»; ciò è importante perché: «It is thus inaccurate to say that political liberalism does without the concept of truth altogether. Rather, political liberalism *passes the buck* to individual citizens on the fundamental answer as to why persons ought to be reasonable, or why persons should embrace the values of freedom, equality and fairness. There is thus room for truth to play a very significant role in political liberalism» (*Ibidem*).

⁷¹ C. Bagnoli, Recensione a: Ch. Larmore, *The Autonomy of Morality*, «Philosophical Review», v. 118, n. 4, 2009, pp. 536-540: «There is much to appreciate in Larmore's unabashed defense of moral realism. Its most distinctive merit consists in making room for contingency and history within a realistic framework [...]. If Larmore's acute sense of contingency seems to align him with pragmatism, it is soon obvious where they part away. [...] Larmore argues that the very practice of justification makes no sense without a substantive conception of truth as correspondence» (Ivi, pp. 536-537).

⁷² Ch. Larmore, *What is Political Philosophy*, «Journal of Moral Philosophy», v. 10, n. 3, 2013, pp. 276-306; Ch. Larmore, *Political Liberalism. Its Motivations and Goals*, cit., d'ora in poi indicati rispettivamente come WIPP, PLMG.

riflessione politica si arricchisce, rispetto alle opere precedenti, di alcune importanti specificazioni e riformulazioni.

In particolare, mi propongo di analizzare l'argomentazione a sostegno della norma dell'eguale rispetto per le persone, che costituisce, fin dalle prime opere, il principio cardine e fondativo del liberalismo politico di Larmore. Cercherò di evidenziare nel ragionamento del filosofo, relativo alla teorizzazione di questo principio, un problema di inadeguatezza e circolarità, e sosterrò che alcune ambiguità teoretiche che emergono finiscano col ridimensionare le finalità della proposta *liberal* larmoriana.

Per verificare la mia tesi vorrei partire da quello che Larmore sostiene, in *Dare ragioni*, essere l'obiettivo principale di una società politica:

Ritengo che la società politica abbia come obiettivo principale la soluzione di problemi comuni per mezzo di regole e decisioni che abbiano un'*autorità collettivamente vincolante*: vincolante nel senso che queste regole e decisioni dipendono in definitiva dall'uso legittimo della forza o della coercizione necessarie per ottenere conformità. (DR, p. 100)

La definizione che Larmore dà dei fini della politica è ciò che giustifica, nella sua riflessione, lo strettissimo legame che intercorre tra la sfera politica e quella morale: se l'associazione politica è, infatti, weberianamente strutturata per mezzo di leggi coercitive, la domanda fondamentale per la politica è, secondo il filosofo, chiedersi quali siano le norme che dovrebbero essere imposte e quali invece non dovrebbero esserlo, e questa è per Larmore una domanda essenzialmente morale.

Egli rifiuta il moralismo giuridico e politico poiché non è ragionevole che tutto ciò che riteniamo essere moralmente buono debba anche essere promosso attraverso la legislazione; questo rifiuto non implica però che la politica sia svincolata dalla morale, ma piuttosto la necessità di individuare dei principi morali che rappresentino il criterio per determinare quali norme della vita comune debbano avere forza di legge, quali convinzioni morali abbiano rilevanza politica (Ivi, pp. 103-104). Tali principi costituiscono quella che il filosofo chiama *morale essenziale*⁷³.

⁷³ Larmore scrive che quello di individuare una moralità essenziale, adatta ai fini politici, è un progetto che condivide con Rawls da cui sostiene tuttavia di distanziarsi su alcuni punti importanti. Mi pare plausibile ritenere che Larmore pensi il principio dell'eguale rispetto come una norma ampiamente condivisibile all'interno di un consenso per intersezione; cfr. Ch. Larmore, *Respect for Persons*, cit., p. 71: «This moral foundation happens to be widely shared in modern society. The principle of equal respect makes up, as we might say, “the moral ‘we’ that we are”. It has its place in a great many otherwise disparate ideas of the human good in contemporary society, and this fact allows the political liberalism it supports to be more than just a utopian vision». Sull'eguale rispetto come elemento di un consenso per intersezione si vedano A. Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 144: «L'idea di eguale rispetto, [...] è ugualmente presupposta da molte fra le nozioni che sostengono l'architettura concettuale di *Liberalismo politico*: per esempio [...] l'idea di “consenso per

La morale essenziale, non identificandosi con tutta la verità morale che condividiamo⁷⁴, non rappresenterebbe quindi una visione comprensiva della vita buona, sarebbe invece una base morale adatta a scopi prettamente politici: determinare quali principi morali debbano essere imposti con la forza (Ivi, p. 101). Essa è costituita innanzitutto dai principi morali fondamentali, attraverso cui si individuano quali regole della vita comune debbano avere forza di legge (per chiarezza li definirei i principi costituzionali) e, secondariamente, dagli stessi principi che stabiliscono le regole coercitive della nostra vita in comune, che sono anch'essi principi dal contenuto morale (*Ibidem*). La morale essenziale è formata da questi due tipi di principi morali⁷⁵.

Alla base della concezione politica, che Larmore delinea, vi sono due apporti fondamentali. Da una parte vi è la concezione weberiana dell'associazione politica, «che riposa sull'uso legittimo della forza per assicurare la conformità alle proprie norme» (Ivi, p. 102)⁷⁶. Dall'altra, vi è anche un elemento walzeriano: «l'arte della separazione è quell'arte che permette di determinare quali regole della vita comune dovrebbero essere imposte con la forza» (*Ibidem*)⁷⁷.

intersezione” o di “ragione pubblica” non avrebbero senso se non sottoscrivessimo un principio più di fondo che Charles Larmore ha identificato appunto nell'ideale di un eguale rispetto dovuto a tutti i cittadini, un principio secondo il quale i principi politici fondamentali dovrebbero risultare razionalmente accettabili a coloro che successivamente saranno da essi vincolati» e A. E. Galeotti, *La politica del rispetto. I fondamenti etici della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 160-161: «C'è [...] un [...] argomento politico a favore dell'ER [eguale rispetto] come principio fondante della politica democratica, così riassumibile: l'ER è presente in gran parte delle rivendicazioni politiche contemporanee, quale che sia il loro oggetto specifico, entro e oltre i confini degli Stati democratici, come rifiuto di dominazione, oppressione e inferiorizzazione [...] in questo modo ER diventa una premessa etica comune, indipendentemente dalle sue ragioni più profonde e anche dalle intenzioni esplicite di chi ad esso si richiama, diventando così l'oggetto di un consenso per intersezione su cui costruire istituzioni politiche democratiche. [...] Se si arriva a riconoscere la presenza e la funzione di ER nel discorso politico normativo che avanza pretese e critiche, abbiamo ottenuto una premessa comune, morale».

⁷⁴ Si ritrova qui espressa la fedeltà a quella separazione delle sfere sociali che ha sempre rappresentato un elemento costitutivo del liberalismo larmoriano, separazione che anche il Larmore maturo ribadisce: «I continue to distinguish between the considerations relevant for defining the basis, the publicly shareable basis, of a liberal political order and the more complete story [...] of ultimate value in life, a story that is likely to be the object of reasonable disagreement among our fellow citizens» (AM, p. 14). Larmore riconosce il suo debito nei confronti di M. Walzer (*Liberalism and the art of Separation*, «Political Theory», v. 12, n. 3, 1984, pp. 315-330; tr. it. *Il liberalismo e l'arte della separazione*, «Biblioteca delle libertà», v. 2, n. 92, 1986, pp. 7-30); scrive infatti: «It [the art of separation] involves learning to live with others on terms that embody only part, and perhaps not the deepest part, of the truth as we fully conceive it» (AM, p. 14).

⁷⁵ La morale essenziale non è l'insieme dei principi morali che ognuno dovrebbe riconoscere perché non necessariamente questi dovrebbero anche essere imposti coercitivamente (DR, p. 101).

⁷⁶ Cfr. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922); tr. it. *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Roma 1999.

⁷⁷ Cfr. M. Walzer, *Liberalism and the Art of Separation*, cit., p. 11: «Le teorie liberali propugnarono e praticarono un'arte della separazione. Esse tracciarono linee, delimitarono i diversi ambiti della realtà sociale e crearono la mappa socio-politica che ci è tuttora familiare. La linea di separazione più famosa è indubbiamente quella fra chiesa e stato, ma ve ne sono numerose altre. Il liberalismo è un universo di 'mura', ciascuna delle quali crea una nuova libertà», p. 17: «L'arte della separazione non è un'impresa illusoria o campata in aria: rappresenta un aspetto necessario dell'adattamento morale e politico alla

Il liberalismo politico, che il filosofo delinea, è una concezione politica non neutrale dal punto di vista morale (*Ibidem*). La non neutralità dei principi liberali si spiega col fatto che le leggi che ci diamo, essendo scelte sulla base dei principi che costituiscono la morale essenziale, non possono essere moralmente neutrali:

Ritengo infatti che la vita politica sia il tentativo di risolvere i problemi comuni attraverso norme e decisioni che hanno un'autorità collettivamente vincolante, nel senso che, se necessario, sono rese obbligatorie attraverso l'uso della coercizione nei confronti di coloro che a essa sono soggetti. E [...] siamo noi a stabilire quali regole e decisioni dovrebbero godere della forza della legge sulla base di principi morali; e dunque questa non può essere una concezione moralmente neutrale. (Ivi, p. 103)

È una precisazione importante da parte del filosofo che, come si è visto, in una prima fase speculativa, difendeva non solo la possibilità di una neutralità politica, ma addirittura di una giustificazione neutrale di essa.

Larmore esplicita che, se da una parte la filosofia politica costituisce un sottoinsieme della filosofia morale, perché è solo sulla base di principi morali che noi determiniamo quali regole devono avere forza di legge così da diventare principi politici, dall'altra, tuttavia, poiché non tutta la verità morale è rilevante da un punto di vista politico, la politica non può ridursi a etica applicata (*Ibidem*); in questo egli polemizza in particolare con l'accusa di Bernard Williams alla filosofia politica contemporanea di essere in buona parte filosofia morale applicata⁷⁸.

Per quanto riguarda il rapporto tra filosofia politica e morale, Larmore si confronta con il moralismo di Gerald Cohen e con il realismo di Williams soprattutto nel saggio *What is Political Philosophy*. Per Larmore, la filosofia politica, come «systematic reflection about the nature and purpose of political life» (WIPP, p. 278), forma una branca della filosofia morale in quanto si interroga sulla società ideale, ma ha una certa autonomia poiché opera attraverso suoi propri principi (*Ibidem*). Se per Cohen⁷⁹, quando ci interroghiamo sulla società giusta, non dobbiamo concentrarci sulle questioni

complessità della società contemporanea», pp. 18-19: «Libertà ed uguaglianza si svilupparono di pari passo sotto l'egida dell'arte della separazione. Infatti di loro possiamo dare un'unica definizione: possiamo dire che una società (moderna, complessa e differenziata) gode di libertà ed uguaglianza quando l'agire di un'istituzione non invade la sfera di autonomia di un'altra, [...] quando il potere politico non influenza la sfera di libertà della fede o lo zelo religioso quella della libertà politica».

⁷⁸ B. Williams, *In the Beginning was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*, Princeton University Press, Princeton 2005; tr. it. *In principio era l'azione. Realismo e moralismo nella teoria politica*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 16-17: «Sarà probabilmente chiaro che la mia posizione è in parte una reazione all'intenso moralismo di molta teoria politica [...]. Io voglio una visione più ampia del contenuto della politica, che non sia confinata agli interessi, assieme a una visione più realistica dei poteri, delle opportunità e dei limiti degli attori politici [...]. L'etica associata a questa prospettiva è quel che Weber chiamava *Verantwortungsethik*, etica della responsabilità».

⁷⁹ G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2008.

di legittimità⁸⁰, al contrario, per Williams, la filosofia politica non è da considerarsi come morale applicata, ma come un dominio indipendente avente propri principi⁸¹. Per Cohen la giustizia è un'ideale morale non riducibile all'indagine sull'uso legittimo della coercizione e la filosofia politica, come sottoinsieme di quella morale, ha l'obiettivo di determinare i principi di una società ideale; per Williams la giustizia è un'ideale politico da definirsi all'interno della politica come sfera autonoma; per Larmore:

Cohen and Williams like many others regard the choice between the two conceptions as stark and inescapable. [...] This [...], is a mistake [...]. Both contain an important element of truth, but both are also unsatisfactory. (Ivi, pp. 279-280)

Se la filosofia politica deve avere una certa autonomia dalla morale, è anche vero che non può affrontare le questioni filosofiche che la interrogano senza riferimenti a principi morali (Ivi, p. 280). Tra le due prospettive, Larmore propende per quella di Williams, poiché se la filosofia politica fosse etica applicata sarebbe troppo controversa; la filosofia politica deve avere un'autonomia dalla morale (Ivi, p. 289). Vi è, tuttavia, un aspetto della proposta realista non soddisfacente che ha a che fare con la priorità del principio deontologico del rispetto in ambito politico: «If political society rests on an authoritative order for the regulation of social conflict, what is that makes such an order “authoritative”?» (Ivi, p. 290). Per Larmore, autorità, legittimità e giustificazione, le quali sono alla base di un sistema politico, non possono non richiamarsi a elementi morali, i soli a poter giustificare l'uso legittimo della forza (*Ibidem*): la politica non può essere autoreferenziale. Williams non ha compreso che:

What constitutes a just political order - specifically, an idea of what constitutes the just exercise of coercive power - [...] is not only a moral conception but one whose validity must be understood as antecedent to the state's own authority by virtue of serving to ground it. (Ivi, p. 291)

Principles of legitimacy have to be judged, not by their capacity to escape being controversial, but by the moral values that lie at their basis. (Ivi, p. 296)

Allo stesso modo, e questa è la critica a Cohen, poiché la filosofia politica, e in particolare il liberalismo politico, deve rispondere al disaccordo ragionevole sul bene,

⁸⁰ G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, cit, p. 148: «It still seems to me not to make the prospect of possible coercion essential to what justice is. One may think that whatever justice is, it may have to be enforced, if necessary, but we don't learn what justice fundamentally is by focusing on what it is permissible to coerce [...]. Perhaps one could argue that the question of what it would be right to coerce, if necessary, is the appropriate question to ask in determining what justice is [...]. The quoted question is, however, not really a question about justice but one about legitimacy».

⁸¹ B. Williams, *In principio era l'azione*, cit., pp. 16 sgg.

non può essere ridotta a etica applicata e deve giustificare l'uso coercitivo della forza (Ivi, p. 292): la giustizia non può trascendere i fatti del mondo e la condizione umana; noi abbiamo a che fare col disaccordo ragionevole sul bene e questa circostanza influenza gli ideali di giustizia (Ivi, p. 298).

[Political philosophy] For though it remains rooted in moral principles, particularly in those serving to define the just exercise of coercive power, political philosophy cannot be illuminatingly described as the application of moral philosophy to the political world. That is because it has to adopt a more reflective stance than is usual in moral philosophy. It has to figure out how our common life is to be authoritatively structured in face of the fact that moral philosophy, and moral thinking in general, so often proves controversial and divisive, even among the most reasonable of people. (Ivi, p. 305)

Larmore si muove, dal mio punto di vista, all'interno del paradigma dell'etica pubblica; infatti, riconosce «ai leader politici e ai *political decision makers* il diritto di prendere decisioni che non avrebbero il diritto di prendere come comuni cittadini» (DR, p. 104). Questo non significa che la politica sia autonoma dalla morale, ma solamente che i politici, in quanto rappresentanti della comunità politica, hanno il diritto morale di prendere delle decisioni che i normali cittadini, rappresentando esclusivamente se stessi, non avrebbero il diritto di assumere (Ivi, pp. 104-105). In particolare, se volessimo usare le categorie concettuali proposte da Gianfranco Pellegrino, potremmo dire che Larmore sembra sostenere sia la tesi dell'essenzone del paradigma dell'etica pubblica, per cui talvolta ai politici è permesso ciò che non sarebbe lecito per i cittadini normali, sia la tesi del supererogatorio, secondo cui alle volte i politici hanno doveri più stringenti rispetto a quelli dei comuni cittadini - per cui le azioni supererogatorie per i comuni cittadini diventano obblighi per i politici-, sia la tesi del residuo, secondo cui il politico può “sporcarsi le mani” per ragioni morali o politiche, le quali però possono comportare un rimorso⁸².

Larmore non critica solo il moralismo, ma anche il realismo politico con l'intento, ritengo, di sottolineare il necessario rapporto esistente tra politica e morale per come egli lo interpreta e in quanto riflesso della sua concezione eteronoma della politica che rintraccia proprio nelle basi morali del liberalismo. Il realismo politico afferma, infatti, l'autonomia della politica dalla morale. Secondo Larmore, invece, la stessa teoria

⁸² Per un'analisi del paradigma dell'etica pubblica, distinta dal realismo e moralismo politici, che ritengo utile per leggere Larmore, cfr. G. Pellegrino, *Etica pubblica. Una piccola introduzione*, Luiss University Press, Roma 2015. Il tema del rimorso è ampiamente trattato da Larmore come esito dell'eterogeneità della morale (DR, pp. 27 sgg.).

realista poggia su ragioni morali. Innanzitutto, un leader politico realista prende delle decisioni che hanno inevitabilmente delle ripercussioni sui cittadini di altri Stati e questi effetti non possono che essere moralmente rilevanti. Inoltre, i realisti della politica, facendo proprie ragioni di opportunità politica (fondate sui criteri dell'efficacia, della forza e della prudenza) nel prendere le proprie decisioni, si appellano al valore della responsabilità nei confronti dei governati di cui cercano di tutelare gli interessi. Ma il principio di responsabilità è, dal punto di vista di Larmore, una giustificazione etica (Ivi, p. 106) e quindi anche le teorie realiste della politica si basano su ragioni morali e in particolare su principi morali consequenzialistici (Ivi, pp. 106-108)⁸³. Di conseguenza, se si vuole discutere di ciò che un politico dovrebbe fare, si dovrà ricorrere necessariamente a dei principi morali. Ciò che ha rilevanza politica va determinato sempre attraverso un riferimento alla morale.

Quali sono dunque i principi liberali nella prospettiva larmoriana? Questi sono costituiti dall'insieme delle libertà individuali fondamentali, legali, civili e politiche (primo principio) e da un insieme di principi che garantiscano a tutti i cittadini le risorse materiali e sociali che rendano quelle libertà effettivamente esercitabili (secondo principio). Si tratta, quindi, di un insieme di diritti fondamentali di libertà, anche se il filosofo non usa il termine "diritti", e di uguaglianza di opportunità nell'accesso alle risorse. In questa definizione possiamo individuare, mi pare, un primo principio, più ideale e sostantivo, che enuncia le libertà e i diritti liberali riprendendo il fondamento teorico del liberalismo, e un secondo principio, più pratico-procedurale, il quale, se da una parte non ci fornisce indicazioni su quale sarebbe la struttura economica della società liberaldemocratica di Larmore, dall'altra sottolinea anche la distanza di questo filosofo dalle posizioni libertarie⁸⁴.

Egli delinea un principio puramente formale per l'individuazione dei principi liberali; infatti, non si esprime sul contenuto delle libertà fondamentali né specifica

⁸³ «Si può propriamente definire [...] come il fatto che coloro che ricoprono una posizione politica [...] li autorizzi a rappresentare la loro comunità politica, abbiano il diritto - moralmente parlando - di agire (entro certi limiti) in una determinata maniera. Ma le loro decisioni devono essere davvero giustificate [...]. Crediamo che le ragioni morali li rendano autorizzati ad agire in un certo modo. Questo non significa - come direbbe qualcuno - che i politici abbiano semplicemente le "mani sporche"; essi sono *autorizzati* ad avere le mani sporche per ragioni morali» (*Ibidem*). Larmore non parla tuttavia di etica pubblica ma di "autonomia della politica" (DR, p. 105) per sottolineare che l'opposizione al moralismo non si identifica con l'eliminazione della morale dalla politica (Ivi, p. 106).

⁸⁴ Larmore specifica come la sua filosofia politica *liberal* sia una filosofia prettamente politica che non definisce quali siano le giuste istituzioni alla base del sistema economico (Ivi, p. 110): «Quello che io chiamo liberalismo non è [...] il *libertarismo*. Il libertarismo è una particolare versione del liberalismo che tenta di fondare o sostenere una stretta connessione tra la filosofia politica e la riflessione economica: non è pertanto la dottrina politica di cui intendo parlare» (Ivi, p. 110). In questo modo Larmore sottolinea la sua distanza da pensatori come F. Hayek e R. Nozick (*Ibidem*).

quali siano le risorse materiali e sociali necessarie per garantirle: sostiene solamente che queste non sono determinabili a priori poiché è dalla storia che traggono il loro contenuto. Tali libertà liberali rappresentano una “lista” non deducibile da un principio generale (DR, p. 113)⁸⁵. La sola riflessione filosofica non può condurre, a priori, a delineare quell’elenco e quelle risorse, ma è solo attraverso la pratica politica di una democrazia liberale che potremmo specificare quei principi (*Ibidem*, p.113). Per Larmore, la questione importante non è tanto quella di dare corpo e identità a quei principi, quanto quella di evidenziare come possano essere giustificati. Egli sembra quindi voglia muoversi all’interno di un orizzonte giustificazionista dei principi politici, in continuità con quanto si prefiggeva di fare nelle prime opere.

Secondo il filosofo, un liberalismo ormai maturo dovrebbe superare le formulazioni del liberalismo classico, che avrebbe fondato i principi politici su una concezione morale onnicomprensiva della vita buona, che Larmore definisce appunto individualismo comprensivo⁸⁶. Si tratta quindi, non più di giustificare una neutralità politica, ma di trovare una giustificazione dei principi politici liberali che non faccia appello a una visione comprensiva, e dunque, controversa, dell’individualismo. Alla base di questa posizione vi è l’idea che, come abbiamo visto, Larmore riprende sistematicamente nelle sue opere, secondo cui il liberalismo è nato per dare una risposta al disaccordo ragionevole attorno agli ideali del bene. Era proprio dalla critica all’individualismo comprensivo che era nata l’esigenza di giustificare neutralmente la neutralità politica in *Patterns of Moral Complexity*.

⁸⁵ È questo uno degli elementi della critica a Rawls di *A Theory of Justice* che nell’edizione del 1971 introduceva un principio generale - massima libertà per ciascuno compatibilmente con il principio di libertà eguale per tutti - da cui poter dedurre le libertà particolari. Per Larmore questo ragionamento non funziona: «Non c’è modo di riuscire a capire a priori, e una volta per tutte, per mezzo della semplice riflessione filosofica, quali libertà siano nell’elenco, né quali risorse sociali e materiali siano necessarie. Solo attraverso la pratica politica [...] vivendo in una democrazia liberale e prendendovi parte, incominciamo a farci un’idea di cosa significhino più specificatamente questi due principi liberali» (DR, p. 114).

⁸⁶ «Quello che io chiamo liberalismo classico fu [...] una filosofia politica molto “espansiva” [...] che legava i principi politici liberali a una concezione individuale comprensiva della vita e del bene umano. Quello che chiamo *liberalismo politico*, invece, opera una sorta di restringimento del liberalismo come dottrina politica, distinguendola da una concezione individualistica generale della vita» (Ivi, p. 110). Sulla critica all’individualismo comprensivo come prospettiva etica alla base della giustificazione dei principi politici, costante nella riflessione larmoriana, rimando al capitolo primo. Era proprio dalla critica all’individualismo comprensivo che era nata l’esigenza di giustificare neutralmente la neutralità politica in *Patterns of Moral Complexity*. Ho mostrato come, secondo Larmore, l’individualismo a cui si sono generalmente appellati i liberali sia una visione etica comprensiva che indica agli individui come dovrebbero essere: il liberalismo sarebbe quindi, in questi filosofi, una prospettiva etica a cui Larmore si riferisce, nelle prime opere, col termine “espressivismo” liberale. I liberali classici, nella lettura larmoriana, hanno considerato l’individualismo come il fondamento dei principi politici e della loro giustificazione: i principi politici devono essere quelli liberali proprio per tutelare questa etica individualistica, l’unica in grado di accordarsi col fatto, di cui i moderni facevano sempre più spesso esperienza, che le visioni sostanziali sul bene sono naturalmente oggetto di disaccordo ragionevole.

Quali sono le prospettive che si delineano per il liberalismo contemporaneo, dunque? Secondo Larmore una prima alternativa per il liberalismo, che egli rifiuta, consiste nel rimanere teoreticamente legato a un'etica individualistica e diventare una dottrina perfezionista⁸⁷. Tuttavia, il liberalismo non può essere inteso come espressione politica di un'etica individualistica generale, perché questa prospettiva non supererebbe il grande problema irrisolto del liberalismo classico: come affrontare il disaccordo ragionevole attorno agli ideali della vita buona; coloro che non condividono un'etica individualista, infatti, non potranno riconoscersi e riconoscere i propri impegni nei principi di un ordinamento politico liberale e ne rimarranno fundamentalmente esclusi (Ivi, p. 121)⁸⁸.

⁸⁷ Il riferimento polemico è soprattutto J. Waldron, *Liberal Rights. Collected Papers 1981-1991*, Cambridge University Press, Cambridge 1993 e la tesi secondo cui il liberalismo poggia su un'etica individualistica, che sarebbe necessariamente escludente rispetto a qualcuno: «Legitimacy and the basis of sociale obligation must be made out to each individual, for once the mantle of mystery has been lifted, *everybody* is going to want an answer. If there is some individual to whom a justification cannot be given, then so far as *he* is concerned the social order had better be replaced by other arrangements, for the status quo has made out no claim to *his* allegiance» (Ivi, p. 44), «A number of critics [...] have challenged the generality of the liberal theory. As it has been described here, the notion of a conception of the good life seems to involve a very individualistic account of the way in which meanings are created in people's lives. The stress has been on an individual planning his own life, shaping it into a meaningful whole for himself, choosing for himself what is to count as a motivating consideration, and so on. Of course, the liberal is not suggesting that this is something individuals do in utter isolation from one another» (Ivi, pp.163-167).

⁸⁸ «Here, then, liberalism faces a challenge. Should it stand by its classical commitment to an individualistic view of life, becoming now avowedly a “perfectionist” doctrine that grounds its political principles on a comprehensive ideal of human flourishing? Or should [...] seek a reformulation [...]? The second path is the one pursued by the political liberalism that John Rawls, I, and others have espoused. It seeks to fix the principles of political association in terms independent, not only of religious convictions and substantive notions of the good life, but also of ethical ideals [...] since they too are ineluctably objects of dispute. If the proper aim of government from the liberal standpoint is [...] to create the conditions of justice - in other words, a fair framework of rules and institutions in which people can pursue their various ends - then ascent to this more reflective level of neutrality would appear to be in order. [...] It [...] aims to define a form of political society that respects the breadth of reasonable disagreement» (PLMG, pp. 67-68.). Larmore parla ancora di neutralità, ma il modo in cui una società liberale neutrale, per quanto si tratti di una neutralità relativa, possa fondarsi su un'ontologia morale mi pare lasci in sospenso diversi problemi. Per una lettura per cui l'eguale rispetto per le persone richiederebbe allo Stato di non essere neutrale, si veda A. D. Mason, *Autonomy, Liberalism and State Neutrality*, «The Philosophical Quarterly», v. 40, n. 160, 1990, pp. 433-452, p. 452: «It is safe to conclude that if the state is to respect persons, it may need to be non-neutral between different conceptions of the good in two sorts of ways: first, if respect for autonomy requires the state to promote autonomous action, then it will be required to be non-neutral between conceptions of the good that value autonomous choice and those that do not [...]; second, respect for people's other valuable features [...] will require [...] the state to treat conceptions of the good that value these capacities differently from those that do not. [...] So [...] if it is true that the state should respect persons, as many liberals believe, then this will require non-neutrality between different conceptions of the good». Su una possibile congruenza tra neutralità e perfezionismo, cfr. F. F. Mang, *Liberal Neutrality and Moderate Perfectionism*, «Res Publica», v. 19, n. 4, 2013, pp. 297-315, pp 313-314: «It is not clear that respect for persons must led to anti-perfectionism, and I have sought to defend modest perfectionist against neutrality. [...] (1) against the charge that perfectionism must disrespect people since there is non conception of the good or perfectionist judgment that should be accepted by all people, I argue that the state may appeal to qualified judgments about the good life, which are largely uncontroversial and should be accepted beyond reasonable doubt, and thus moderate perfectionism is compatible with liberal legitimacy of various forms [...]; (2) in respond to the

2.3.2. Il liberalismo politico e la norma dell'eguale rispetto

L'alternativa che Larmore ritiene percorribile per il liberalismo contemporaneo è una sua riformulazione come filosofia politica che non faccia riferimento a un'etica individualistica comprensiva e, quindi, controversa, pur fondandosi su delle solide basi morali. Il problema diventa, allora, quello di individuare quale sia questo principio morale fondamentale, più profondo evidentemente della stessa etica individualista, ma meno controverso, un principio fondante l'ordinamento politico liberale che, secondo Larmore, ha «continuato a operare per tutto questo tempo, sebbene non sia stato espressamente riconosciuto dagli architetti del liberalismo classico» (DR, p. 122). Il filosofo introduce in questo modo il principio dell'eguale rispetto per le persone:

I principi *di base* dell'associazione politica, essendo di tipo coercitivo, dovrebbero essere tali per cui tutti i cittadini che vi sono sottoposti dovrebbero avere ragione di sostenerli, *assumendo* che siano impegnati a organizzare l'associazione politica sulla base di regole che possono incontrare il consenso razionale di tutti. (*Ibidem*)

Mi pare interessante analizzare gli elementi di questa definizione che lo stesso filosofo mette in evidenza. Principi “di base” significa che il principio dell'eguale rispetto ha la funzione di determinare quali siano i principi politici fondamentali. Tale principio lascia in pregiudicato le decisioni più specifiche che saranno prese a maggioranza, ma ne precisa il limite normativo, nel senso che non potranno violare i principi costituzionali.

Altro elemento della definizione che Larmore evidenzia è il gerundio “assumendo”, il quale stabilisce una condizione che il filosofo chiama clausola (*proviso*) (Ivi, p. 123). Con la clausola, egli non intende affermare che crediamo veramente che tutti siano impegnati a organizzare l'associazione politica sulla base di regole che possano incontrare il consenso razionale generale, ma vuole sostenere che i principi politici giusti sono quelli che le persone avrebbero ragione di accettare, se fossero impegnate a fondare la vita politica su principi razionalmente accettabili da tutti:

Il principio di eguale rispetto afferma che i principi politici giusti sono quelli che tutti hanno ragione di accettare sulla base della “clausola”, cioè a condizione che anch'essi

criticism that perfectionism cannot avoid state coercion [...], I argue that moderate perfectionism requires only indirect coercion in using tax money to support certain moderate perfectionist measures, and this form of coercion is justifiable from each citizen's perspective since moderate perfectionism is committed to promoting all valuable ways of life [...]; and (3) in response to the charge that perfectionism is inherently unfair, I argue that moderate perfectionism does not rely on controversial rankings of values and promotes many different types of goods».

siano impegnati a fondare l'associazione politica su principi ragionevolmente accettabili da tutti. (Ivi, p. 124)

Il principio politico dell'eguale rispetto per le persone impone, in linea teorica, mi pare, che meritino rispetto anche coloro che non si impegnano a fondare un'associazione politica su principi accettabili da tutti (ad esempio i criminali o i fanatici religiosi); infatti, ha lo scopo di determinare ciò che queste persone avrebbero ragione di accettare se fossero, al contrario, impegnate a costruire una vita politica sulla base di principi condivisibili da tutti. Quindi, tale principio si applica anche a coloro che non rispettano la "clausola" poiché, i principi politici, per avere autorità, devono essere accettabili anche per costoro, ma assumendo, in questo caso in via controfattuale, che essi siano impegnati a fondare la vita politica su principi accettabili da tutti (*Ibidem*). La clausola non implica che crediamo che ognuno sia impegnato a sostenere il principio del rispetto, ma serve a stabilire le regole di base della vita politica, a partire dal fatto che le persone avrebbero ragione di accettarle, se fossero impegnate a fondare la vita politica su principi razionalmente condivisibili dai cittadini (*Ibidem*).

Secondo Larmore, il principio dell'eguale rispetto non propone una visione generale della morale perché mira solamente a stabilire la giustificabilità dei principi politici (DR, p. 125). Egli afferma che quello del rispetto è «un principio politico, [...] un principio morale per la vita politica» (*Ibidem*).

Il rispetto per gli altri è garantito dal fatto che, quando assumiamo che i principi coercitivi incontreranno il consenso razionale delle persone che da essi saranno vincolate, non le stiamo usando solo come mezzi, ma le stiamo rispettando anche in quanto fini in sé. Il consenso rappresenta per Larmore una nozione normativa perché si riferisce a un accordo ragionevole in cui entrano in gioco due norme: una epistemica, la ragionevolezza, e l'altra morale, il rispetto⁸⁹.

⁸⁹ Per Larmore: «Being reasonable consists in believing and doing what is justified given one's background beliefs, standards, and interests, then another person's coming reasonably to a different conclusion than we do is not by itself a reason for us to think that our view may be false [...]. We can regard the other person's view as reasonable or justified though at the same time wrong, because of the mistakes we see in his underlying premises» (PLMG, p. 70). Larmore distingue quindi ragionevolezza e verità: «Reasonable views are justified views - that is, views one can see reason to accept, given one's other convictions - but justified views need not be true. That is why reasonable disagreement is both reasonable, the different sides each holding justified positions, and an instance of disagreement, the different sides presuming that there is a correct answer to the question that divides them» (Ivi, pp. 69-70). Per Larmore la ragionevolezza è una nozione epistemica e non morale (Ivi, p. 73): questo è un aspetto per cui Larmore vuole marcare la sua distanza da Rawls. In *Political Liberalism* Rawls scrive: «L'idea del ragionevole è data, in parte, [...] dai due aspetti della ragionevolezza delle persone [...], la disponibilità a proporre equi termini di cooperazione sociale fra uguali e a osservarli, e il riconoscimento delle conseguenze degli oneri del giudizio nonché la disponibilità ad accettarle» (PLR, p. 92). Per Larmore la ragionevolezza rappresenta il problema centrale per la cui soluzione il liberalismo è nato, mentre per

Il principio dell'eguale rispetto non afferma quindi che i principi politici legittimi sono quelli che tutte le persone ragionevoli avrebbero ragione di accettare, altrimenti non ci sarebbe la "clausola" (assumendo che siano impegnate a organizzare l'associazione politica sulla base di regole che possano incontrare il consenso razionale di tutti)⁹⁰. Per Larmore non esiste nessun principio politico che chiunque possa

Rawls la ragionevolezza è parte della soluzione al problema del liberalismo politico. Larmore non nega che la nozione di ragionevolezza possa talvolta implicare un riferimento alla morale, ma non è questo l'uso che dovrebbe farne il liberalismo politico. La ragionevolezza nell'ambito della teoria politica deve essere una nozione epistemica che caratterizza il disaccordo ragionevole e non può essere una nozione morale, altrimenti sarebbe oggetto di disaccordo ragionevole; la base morale del liberalismo è il rispetto, non la ragionevolezza (PLMG, pp. 73-74). Rawls non ha spiegato la relazione tra la componente morale della nozione di ragionevolezza (essere disposti a rispettare gli equi termini della cooperazione) e quella epistemica (dati gli oneri del giudizio, il consenso sul bene può essere solo l'esito di una coercizione). L'incompatibilità dell'idea di coercizione con quelle di equità e giustizia può essere spiegata solo dal rispetto: perché, infatti, se non in virtù del rispetto, l'equità richiederebbe un consenso non coercitivamente imposto? Esso, inteso come impegno morale a non trattare una persona solo come un mezzo della volontà altrui, ma sempre anche come un fine in sé, è il principio che sta alla base della legittimità democratica per cui le regole fondamentali dell'associazione politica sono legittime solo se possono essere ragionevolmente accettate da coloro che ne saranno vincolati. Solo il rispetto e non la ragionevolezza, spiega perché alla base della legittimità dello Stato vi sia la ricerca del consenso: «Rawls [...] never spelled out clearly the moral basis of his political liberalism» (PLMG, p. 74), «Rawls himself showed a great reluctance to admit that a principle of respect lies at the basis of liberal thought, largely because of the many different meanings the idea of "respect" can have [...]. The hermeneutic point is well taken. But it does not rule out the possibility that respect [...] is a value on which that theory substantively depends» (Ivi, p. 79n). Tornerò su questo tema nel capitolo terzo. A vedere nella ragionevolezza rawlsiana non tanto una virtù epistemica, ma soprattutto etico-politica, è anche S. Maffettone, *Introduzione a Rawls*, cit., p. 105: «Persone ragionevoli accettano questo pluralismo di dottrine comprensive ragionevoli e non pretendono di costringere gli altri - tramite l'uso del potere coercitivo - a credere nella propria dottrina comprensiva preferita. Le persone ragionevoli, conoscendo gli oneri del giudizio, sono favorevoli alla libertà di pensiero e di coscienza. Da questo punto di vista, la ragionevolezza non è una virtù epistemica - anche se alle sue origini ci sono motivazioni di natura cognitiva -, ma etico-politica, ed è proprio per questo un aspetto della cittadinanza democratica». Sull'analisi del rispetto come nucleo teoretico del principio liberale di legittimità si veda A. E. Galeotti, *La politica del rispetto*, cit., p. 68-69: «Rispetto a Rawls [...] Larmore è più esplicito nei confronti del principio del rispetto come fondamento della legittimità liberale [...]. Larmore condivide con Rawls la tesi secondo cui questa concezione della politica liberale è *freestanding*, ossia indipendente da una precedente concezione comprensiva, etica, religiosa, metafisica. A differenza di Rawls, però, egli sottolinea che questa concezione politica [...], non è indipendente dalla moralità *tout court*, perché il principio della legittimità liberale, secondo cui solo l'accordo giustifica la coercizione, non sta in piedi da solo. Infatti i principi di giustizia e i *constitutional essentials* non sono l'esito di un qualsiasi accordo [...] ma di un accordo *ragionevole ed equo* [...]. Non è dunque il consenso in quanto tale a rendere legittimo il contenuto dell'accordo, ma al contrario sono l'equità e la ragionevolezza della posizione di scelta collettiva a generare consenso, che a quel punto legittima gli esiti normativi [...]. E il principio morale che è a fondamento di questa costruzione è quello del rispetto per le persone. Se una teoria puramente consensualista della legittimità poteva essere motivata da ragioni puramente pragmatiche e strategiche, com'è il caso di quella di Hobbes, la concezione rawlsiana dell'accordo equo e ragionevole, grazie alla procedura equa, non si può dire "moralmente *freestanding*", anche se è certamente *freestanding* in relazione a concezioni comprensive».

⁹⁰ «Ciò che ci dà la garanzia di rispettare gli altri in quanto persone è che i principi che costoro sono stati costretti a osservare sono [...] principi ai quali essi avrebbero ragione di dare il proprio assenso. E questo perché, nonostante noi stiamo usando quelle persone come mezzi, in quel caso non le staremmo usando *solo* come mezzi, ma, per usare la terminologia kantiana, in un certo senso le staremmo rispettando in quanto fini, perché i principi che li obblighiamo a osservare sono principi che assumiamo debbano incontrare il loro consenso razionale, benché soggetto alla "clausola". [...] Quindi, quando usiamo la coercizione nei confronti di altre persone, le stiamo usando come mezzi per stabilire o mantenere l'ordine sociale. Tuttavia, nella misura in cui e finché le obblighiamo a osservare dei principi che dovrebbero incontrare anche il loro consenso razionale, le trattiamo anche come fini» (DR, pp. 126-127).

razionalmente accettare, indipendentemente da premesse morali sostanziali: i principi politici fondamentali non possono derivare dalla sola ragione umana. Ciò comporta, per il filosofo, che ogni filosofia politica, anche liberale, escluda qualcuno. Il principio dell'eguale rispetto sembra rappresentare tale premessa morale sostanziale, la quale rimanda al platonismo delle ragioni, anche se Larmore non esplicita compiutamente il rapporto fondante tra il liberalismo politico e la sua base metafisica. Nessuna filosofia politica e nessun insieme di principi politici può essere universale cioè accessibile (accessibilità universale) e sostenibile da tutti, e in questo senso il liberalismo non è universale; tuttavia, vi è un altro modo in cui il liberalismo può essere considerato universale e cioè dal punto di vista della sua validità (validità universale)⁹¹, nel senso che tutte le società dovrebbero essere liberali, sostiene Larmore, perché il principio dell'eguale rispetto è giusto e corretto per ogni individuo (Ivi, p. 128).

Il problema, credo, è che non si può assumere che i principi politici siano tali per cui ogni individuo, indipendentemente da ciò in cui crede, avrebbe ragione di accettarli, infatti molte persone rifiutano la clausola, la quale, come sostiene lo stesso Larmore: «Non è qualcosa che si possa per così dire “estrarre” dalla stessa ragione umana» (*Ibidem*), ma è un punto di vista che caratterizza una specifica prospettiva, cioè quella liberale.

Larmore analizza il principio liberale di legittimità⁹² di Rawls per rafforzare la sua tesi giustificativa del liberalismo politico. È tale principio infatti che, ai suoi occhi,

⁹¹ Su questo aspetto Larmore prende le distanze da Nagel. Cfr. Ch. Larmore, Recensione a: Th. Nagel, *The Last World*, «Ethics», v. 109, n. 1, 1998, pp. 166-168. Come Nagel, anche Larmore è interessato a difendere la possibilità che si diano principi oggettivi, ma a differenza di Nagel, la validità di tale obiettività non è indipendente da noi e dalle nostre pratiche, non è “da nessun luogo”; inoltre, Nagel si limita a definire i principi oggettivi universali, non distinguendo tra validità universale e giustificabilità universale: «Objective principles Nagel also calls “universal”. By this he has in mind two separate points, which unfortunately he does not distinguish. In part, he means that objective principles are universally valid, the correct or true principles for all belief and action (and not just for some community, real or ideal). But he also means that such principles are universally justifiable; in thinking them valid, we must suppose that our reasons “should also persuade others who are willing to listen to [them]”. Why must these two notions of universality go hand in hand? We could instead believe that a certain principle is correct, because it is justified by our other convictions, without believing that others can find reason to deem it correct, for their given convictions may be quite different» (Ivi, p. 167).

⁹² «Noi esercitiamo il potere politico in modo pienamente corretto solo quando lo esercitiamo in armonia con una costituzione tale che ci si possa ragionevolmente aspettare che tutti i cittadini, in quanto liberi e uguali, ne accolgano, alla luce di principi e ideali accettabili per la loro comune ragione umana, gli elementi essenziali. È il principio liberale di legittimità» (PLR, p. 126). Come sostiene J. Quong (*Liberalism without Perfectionist*, cit., p. 17): «There are *public justification* models of political liberalism. These theories hold that political principles, in order to be valid or legitimate, need to be justifiable to all those persons who will be bound by them. Although the account of justification varies [...], the key point is how this demand for public justification interacts with the fact of disagreement. Because people will disagree about conceptions of the good, such conceptions cannot justify any particular political principles or rules. Liberal rights and principles are instead justified via appeal to political values which are robust across different conception of the good or comprehensive doctrines. The

spiega il legame che nella nozione di ragionevolezza di Rawls hanno l'elemento epistemico e quello morale, legame che Rawls non avrebbe sufficientemente indagato (PLMG, p. 76). Se, infatti, le persone ragionevoli cercano equi termini di cooperazione e riconoscono le conseguenze degli onori del giudizio, e cioè che solo l'uso coercitivo del potere statale può determinare un consenso attorno a dottrine comprensive, è perché condividono il principio liberale di legittimità (*Ibidem*). Perché l'equità richiede il consenso e cioè il principio liberale di legittimità? Per poter rispondere a questa domanda, sostiene Larmore, occorre esplicitare le basi morali di quel principio, basi che il filosofo rintraccia non nella ragionevolezza, ma nell'eguale rispetto: «We accept this principle because we think that in general people are bound only by moral rules they could not reasonably reject» (*Ibidem*)⁹³. L'uso legittimo della forza, da parte dell'associazione politica, può infatti essere giustificato solo su basi morali:

To respect others as persons [...] when coercion is involved is therefore to require that political principles, or at least the fundamental ones, be as justifiable to them from their perspective as they presumably are to us. (Ivi, p. 78)

To be legitimate, so the principle of respect asserts, the use or threat of force must accord with the reason of the citizens themselves who are potentially subject to it. (Ivi, p. 79)

L'eguale rispetto per le persone rappresenta la base morale del principio liberale di legittimità perché solo il rispetto può spiegare il carattere normativo del consenso, che è alla base dello stesso principio di legittimità (Ivi, p. 82). Il rispetto sembra rappresentare, quindi, il test della giustificazione etica delle istituzioni, poiché si configura come l'elemento che legittima quelle democratiche, ma mi pare di evidenziare nel ragionamento di Larmore un problema di inadeguatezza e di circolarità, che finisce col ridimensionare le pretese del suo liberalismo.

Innanzitutto, nella definizione del principio del rispetto la clausola implica il rispetto, ma non lo giustifica; Larmore spiega il rispetto con la clausola, ma in realtà è la clausola che andrebbe dimostrata. Larmore presuppone ciò che invece andrebbe dimostrato: l'esistenza di una diffusa cultura liberale che includa l'eguale rispetto.

most influential advocate of this version of political liberalism is, of course, John Rawls, but other prominent philosophers who advance similar positions include Bruce Ackerman, Gerald F. Gaus, Charles Larmore, and Thomas Nagel».

⁹³ «The idea of respect for persons is what requires the search for common ground, it must figure as a further condition that political principles have to satisfy if they are to count as being the object of reasonable agreement among citizens. [...] The terms of political society are to be judged by reference to what citizens would accept, were they not only reasonable but also committed to the norm of equal respect for persons» (PLMG, p. 82).

Il filosofo sostiene che il senso del principio del rispetto è quello di rispettare anche le persone che non si impegnano a fondare un'associazione politica su principi accettabili da tutti e in questo senso il rispetto sembra essere un principio inclusivo. Egli stesso, nell'avanzare delle critiche ai filosofi che associano liberalismo e individualismo come Waldron (DR, p. 121), sottolinea che il problema risiede nel fatto che questo tipo di liberalismo esclude qualcuno (nella fattispecie chi non condivide un'etica individualista). Tuttavia Larmore afferma anche che:

Non esiste nessun corpo di principi politici di cui si possa provare che è razionalmente accettabile da tutti gli esseri umani in quanto tali, indipendentemente dalle loro convinzioni. Ciò significa che ogni filosofia politica, anche una filosofia politica liberale, esclude qualcuno. Non c'è politica senza esclusione. (Ivi, p. 127)

Si ha la sensazione che Larmore assuma come premesse, nella sua descrizione dell'eguale rispetto, quelle stesse conclusioni che altrove critica a proposito di alcune versioni espressivistiche e comprensive del liberalismo contemporaneo. Dall'analisi di *Political Liberalism. Its Motivations and Goals*, la differenza che colgo tra il liberalismo classico e quello proposto da Larmore, è quella per cui il primo è escludente poiché si fonda sull'individualismo comprensivo, mentre il secondo “pratica il giusto tipo di esclusione”⁹⁴, perché si fonda sul principio dell'eguale rispetto per le persone. Larmore giustifica la sua versione del liberalismo sostenendo che questo, come ogni concezione politica, esclude inevitabilmente qualcuno, ma lo farebbe nel modo migliore possibile: considerando gli esclusi come cittadini che avrebbero un ruolo da giocare nell'associazione politica (PLMG, p. 86). Non mi pare si tratti di una differenziazione del tutto convincente perché il rispetto è garantito in via controfattuale e quindi, nella pratica, in modo non eguale.

Larmore sostiene che se non si separa il liberalismo dall'individualismo comprensivo, i cittadini che non condividono questa visione etica non si potranno riconoscere e non potranno riconoscere i propri impegni fondamentali nei confronti dell'ordinamento liberale. Chi non condivide l'etica individualista deve negoziare le ragioni strumentali per vivere in un sistema politico liberale, magari sostenendole solo in via condizionale. Quello di Larmore mi pare un ragionamento a tratti paradossale: egli sottolinea come il dato fattuale da cui deve svilupparsi il liberalismo sia il

⁹⁴ «The goal must be to institute a political order that practices the right kind of exclusion - which means, from the liberal standpoint, one that rests on the principle of respect for persons» (PLMG, p. 85), «Political liberalism, like every political conception, inevitably excludes, it also includes the excluded in a qualified way, [...] as citizens with a role to play in shaping the terms of association. In this regard [...] it is, I think, unique among forms of political exclusion» (Ivi, p. 86).

disaccordo ragionevole attorno agli ideali della vita buona, ma allo stesso tempo sembra auspicare che l'adesione ai principi politici sia sostanziale per tutti, dando per scontato il valore del riconoscimento come universalmente condiviso. Ma allora non ci sarebbe bisogno della clausola, né dell'adesione alla morale essenziale né, mi pare, di un principio fondativo del liberalismo politico come quello dell'eguale rispetto. Larmore sembra interessato a costruire un quadro concettuale di riferimento per una società liberale, ma sulla base di alcuni aspetti della sua riflessione, si ha la sensazione che egli non riesca a fondare tale società se non presupponendo una preesistente comunità. Se, infatti, la centralità del disaccordo ragionevole e il rifiuto di un'etica cooperativa fondata sulla condivisione di un ideale sostantivo della vita buona, evidenziano la distanza di Larmore dalle posizioni comunitariste, il loro influsso è però evidente nella convinzione che alla base della società liberale debba esserci comunque un prioritario senso di comunità fondato su elementi comuni quali lingua ed esperienze storiche, tradizione e vissuto, anche religioso, comune.

Mi sembra che proprio con la clausola Larmore fondi, a livello di teoria ideale, ciò di cui, nei progetti politici realizzati, non possiamo fare esperienza, ossia il rispettare tutte le persone, anche quelle che non rispettano la clausola. Il principio del rispetto sembra potersi applicare in realtà solo al caso ideale in cui tutti in una società già lo accettano⁹⁵. Vorrei quindi aggiungere che l'introduzione della clausola ridimensiona, a mio parere un po' troppo, le finalità del liberalismo larmoriano che, come già sottolineato nel primo

⁹⁵ Come nota M. Nussbaum, *Rawls's Political Liberalism. A Reassessment*, «Ratio Juris», v. 24, n. 1, 2011, pp. 1-24, p. 7, a proposito del ragionevole rawlsiano: «An element of perfectionism has entered his account here, which involves a quasi-establishment of some doctrines as the superior ones and others as inferior». Sul problema legato al fatto che le proposte di Larmore e Rawls affrontino solamente il disaccordo ragionevole, si veda A. Verza, *La neutralità impossibile*, cit., pp. 42-43: «Sembra che tali spiegazioni non rendano però conto dell'intera latitudine del problema, ma si riferiscano solo a quel tipo di disaccordo che potrebbe maturare all'interno di una società che, pur sviluppandosi nel tempo, rimanga però sempre la stessa e mantenga una certa unitarietà di fondo. [...] Nel caso di [...] concezioni etiche radicalmente differenti, infatti [...] ci si trova di fronte all'emergere di uno iato morale, di una difficoltà a tradurre le questioni morali in termini di concezioni che sostengono valori differenti [...] fino al limite dell'antitetico rispetto ai valori generalmente affermati dalla (seppur frantumata e varia al suo interno) maggioranza. [...] Pare che quando gli autori coinvolti nel dibattito liberale discutono di disaccordo tra "concezioni del bene" [...] non ricomprendano nel novero delle alternative "normali" verso cui mostrare "ugual rispetto" anche queste "culture altre". Se ne potrebbe concludere che il forte disaccordo etico derivante dal confronto con culture "altre" viene piuttosto visto come degno di rientrare in un capitolo dedicato alla *tolleranza* [...]: da una parte il principio e la sentita esigenza di neutralità tra concezioni etiche *differenti, ma non troppo*; dall'altro un discorso di tolleranza da riservarsi al rapporto con culture "altre" le quali [...] non vengono poste su un piano di parità, e che implicitamente non sono dunque giudicate meritevoli di un discorso di neutralità»; p. 62: «Nel discorso liberale vi è una compresenza di rivendicazioni di neutralità e tolleranza, il che può prospettare un doppio paradosso: riguardo alla neutralità, il paradosso è che essa si prospetti solo nei rapporti tra "concezioni del bene" già vicine fra loro, e quindi nei casi in cui non se ne pone una stretta necessità; riguardo alla tolleranza, il paradosso è che essa venga concessa rispetto a concezioni e pratiche disapprovate e quindi potenzialmente intollerabili, e sulla base di valori plausibilmente non condivisi dalle "concezioni del bene" tollerate». Si veda, rispetto a tale paradosso, la nota 9 del capitolo primo.

capitolo, non affronta, per dirla con Ferrara, «the hyperpluralism that pervades our political spaces»⁹⁶, dove l'accettazione della clausola resta problematica.

L'eguale rispetto è un concetto troppo sostantivo per non essere controverso. Il problema da affrontare è cercare di capire quanto il liberalismo sia ospitale con la differenza. Larmore parte da premesse universalistiche: il rispetto e i principi liberali hanno validità universale, ma non trae da queste premesse pretese ugualmente universalistiche per il suo liberalismo. Egli, invece, sembra essere arrivato a un esito scettico circa la possibilità di una globalizzazione della prospettiva liberale e di una teoria della giustizia transnazionale. Esemplificativo di ciò è quanto scrive nella conclusione di *Political Liberalism: Its Motivations and Goals*:

Some have thought that the solution to these global problems lies in globalizing the liberal perspective itself, in working out theories of global justice. I am not convinced. Political principles of an abstract liberal character, [...] are viable only if the people to be bound by them already share feelings of mutual trust and regard themselves as having a common destiny. [...] The distinctive problems of our world are not among the problems for which liberalism was devised». (Ivi, pp. 86- 87)⁹⁷

Un altro aspetto su cui mi pare che Larmore mantenga un velo di ambiguità riguarda la giustificazione teoretica del carattere originario e fondativo dell'eguale rispetto. In *Dare ragioni*, egli si limita a sostenere la validità universale del principio del rispetto dicendo che è giusto e corretto per tutti e che quindi le società dovrebbero essere liberali (DR, 128). Ma l'eguale rispetto, dal mio punto di vista, per il ruolo che riveste nella proposta filosofica di Larmore, potrebbe essere fondato su basi più solide. Eppure il filosofo non sembra rendersi conto di questa esigenza quando sostiene, in *Dare ragioni*,

⁹⁶ A. Ferrara, *The Democratic Horizon. Hyprpluralism and the Renewal of Political Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 2014, p. 88: «We live in societies [...] where massive immigration from all regions of the world, the intrinsic dynamism of civil society and the public sphere, and religious evolution have created the condition for which the term “hyperpluralism” is worth introducing. Religious and ethnic groups have come under public attention that resist integration into the mainstream of society». La famosa domanda che Rawls pone in apertura di *Political Liberalism*, dovrebbe essere quindi, secondo Ferrara, affrontata da un liberalismo al passo coi tempi e riformulata come segue: «How is it possible for there to exist over time a just and stable society of free and equal citizens, who remain profoundly divided by religious, philosophical and moral doctrines some of which are reasonable and susceptible of giving rise to an overlapping consensus, and some of which are only partially reasonable, display only an incomplete acceptance of the burdens of judgment and cannot be brought to endorse all of the constitutional essentials?» (Ivi, p. 91). Non mi pare che Larmore accetti la sfida universalistica né quella iperpluralistica delle nostre società: «The aim of political liberalism is not to rise above all controversy» (PLMG, p. 71).

⁹⁷ Cfr. M. Nussbaum, *Political Liberalism and Global Justice*, cit., p. 68: «Theories of global justice are still in their infancy, and one of the most urgent tasks for philosophy in the twenty-first century is to continue the development of such theories. One issue that must be confronted as we move forward is whether the normative concept known as ‘political liberalism’ as developed for the domestic case by Charles Larmore and John Rawls, and appropriated by me [...], is a good guide to thought about the global sphere. Larmore said nothing about this issue».

a proposito degli argomenti trattati prima di affrontare il tema politico (Ivi, p. 17), che questi non hanno alcuna diretta rilevanza politica, nonostante vi siano importanti punti di intersezione tra alcune delle cose dette e il liberalismo politico⁹⁸.

Io invece sono del parere che questi punti di intersezione andrebbero esplicitati maggiormente, soprattutto in un orizzonte morale come quello larmoriano che, come si è visto, il filosofo stesso definisce metafisico e platonico. Mi riferisco ai temi metafisici del platonismo delle ragioni e dell'autonomia della morale da cui emergono, infatti, posizioni che possono apparire poco compatibili con le concezioni della democrazia moderna. Ai fini del mio ragionamento ricorderò solamente che quella di Larmore è venuta configurandosi come una prospettiva filosofica realista, la quale ammette l'esistenza di una dimensione normativa, come terza dimensione ontologica del mondo, che non è il riflesso dell'autonomia degli individui, ma ne indirizza, al contrario, pensiero e azione. Questa dimensione normativa consiste in un ordine oggettivo delle ragioni (etica delle ragioni), anche morali, di cui non siamo gli autori. L'autonomia è concepita come impegno verso ragioni, la cui verità non è data da questa stessa autonomia e che, essendo oggettive, si presuppone siano valide per tutti.

Larmore pensa di conciliare il platonismo delle ragioni con un concetto storicizzato di ragione definendo come apparente la distinzione tra verità e accesso alla verità: la verità è storica, mentre la capacità di coglierla dipende dai nostri credo storicamente determinati e contingenti (AM, pp. 11-12). In questo quadro, la tradizione rappresenta una forma di addestramento, un mezzo per accedere a questa dimensione normativa: norme quali quelle del dialogo razionale e dell'eguale rispetto appartengono al pensiero morale occidentale da secoli, sono iscritte nel "noi morale che siamo" e in questo senso dirigono i cittadini a organizzare la vita comune sulla base del consenso. La coscienza democratica è intrisa di tradizioni morali e la libertà non è autonomia, ma suscettibilità nei confronti di ragioni che sono nel mondo⁹⁹.

⁹⁸ «L'intera verità di cui parlo è una cosa molto vasta, molto ambiziosa, e in quanto tale a volte controversa, e profondamente metafisica. Non mi sembra che gli argomenti che abbiamo affrontato nelle scorse lezioni avessero alcuna diretta rilevanza politica, sebbene ritenga che ci siano importanti punti di intersezione tra alcune delle cose che abbiamo detto e quello di cui parlerò qui riguardo alla politica in generale e al liberalismo politico in particolare» (DR, p. 99n), «Non penso che le mie convinzioni politiche presuppongano ciò di cui avrò parlato nelle lezioni precedenti» (Ivi, p. 24). Io sostengo invece che la relazione tra la metafisica larmoriana, con il suo carico sostantivo, e il liberalismo politico andrebbero maggiormente esplicitati.

⁹⁹ «This common life can no longer revolve around some definition of the human good. But it can [...] certainly and most importantly include a shared historical experience, centered on the memory of past conflicts, often bloody, and the hard-won realization that the substantive ideals that once defined their political existence should now [...] cease to have this authoritative function» (PLMG, p. 65).

Leggendo i testi non è chiaro, dal mio punto di vista, come la visione metafisica che Larmore difende e definisce “platonismo delle ragioni” (Ivi, pp. 47 sgg.), alla base del suo realismo morale, si possa estendere anche alla sfera politica. Il rispetto è un norma morale, esito di un processo storico, che sta alla base del liberalismo politico; il rispetto è anche un principio ontologico poiché la sua autorità non è posta da noi, ma è, al contrario, ciò che ci guida in ambito politico. Non è chiaro come alla base del liberalismo di Larmore questa ontologia morale e la giustificazione contestuale dell’eguale rispetto si rapportino¹⁰⁰.

Larmore fa spesso riferimento a una spiegazione contestuale dell’eguale rispetto e delle credenze morali fin da *Patterns of Moral Complexity*. Tale spiegazione viene ribadita anche negli scritti successivi attraverso due elementi: da una parte il richiamo a una epistemologia contestualistica¹⁰¹, dall’altra a una concezione evolutiva, di matrice humana, per cui, con un atto di immaginazione teoretica, possiamo pensare a un insieme di regole che viene istituito alla base della cooperazione sociale, inizialmente da coloro che traggono vantaggio da tale sistema, e che in un secondo momento, venendo investito da un riconoscimento normativo, assume un carattere morale, col superamento dell’idea di vantaggio reciproco (DR, p. 68)¹⁰².

Ciò che mi appare controverso non è tanto il passaggio dal piano cooperativo a quello normativo, quanto il salto al piano ontologico¹⁰³. Quali principi, oltre a quello

¹⁰⁰ D. Dyzenhaus, Critical Notice of Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, cit., p. 271: «It is not so obvious how one gets from his epistemological position to the doctrines of political liberalism. [...] The debate he opens up [...] might in fact expose the weaknesses rather than the strengths of political liberalism». Questa incongruenza è colta anche da S. M. Turner, Recensione a: Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, «Canadian Philosophical Review», v. 16, n. 5, 1996, pp. 357-359, p. 359: «Since Larmore believes that the existence of moral value is entirely dependent on human social life, it is equally clear, even in the face of his view that moral values are something real, that he is not Platonic moral realist».

¹⁰¹ «The proper object of justification is not belief but rather changes in belief» (AM, p. 4), «Our changing views about the proper principles of thought and action represent a learning process in which we come to see better how to determinate what to think and do, [...] by judging how to make the best sense of our experience in the light of what we already know» (Ivi, p. 6). Come sostiene J. W. Boettcher, Recensione a: Ch. Larmore, *The Autonomy of Morality*, cit., p. 165: «The “contextualist” epistemological position that emerges [...] has a characteristically pragmatist tenor. For Larmore, philosophical reflection responds to problems, prompted by doubts about the beliefs that orient thought and action. [...] Justification shows problematic beliefs to cohere with other established beliefs and it aims at the truth about the way things are. Larmore thus resists both skepticism and antirealist views that would collapse the distinction between truth and justification».

¹⁰² Per A. E. Galeotti, *Eguale rispetto*, cit., p. 62: «Un principio sorto dalla contingenza storica entro una data tradizione, può poi generalizzarsi e diventare universale sulla base della sua forza normativa. È ciò che è successo ai diritti umani».

¹⁰³ Cfr. C. Bagnoli, Recensione a: Ch. Larmore, *The Autonomy of Morality*, cit., p. 536: «Larmore’s account, the claim about the independence of morality is a crippling source of confusion, whose consequences are especially detrimental in ethics and politics», p. 537: «Larmore’s theory stands in need of further elaboration and defense. [...] He sounds at risk of ontological extravagance when he says that moral reasons belong to “a third ontological dimension of the world”. This strong claim is unnecessary to

dell'eguale rispetto per le persone, costituiscono quest'etica normativa chiamata platonismo delle ragioni? Si tratta di principi auto-evidenti¹⁰⁴? Come si spiega, in questo quadro concettuale, la non universalità e oggettività dei principi politici? Come possiamo accedere alla verità a partire dalle nostre forme di vita¹⁰⁵?

Larmore propone un concetto storicizzato di ragione che implica la possibilità di una conoscenza morale intesa come apprendimento della verità riguardo ciò che dobbiamo agli altri (DR, pp. 132 sgg.)¹⁰⁶, ma quando sostiene, sfiorando una deriva ontica, che le ragioni fanno parte di una terza dimensione ontologica del mondo non ulteriormente specificata, rende la sua teoria debole e teoreticamente ambigua. La questione è come le tradizioni morali siano diventate verità sovra-nazionali e quale posto occupino nel mondo, anche se Larmore parla di una un'ontologia "ammorbida", basata sulle contingenze storiche.

support the irreducible normativity of moral reasons and their relational and historical nature [...]. Kantians [...] have the obvious advantage of avoiding any talk of a mysterious dimension of reality», p. 539: «Until issues concerning the ontology and epistemology of reasons are further clarified and qualified, it seems premature to conclude that "if morality is a rationale enterprise there is no way around having to recognize that we take our moral bearings from an independent order of right and wrong"».

¹⁰⁴ In un colloquio del 2005, *Religione e sfera pubblica: fine della secolarizzazione? A colloquio con Martha Nussbaum, Charles Taylor, Charles Larmore*, a cura di Paolo Costa, «Annali di scienze religiose», 6, 2005, pp. 431 - 460, Larmore sembra avvicinare il rispetto a una legge naturale: «Concordo sull'importanza dell'idea di diritto naturale e sull'esistenza di principi morali assoluti che, a mio avviso, sono essenziali per comprendere le basi di una società libera e non richiedono premesse religiose [...] per essere accettati. Dopo tutto, l'idea di diritto naturale non è altro che l'idea dell'esistenza di principi basilari del ragionamento pratico e morale la cui verità può essere stabilita dalla ragione naturale senza l'ausilio di nient'altro. [...] A mio avviso ci sono motivi strettamente filosofici per credere che esista qualcosa come una conoscenza morale, cioè una conoscenza dei principi fondamentali che dovrebbero guidare la nostra condotta nei confronti degli altri e che sono universalmente vincolanti. Principi che, in questo senso, contano come «assoluti morali» (Ivi, p. 459). Effettivamente Larmore, quando afferma che non siamo noi la causa dell'autorità del rispetto, avvicina quel principio a una legge di natura. Pare quasi che l'eguale rispetto sia un diritto naturale, soggettivo, individuale, un *Right* non codificato dallo Stato, dunque differente dal diritto positivo, *the Law* e suo modello. Larmore può sembrare da questo punto di vista un giusnaturalista; tuttavia, la norma dell'eguale rispetto è sì una norma morale, ma è anche uno strumento politico per far fronte al disaccordo ragionevole, risponde a una problema peculiare del nostro tempo ed è quindi anche una norma storica. Credo, allora, che il rispetto non possa considerarsi pienamente un diritto di natura in quanto rimanda non solo al platonismo delle ragioni ma anche a un concetto storicizzato di ragione: quello di Larmore è sì un realismo morale, ma aperto alla contingenza e alla storia.

¹⁰⁵ C. Card, Recensione a Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, cit., p. 186: «Larmore's position seems paradoxical in that he acknowledges that beliefs to which we are already committed (our "form of life") may be false and also seems to hold that they are the best we have to which to appeal to justify changes in our beliefs. How, then, can we gain access to truth? [...] How do we recognize the validity of the reasons that are contained in the moral facts, as distinct from simply experiencing the authoritativeness of our ways of life? How do we evaluate our "forms of life"? What accounts for moral reform or revolution? The answer seems to be: *reflection*. That may be true, but it is a very abstract answer».

¹⁰⁶ «Some will dispute whether progress is a term that can properly be applied even to our moral thinking [...]. For moral progress in this sense presupposes that there can be such a thing as moral knowledge, and it has long been controversial whether our moral judgments really aim to knowledge and whether there is anything in the world about which they can rightly be said to be true or false. [...] Moral knowledge is both a possibility and a reality. It is, [...] the knowledge we possess of certain kinds of *reasons for action*» (AM, p. 31).

La storia ci ha posto di fronte al disaccordo ragionevole, la cui soluzione poggia su assunti morali che delineano le condizioni di base della giustizia (PLMG, p. 68) e che rappresentano il fondamento eteronomo della democrazia (DE, p. 53). Mentre i principi politici sono giustificati sulla base di un accordo ragionevole, il rispetto ha una validità più profonda perché è ciò che ci guida verso l'accordo ragionevole e il consenso¹⁰⁷.

L'ambiguità che rilevo sta nel fatto che non sembra chiaro, a proposito del rispetto, il rapporto tra la giustificazione contestuale e il ricorso a una ontologia morale. Quel principio sembra appartenere a questa realtà normativa e appare motivabile nei termini di principio morale fondamentale che legittima le istituzioni politiche, ma non sembra dotato di una assoluta universalità poiché non è riconosciuto da tutti.

Il filosofo cerca una terza via tra l'assolutismo e il relativismo della verità¹⁰⁸: il problema è quello di trovare un equilibrio tra il realismo della verità e delle norme e le loro molteplici formulazioni¹⁰⁹.

Larmore sostiene che ci sono fonti di principio che svolgono nelle nostre vite il ruolo di un orizzonte di scelta anziché diventare esse oggetto di scelta, ma la fondazione del rispetto all'interno di questo orizzonte resta ambigua e credo che Larmore abbia finito con l'ammetterlo. In un recente articolo, infatti, scrive:

What, then, is the source of the authority of the principle of respect for persons? What [...] is its justification? [...] I do not have an answer to this second question. But I caution that we should not suppose that there must be one. At some point, justification in this sense comes to an end and we must recognize that certain principles ultimately speak for themselves. (PLMG, p. 82)

L'eguale rispetto sembra avere una validità ontologica che lo rende indipendente dalla clausola a livello ideale ma, allo stesso tempo, sembra dipendere dalla clausola a

¹⁰⁷ Ch. Larmore, *Le «nous» moral que nous sommes*, cit., pp. 228-229: «Ce qui rend saillante cette forme de la différence, ce qui lui permet de prendre tout son essor dans nos sociétés modernes, c'est, je vie de le dire, l'acceptation du principe de l'égal respect. Si nos désaccords s'étendaient jusqu'à ce principe lui-même [...] il n'y aurait pas de lieu pour ce "droit à la différence" dont on entend si souvent parler. Je me dois pourtant de souligner que ce principe, tout comme la forme qu'il donne à l'association politique, ne représente pas une conviction que tout homme raisonnable, en tant que tel, se verra obligé d'accepter. Par là s'entrevoit, en fait, une troisième composante de l'identité morale qu'il nous faut assumer en tant que citoyens d'une démocratie libérale. La notion de respect doit avoir pour nous le statut d'une norme qui s'impose à nous de l'extérieur, qui délimite à l'avance - indépendamment de notre volonté d'être rationnel, indépendamment de notre volonté collective - les contours de la vie démocratique. C'est par l'examen de cet élément "hétéronome" de notre identité morale que je vais conclure».

¹⁰⁸ «Truth itself is timeless [...]. Our thinking, by contrast, takes place necessarily in time, and has no other resources than those that the past and our own imagination happen to provide us. [...] Reasoning from where we find ourselves means reasoning about the way things really are» (AM, p. 32); «Reason [...] is the faculty by which we organize our conceptually articulated experience under principles» (Ivi, p. 40).

¹⁰⁹ Questa difficoltà è evidenziata da U. Perone, Premessa a *Dare ragioni*, cit., pp. 9-15, in particolare pp. 12-13.

livello pratico-procedurale per poter essere pensato come universale e uguale. Inoltre, se da una parte stabilisce il fondamento teorico di una convivenza che vuole essere pacifica e inclusiva, dall'altra, con la clausola, determina anche i limiti pratici di questa convivenza, nei termini soprattutto dell'atteggiamento pratico da avere nei confronti di chi non rispetta la clausola.

L'eguale rispetto ha il fine di garantire il diritto alla differenza e in ciò risiede, dal mio punto di vista, uno degli elementi più interessanti del liberalismo larmoriano, ma la difficoltà della sua giustificazione e realizzazione sembra anche far emergere una delusione democratica nell'ultimo Larmore¹¹⁰.

Sostengo che la fondazione del rispetto all'interno del realismo morale del filosofo sia ambigua¹¹¹ e che questo lo abbia portato a ridimensionare le aspettative del liberalismo politico¹¹²: se l'eguale rispetto non rientra pienamente nella teoria, la quale è

¹¹⁰ Questo limite giustificativo, che emergeva già nell'opera del 1987 («Tutte le giustificazioni rimangono contestuali, poiché questi impegni morali fondamentali non ammettono, a mio parere, alcuna giustificazione. [...] Essi stabiliscono i limiti dell'intelligibilità morale», PMC, p. 166) potrebbe sollecitare, a mio avviso, un'indagine sulle tensioni utopiche dell'eguale rispetto, come sosterrò nel prossimo paragrafo.

¹¹¹ Come M. Nussbaum (*Rawls's Political Liberalism. A Reassessment*, cit., p. 3) nota correttamente: «Politics has to prescind from divisive metaphysical or religious claims, if respect has to be preserved. And that shows us why the political doctrine must be both partial, not covering all of human life, and freestanding, justifying itself not through divisive metaphysical or religious ideas but through ideas implicit in the public political culture. In this way, the core value of respect leads directly to the hallmark of *Political Liberalism*, as distinct from *A Theory of Justice*: the claim that the political doctrine is "political not metaphysical"». Mi pare che il liberalismo politico di Larmore sia ambiguo da questo punto di vista perché l'eguale rispetto, pur essendo condiviso nella cultura politica pubblica, emerge anche da un sostrato metafisico controverso.

¹¹² A. E. Galeotti, *La politica del rispetto*, cit., pp. 70-71: «Quello che Larmore non fa è spiegarci in che senso fondare il liberalismo su questo principio [dell'eguale rispetto] è preferibile rispetto al fondarlo su una concezione individualistica, per esempio. In realtà, dà una spiegazione che però io ritengo inadeguata [...]. Il suo argomento conferma la proposta rawlsiana di applicare il principio di tolleranza alla filosofia che giustifica, sia in Rawls che in Larmore, la tesi della discontinuità fra concezioni comprensive [...] e concezioni politiche, per favorire una maggiore apertura e inclusività del liberalismo politico [...]. Tuttavia, l'edificio politico non si regge solo su procedure moralmente neutre: questo è proprio lo specifico contributo di Larmore. Ha bisogno, per stare in piedi e avere senso, di un principio morale, quello del rispetto per le persone, che però non rimanda necessariamente a un'etica comprensiva. Ma allora da dove viene? È un principio universale? [...]. In sintesi, la posizione di Larmore si presenta nei termini seguenti: 1) il principio del rispetto delle persone è fondamentale per i liberali e i democratici; 2) essi sostengono la validità universale di tale principio, anche se non sono in grado di darne una giustificazione universale; 3) non tutti infatti colgono le ragioni di questo principio, ma solo coloro che appartengono alla tradizione e all'esperienza del liberalismo. In questo modo, la posizione di Larmore rispetto a Rawls sta nella rivendicazione di un principio morale, ancorché non dipendente da un'etica comprensiva, alla base del liberalismo che ne modifica il carattere "meramente" politico. Tuttavia, poi, questo fondamentale principio morale non è in grado di esibire ragioni per essere assunto al di fuori di coloro che già lo assumono. Quindi, la critica mossa a Rawls di non riuscire a sostenere nella sua costruzione le ragioni della scelta discontinuista per un ordine puramente politico al di là del desiderio pragmatico di pacificazione si può trasferire anche nella rivisitazione di Larmore». Galeotti sembra mettere in discussione il carattere politico del liberalismo larmoriano; non ritengo questa deduzione condivisibile: quello di Larmore è un liberalismo politico antiperfezionistico, ma, suo malgrado, in parte comprensivo. Per un quadro sulle varietà del liberalismo una classificazione di Larmore, insieme a Rawls,

una teoria metafisica e platonica, allora sta fuori dalla teoria stessa, in tal caso però l'adesione al rispetto si configurerebbe come un caso fortuito.

La sfida per le democrazie moderne continua a essere quella di trovare dei criteri moralmente accettabili e politicamente praticabili per far fronte alle molteplici e conflittuali richieste avanzate da tutte le parti sociali e culturali e in questa sfida il rispetto, nel garantire il diritto alla differenza, insieme all'altruismo, implicito nella concezione larmoriana della morale, dovrebbero giocare un ruolo importante. Nel dibattito su tali questioni Larmore inserisce il platonismo delle ragioni e l'autonomia della morale come basi etiche eteronome del liberalismo politico, nella consapevolezza, tuttavia, che la filosofia non potrà mai trovare pace, perché ogni risposta a un problema porterà sempre con sé nuovi interrogativi: per tale ragione, anche la proposta metafisica di Larmore, come egli stesso riconosce, non può che lasciare diversi problemi aperti (AM, p. 48, p. 66).

È per questo che la prospettiva morale realista si presenta, per così dire, "ammorbidita" (DE, p. 60) da quell'adagio metodologico, a cui Larmore si è spesso richiamato, e che caratterizza il suo modo di praticare la verità: la legge di conservazione dell'imbarazzo¹¹³, per cui bisogna ammettere che «anche le migliori soluzioni filosofiche sono esposte al dubbio a partire da qualche altra prospettiva» (DR, p. 18). La proposta *liberal* del filosofo si inserisce quindi in un dibattito aperto, suscettibile di ulteriori approfondimenti e sviluppi. Si tratterà di vedere se Larmore vorrà affrontare questa sfida ancora dalla prospettiva di una metafisica delle ragioni¹¹⁴.

nella categoria del *political antiperfectionism* o *political liberalism* si veda J. Quong, *Liberalism without Perfectionism*, cit., pp. 17-21.

¹¹³ «Philosophy is subject to a law we might call "*the conservation of trouble*". To a certain extent, the situation is not different in the various sciences [...]. It is a general truth that the more we learn, the more we see that we have yet to figure out. In philosophy, however, the conservation of trouble takes on a more complex and daunting form, because of the nature of the problems at issue. Philosophical problems are typically fundamental in character, their implications ramifying through different areas of our experience [...]. Notoriously, philosophy achieves few settled results. Everything stands open to question from some, not implausible, point of view. Reflection seems fated never to be at rest. No argument or vision succeeds in one regard without falling short in another» (AM, p. 48), «Nothing I say there should be understood as denying that this theory, like every philosophical position, remains beset by difficulties» (Ivi, p. 66).

¹¹⁴ Reanut scrive: «Un realismo di tipo platonico corrisponde certo a una posizione possibile, ma faccio una grande fatica a vedere come possa essere compatibile con ciò che fa di noi dei Moderni, cioè con l'esperienza irriducibilmente tragica di un modo privo di per sé di ragione» (DE, p. 25); Larmore gli risponde che: «"La modernità" non è un argomento. Alain mi sembra talvolta suggerire che "noi Moderni" dobbiamo tenere a distanza ogni speculazione metafisica per restare fedeli a noi stessi. Si dà il caso, però, che la modernità non sia tutta uguale. Al contrario, è attraversata da conflitti interni. Proprio mentre i tempi moderni si sono (a buon diritto) vantati di quel considerevole progresso morale che è l'edificazione delle democrazie liberali, essi hanno anche originato [...] delle forme di pensiero molto diffuse che negano alle proposizioni morali la capacità di essere vere o false. Il naturalismo riconosce come verità solo quella scoperta dalle scienze naturali, e il soggettivismo gli è complementare nel ridurre ogni giudizio morale a espressione di preferenze di colui che lo emette. La nozione di progresso morale

2.4. Eguale rispetto per le persone, tensioni utopiche e prospettiva rawlsiana della *realistic utopia*: una proposta interpretativa

2.4.1. Eguale rispetto e utopia

L'eguale rispetto per le persone costituisce sicuramente un concetto chiave del nostro patrimonio politico e morale e può essere, almeno intuitivamente e formalmente, riconosciuto come un assoluto normativo centrale nelle liberal-democrazie, anche se di fatto irrealizzato o realizzato solo in parte¹¹⁵. Il fatto che Larmore riservi a tale norma un ruolo centrale nella giustificazione dei regimi democratici e che cerchi di chiarire, sulla base di quel principio, i presupposti etici del liberalismo, costituisce senz'altro un importante contributo alla teorizzazione del liberalismo politico nel dibattito post-rawlsiano.

Ho tuttavia mostrato come la fondazione del principio del rispetto in Larmore presenti dei nodi aporetici: non è chiaro, infatti, come la metafisica, presupposta dal filosofo, illumini le basi dell'ordinamento politico.

Nella prima fase della sua speculazione Larmore giustifica il rispetto su base empirica, in relazione all'abilità degli individui di costruirsi coerentemente delle credenze (autonomamente o meno), all'interno della propria prospettiva, e di pensare e

non ha senso se non esiste verità in morale. Per trovare un'uscita da questa contraddizione, ci si deve rendere conto che la natura della nostra modernità non è ancora definita. Che la metafisica debba giocare un ruolo è di conseguenza una questione ancora aperta» (Ivi, p. 61). Su questo tema si veda R. Gatti, *Filosofia politica*, cit., pp. 14-15: «La filosofia (anche quella politica) è l'esercizio del pensare posto in atto da un essere finito, limitato, collocato nel tempo, che però tende per sua natura a interrogarsi su una verità [...] che si pone al di là di tali determinazioni. [...] Una questione fondamentale [...]. Consiste nel chiedersi se dimensione ermeneutica e dimensione normativa esauriscano lo statuto della filosofia politica o se la loro connessione non esiga il riferimento a un piano ulteriore, cioè quello metafisico [...] senza il riferimento al quale sia la componente ermeneutica sia quella normativa rimarrebbero prive della loro base di giustificazione ultima dal punto di vista teoretico». Una maggiore connessione tra etica, politica e metafisica per una completa indagine filosofica sulla cultura liberale, è auspicata anche da S. Maffettone, *I fondamenti del liberalismo*, cit., pp. 232 sgg.; Maffettone propone «una versione metafisica, intesa come versione profonda di una cultura condivisa, che sia coerente con la posizione del liberalismo critico» (Ivi, p. 233) a partire dall'analisi degli impegni ontologici più profondi che abbiamo. Poiché è l'orizzonte culturale in cui ci siamo formati a determinare i nostri impegni morali, Maffettone parla di una metafisica pubblica: «La metafisica pubblica concerne l'indagine sui principi primi che mettono insieme le nostre credenze sul mondo con quelle degli altri, e sui principi primi che governano i nostri atteggiamenti reciproci e i comportamenti pratici nell'ambito di un concetto di esperienza intersoggettivamente inteso» (Ivi, p. 241); «L'esigenza concerne la necessità di un recupero della stessa metafisica per ragioni etiche e politiche. [...] Lasciare la metafisica nelle mani dei fondamentalisti appare un errore pratico [...], i grandi problemi etici sono anche problemi metafisici» (Ivi, p. 248).

¹¹⁵ A. Ferrara, *Il soggetto della democrazia e l'idea di "eguale rispetto"*, «Iride», v. 11, n. 25, 1998, pp. 523-535, p. 534: «Non esiste concezione liberale della giustizia, dal liberalismo di impronta repubblicana di Michelman a quello di impronta libertaria di Nozick, passando per le versioni rawlsiana, dworkiniana e ackermaniana, che non vi faccia in qualche modo appello o che non lo presupponga, né esiste concezione moderna della morale, sia essa deontologica o consequenzialistica [...], che in qualche modo non contenga un qualche riferimento a esso»; S. Veca, *Prefazione* a, I. Carter, A. E. Galeotti, V. Ottonelli, (a cura di), *Eguale rispetto*, cit., p. VII: «L'idea di eguale rispetto è da alcuni decenni al centro del discorso delle teorie normative della politica o delle teorie della giustizia e, in particolare, coincide con uno degli assunti normativi centrali della teoria liberale e democratica».

agire sulla base di ragioni (PMC, pp. 80-81), abilità che giustifica il dovere di trattarli sempre anche come fini e mai semplicemente come mezzi dell'altrui volontà.

Nella seconda fase riflessiva, invece, il filosofo lega il rispetto a un'ontologia morale, che, dal mio punto di vista, se fonda l'universalità e oggettività di quella norma, la rende anche assimilabile a una dottrina comprensiva e dunque controversa. Anche il contestualismo epistemologico, che accompagna il platonismo delle ragioni, rendendolo per così dire "ammorbido", non mi pare metta l'eguale rispetto al riparo dal poter essere considerato una dottrina comprensiva, soprattutto da parte di coloro che non condividono una cultura liberale¹¹⁶. Il liberalismo larmoriano, di conseguenza, risulta a mio avviso indebolito, sia per il suo essere dipendente da una base metafisica (platonismo delle ragioni e autonomia della morale) sia per la sua giustificazione postmetafisica (contestualismo epistemologico), con cui Larmore giustifica la possibilità di non giustificare gli assoluti morali quali il rispetto. Data dunque la "rinuncia", da parte del filosofo, di spiegare l'origine dell'autorità del rispetto (PLMG, p. 82) e l'inadeguatezza della sua giustificazione su base metafisica, ritengo possa essere teoreticamente utile interrogarsi sulla possibilità di un'alternativa fondazione del rispetto su base empirica e sulle possibili tensioni utopiche intrinseche a quel principio.

Il rispetto appare come un concetto opaco, di cui non sempre si riesce a cogliere adeguatamente il significato, sia per il suo essere costantemente disatteso nella pratica, sia per una certa controversia teorica che investe il problema della sua definizione, giustificazione e fondazione, tanto che sembra più un assunto implicito della teoria liberaldemocratica, che non un suo elemento strutturale adeguatamente esplicitato.

Mi pare che, oggi, l'eguale rispetto sembri incarnare il linguaggio paradossale dell'utopia, essendo animato da una contraddizione interna per cui la sua pretesa universale si scontra con una difficoltà di attuazione altrettanto universale. Alla certezza intuitiva, con cui viene riconosciuto come valore indiscusso dell'umanità, infatti, fa da contrappunto l'incertezza teoretica della sua giustificazione e pratica della sua realizzabilità: da sempre, all'uguaglianza di status di cittadinanza si accompagna una

¹¹⁶ Sulla necessità di fondare il liberalismo su una determinata epistemologia morale si veda G. Gaus, *Justificatory Liberalism. An Essay on Epistemology and Political Theory*, Oxford University Press, Oxford 1996, p. 4: «John Rawls [...] maintains that "reasonable justification" is a "practical" and not an "epistemological" problem. For Rawls, "moral epistemologies" are "comprehensive" doctrines, which are open to rational dispute [...]. Thus Rawls seeks to avoid any complex epistemological claims, relying instead on commonsense notions about reasonableness and disagreement. The problem, as Rawls and others see it, is to avoid contentious epistemological issues and focus on the practical political task of securing agreement. [...] I believe this to be a fundamental error. If public justification is the core of liberalism (as I believe it is), and because there is no such thing as an uncontroversial theory of justification, an adequately articulated liberalism must clarify and defend its conception of justified beliefs - its epistemology».

distribuzione ineguale di poteri, risorse e dotazioni, tanto che quella fondata sull'eguale rispetto sembra essere una «comunità illusoria»¹¹⁷.

Se alla base delle moderne democrazie vi è quel principio, rispetto a cui, da un punto di vista fattuale, la storia si presenta come un registro della sua costante difficile realizzazione e, da un punto di vista teoretico, il dibattito sulla sua fondazione e giustificazione, tuttora in corso, ne evidenzia le tensioni interne; allora, credo, possa essere plausibile interrogarsi sui possibili elementi utopici dell'eguale rispetto, a partire dal riferimento all'etimologia nota di utopia come “luogo ottimo inesistente”.

Il principio dell'eguale rispetto è condizione necessaria al migliore dei mondi pensabili ma, allo stesso tempo, è in contraddizione con la realtà presente e appare come l'ottimo irraggiungibile. Vi sono, dunque, dei limiti teoretici e pratici che concorrono all'inattuabilità di tale principio, che aprono la strada a ripensare il concetto di eguale rispetto attraverso la categoria dell'utopia?

Con l'intento di delineare una pista euristica piuttosto che dare risposte esaustive, sostengo, a partire dalle riflessioni di alcuni studiosi contemporanei¹¹⁸ e in via del tutto provvisoria, che vi sono delle tensioni utopiche nel principio dell'eguale rispetto per le persone e che l'analisi del rispetto eguale, nelle sue tensioni utopiche, possa avere una funzione che non sia solo quella negativa di evidenziarne la diffusa irrealizzazione, ma soprattutto quella di indicare una via per collegare teoria ideale e non ideale, passato e futuro, secondo la prospettiva della *realistic utopia* di John Rawls.

Utilizzando una congettura di Salvatore Veca¹¹⁹, secondo cui di fronte a questioni particolarmente complesse, come io vedo quella dell'eguale rispetto¹²⁰, dovremmo

¹¹⁷ S. Veca, *Non c'è alternativa. Falso!*, Laterza, Roma-Bari 2014, p. 4. Si veda su questo anche R. Gatti, *Filosofia politica*, cit., p. 341: «Quella che, già all'origine del liberalismo moderno [...] era stata criticata come la falsa universalità dei diritti del cittadino - falsa perché appunto meramente o prevalentemente formale -, oggi si presenta con il volto di un'universalismo fittizio. Mentre vengono esaltate le virtù della globalizzazione come espansione di civiltà, i dati di fatto ci mettono invece sotto gli occhi con sempre maggiore drammaticità enormi disuguaglianze a livello planetario».

¹¹⁸ Per questa proposta interpretativa mi confronto con i contributi raccolti in I. Carter, A. E. Galeotti, V. Ottonelli, (a cura di), *Eguale rispetto*, cit., d'ora in avanti citato con al sigla ER seguita dal riferimento alla pagina. In particolare terrò conto dei seguenti lavori: S. Darwall, *Due tipi di rispetto come riconoscimento per le persone*; A. E. Galeotti, *Rispetto come riconoscimento. Alcune riflessioni politiche*; I. Carter, *Il rispetto e le basi dell'eguaglianza*; C. Bagnoli, *Rispetto, reciprocità ed eguaglianza democratica*; V. Ottonelli, *Eguale rispetto e democrazia*; Peter Jones, *Tolleranza internazionale ed eguale rispetto*.

¹¹⁹ S. Veca, *Un'idea di laicità*, Bologna, il Mulino 2013, p. 62: «È bene confessare che, di fronte alla difficoltà della questione, sembra intellettualmente doveroso riconoscere che lo spazio di possibilità e di alternativa è [...] ristretto [...]. A volte, si tratta di uno spazio veramente ristretto. Tuttavia, è entro lo spazio che il mondo ci concede che noi abbiamo il dovere di pensare alternative e possibilità [...]. La mia congettura [...] è la seguente. Non dovremmo abbandonare la naturale tendenza a pensare e ragionare sulla distanza e sulla non commensurabilità fra corpi di credenze (religiose, etiche, culturali, ideologiche), come se fossimo di fronte a blocchi fissi e, per così dire, congelati o irrigiditi ostilmente o

provare a ragionare in termini di processo, sostengo che l'eguale rispetto si possa giustificare e pensare nei termini di un'utopia realistica *à la Rawls*. È sempre Veca che ci invita a esplorare possibilità alternative attraverso esercizi di immaginazione politica e morale che tengano conto sia del senso della realtà, sia del senso della possibilità¹²¹. È questo invito che vorrei raccogliere.

L'eguale rispetto si fonda sulla pari dignità dei cittadini della *polis*¹²² ma, come cercherò di mostrare, presenta delle tensioni utopiche che possono permettere di leggerlo attraverso la categoria della *realistic utopia* di Rawls. Ritengo che questa lettura sia coerente con l'idea di progresso morale¹²³ di Larmore e più fedele a un liberalismo politico che, nel cercare di essere il meno controverso possibile, non dovrebbe fondarsi su visioni ontologiche del mondo. Larmore vuole correttamente mostrare come le basi morali del liberalismo siano state per lo più assunte

sospettosamente nel tempo. Dovremo piuttosto pensare, ancora una volta, in termini di *processo* quando ci appare a prima vista un dato, inesorabile e ostinato e, soprattutto, definito e fissato irrevocabilmente in certi modi, una volta per sempre», p. 63: «Sullo sfondo di istituzioni e di norme modellate dal paradigma della libertà democratica, possiamo pensare a esiti di processi di interazione e di confronto e, a volte, di mutuo apprendimento, in cui i confini del “noi” si allargano e includono “altri”». Credo che questo discorso che Veca propone in relazione alla laicità possa essere esteso all'eguale rispetto.

¹²⁰ Ritengo che l'eguale rispetto possa essere considerato un “concetto essenzialmente contestato”, e che a esso si possa applicare l'analisi di W. B. Gallie, *Essentially Contested Concept*, «Proceeding of the Aristotelian Society», v. 56, n. 1, 1955-1956, pp. 167-198. Mi pare, infatti, che l'eguale rispetto abbia le sette caratteristiche che Gallie riconosce a un concetto affinché possa dirsi essenzialmente contestato: 1) l'eguale rispetto ha un carattere valutativo e una dimensione normativa, 2) è un concetto complesso di cui si può dare più di una definizione, 3) tali definizioni non sono gerarchizzabili, 4) è un concetto aperto, che conosce gradi, si può implementare e cambia a seconda dei contesti, 5) ha carattere critico e può essere usato per criticare o difendere altre posizioni, 6) ha una lunga tradizione, 7) la sua comprensione e chiarificazione è aiutata dal dibattito democratico.

¹²¹ S. Veca, *Non c'è alternativa*, cit., p. XI: «L'esplorazione di possibilità alternative ha luogo in uno spazio i cui confini sono vincolati dal postulato del senso di realtà. Per questo, abbiamo bisogno di esercizi di immaginazione politica e morale, che chiamino in causa istituzioni, pratiche sociali, scelte collettive, prendendo sul serio, al tempo stesso, il senso di *realtà* e il senso di *possibilità*»; sulla stessa linea Th. Nagel, *Equality and Impartiality*, Oxford University Press, Oxford 1991; tr. it. *I paradossi dell'uguaglianza*, Il Saggiatore, Milano 1993, p. 15, scrive: «Si dovrebbe pensare alla teoria politica come a un'impresa avente come fine la scoperta: la scoperta di quelle possibilità umane il cui compimento è incoraggiato e assecondato dalla scoperta stessa. Certamente è così che l'hanno intesa quasi tutti i suoi esponenti tradizionali. Essi si sono considerati impegnati a immaginare il futuro morale dell'umanità e hanno sperato di contribuire alla sua realizzazione. Ma questo approccio porta inevitabilmente con sé il rischio dell'utopia, che è probabilmente un aspetto importante della nostra disciplina. Una teoria è utopistica in senso peggiore se descrive una forma di vita collettiva che gli umani [...] non sono in grado di condurre, e non possono imparare a condurre, mediante un qualsiasi processo percorribile di maturazione sociale e mentale».

¹²² S. Veca, *Non c'è alternativa*, cit., p. 6.

¹²³ «Se esaminiamo le concezioni dominanti della natura e del metodo scientifico, dei diritti individuali e del pieno sviluppo della persona, emergono schemi di progresso scientifico e morale. [...] Pur con tutte le sue imperfezioni, il sorgere della democrazia liberale, ha rappresentato una svolta verso il meglio, se commisurata alla convinzione che la vita politica, in particolare quando è in gioco la coercizione, deve rispettare l'eguale dignità di tutti i suoi partecipanti» (DR, p. 132), «Certo possiamo credere che la nostra concezione attuale della ragione sia migliore delle precedenti [...]. Però dobbiamo ammettere che sarebbero stati possibili sviluppi diversi, e che anche la nostra concezione attuale potrà un giorno essere rivista» (DR, p. 134).

implicitamente piuttosto che indagate e teoreticamente esplicitate, ma si rifugia in una prospettiva metafisica ambigua.

La sua preoccupazione è quella di fondare e giustificare il liberalismo politico su basi morali. Per quanto si tratti di un obiettivo apprezzabile, tale priorità lascia in sospeso questioni ugualmente importanti: Larmore ad esempio non approfondisce l'idea di uguaglianza¹²⁴, non risponde cioè alla nota domanda “eguaglianza di che cosa?”¹²⁵ relativamente al rispetto, né si chiede se veramente sia possibile un rispetto eguale.

Sono del parere che il tentativo di rispondere a tali quesiti possa far emergere delle tensioni utopiche nell'idea dell'eguale rispetto e condurre alla possibilità di pensarlo come a un'idea regolativa o, per dirla con Veca, in termini di processo¹²⁶. Vorrei quindi indagarne le tensioni utopiche non per indebolire quel principio ma, al contrario, per creare un ponte tra teoria ideale e non ideale e rafforzarlo, a partire da assunti il meno controversi possibile¹²⁷.

Le domande-guida, in questa certamente parziale indagine, sono dunque le seguenti: vi sono elementi utopici nel principio dell'eguale rispetto per le persone? In caso di risposta affermativa, a quale tipo di utopia, rispetto alle formulazioni offerteci dalla letteratura, dovremmo fare riferimento? Possono, le nostre democrazie, fondarsi e giustificarsi sulla base di un principio che ha tratti utopici nel suo nucleo teoretico? Possono le componenti utopiche del rispetto essere utilizzate per rafforzare tale principio?

2.4.2. Una riflessione sulle analisi di Galeotti e Darwall

Vorrei iniziare il mio ragionamento con una citazione di Anna Elisabetta Galeotti secondo cui «l'eguaglianza di rispetto rappresenta il principio fondante dell'etica liberale e democratica. I sistemi democratici dove non viene garantito a tutti rispetto

¹²⁴ Th. Nagel, *I paradossi dell'uguaglianza*, cit., p. 11, considera quello sull'uguaglianza il problema centrale della teoria politica.

¹²⁵ Su questo tema si veda A. Sen, *Inequality Reexamined*, Clarendon Press, Oxford 1992; tr. it. *La diseguaglianza. Un riesame critico*, il Mulino, Bologna 2000.

¹²⁶ Ivi, p. 11: «Questo saggio si occupa di quello che io considero il problema centrale della teoria politica [l'eguaglianza]. Ma, anziché proporre una soluzione, cercherà di spiegare in che cosa esso consista e perché sia così difficile da risolvere. Questo, tuttavia, non deve dar luogo a considerazioni pessimistiche perché il riconoscimento di un ostacolo serio rappresenta sempre una condizione necessaria di progresso e, secondo me, c'è motivo di sperare che in futuro possano prender forma istituzioni politiche e sociali capaci di portare avanti il nostro altalenante progresso verso l'uguaglianza morale, senza ignorare certe dure realtà della natura umana».

¹²⁷ Ivi, p. 15: «Se è importante evitare di cadere nell'utopia, non è meno importante sottrarsi al pericolo di quel piatto realismo che ne rappresenta la diametrica opposizione».

eguale sono in realtà difettosi [...]. Pertanto l'eguaglianza di rispetto è un valore politico, oltre che morale»¹²⁸.

Galeotti sostiene la distinzione tra rispetto e diritti: l'eguale rispetto è un'idea più profonda di quella dei diritti e ne costituisce una sorta di prerequisito. A differenza dei diritti, il rispetto non può essere garantito giuridicamente, ma può essere riconosciuto solamente attraverso un atto individualizzante di riconoscimento in seconda persona. Anche se spesso l'eguale rispetto viene garantito tramite il riconoscimento dei diritti, «essere titolari di diritti è una condizione necessaria ma non sufficiente per essere rispettati»¹²⁹.

La dialettica diritti/doveri non sembra soddisfare quindi le nostre aspettative circa l'essere rispettati: possiamo rendercene conto chiedendoci se saremmo soddisfatti dall'essere rispettati per dovere oppure in virtù della relazione speciale che abbiamo con qualcuno (nella fattispecie con chi ci rispetta). Non saremmo soddisfatti poiché nessuna delle due opzioni considera il rispetto come una richiesta universale, avanzata in virtù della nostra comune umanità (ER, pp. 30 sgg.). Qui emerge un problema relativo alla teorizzazione del rispetto: da una parte l'eguale rispetto implica una richiesta universale come esseri umani, dall'altra la richiesta di rispetto è particolare, poiché è “mia” e “tua”, come persone in carne e ossa. Secondo Galeotti, «il rispetto è una richiesta reciproca in seconda persona di un atto individualizzante di riconoscimento di te da parte mia, e viceversa, come mio eguale. Dal riconoscimento di questa eguaglianza, si arriva alla partnership morale e al valore universale dell'umanità» (Ivi, p. 29).

A partire da questa analisi, Galeotti lega l'eguale rispetto al nostro bisogno fondamentale di riconoscimento che non può essere soddisfatto dallo schema diritti/doveri: è infatti possibile che la mancanza di rispetto, come offesa alla dignità, si

¹²⁸ «L'eguaglianza di rispetto rappresenta il principio fondante dell'etica liberale e democratica. I sistemi democratici dove non viene garantito a tutti rispetto eguale sono in realtà difettosi: l'eguaglianza nei diritti e nella partecipazione politica non dovrebbe essere disgiunta dall'idea che a tutti i cittadini siano attribuiti eguale considerazione e rispetto [...]. Pertanto l'eguaglianza di rispetto è un valore politico, oltre che morale» (ER, p. 24); A. E. Galeotti, *La politica del rispetto*, cit., p. 23: «Il rispetto, essendo eguale per ciascuno, fa evidentemente riferimento a una qualche dimensione comune che comanda rispetto. [...] Che cosa caratterizzi la nostra comune umanità da rispettare è complicato visto il nostro essere individui, portatori di differenze, capacità e funzionamenti diversi che ammettono gradazioni. Il tentativo di chiarire questa domanda [...] pare riportarci al problema della giustificazione del rispetto come valore». Galeotti propone un argomento *a contrario* per giustificare l'eguale rispetto, mostra cioè come esso sia la *conditio sine qua non* della democrazia: «Il principio morale dell'ER [eguale rispetto] qui non sarà dotato di una giustificazione morale che si pretende universalmente irresistibile. Piuttosto, la sua universalità pratica verrà mostrata, per così dire, ostensivamente, come costituente normativo trasversale di gran parte delle odierne rivendicazioni politiche di giustizia dentro e fuori i confini degli Stati democratici» (Ivi, p. 16).

¹²⁹ Ivi, p. 26. Il rispetto ha inoltre natura indiretta e quindi può essere attribuito solamente tramite qualcos'altro che sta per il rispetto stesso (ER, p. 25), cioè attraverso l'atteggiamento di rispetto (Ivi, p. 49).

accompagni al riconoscimento di diritti specifici (Galeotti riporta l'esempio di infermieri bruschi, impiegati scortesi). Si può quindi concedere il diritto, pur non riconoscendo la parità dei partner e quindi il rispetto (Ivi, p. 31).

Tenendo conto dell'irriducibilità di diritti ed eguale rispetto allora, se il rispetto eguale non può essere imposto, come garantirlo? Per Galeotti non c'è altra cura per questa forma di torto che non sia l'apprendimento morale ed emotivo.

Pur condividendo questa prospettiva educativa, sarebbe comunque ragionevole dubitare della sua fattibilità, soprattutto in un momento di bancarotta valoriale come il nostro, in cui l'educazione dei cittadini si configura come una delle maggiori promesse mancate delle democrazie e il realismo politico dominante ha avuto un generale effetto anestetizzante nei confronti della mancanza di eguale rispetto. In questa difficoltà di porre in essere l'eguale rispetto in seconda persona, sia a livello individuale sia collettivo, rintraccio un primo elemento utopico di questo principio¹³⁰.

È nota la classica distinzione teorizzata da Stephen Darwall, uno dei maggiori teorici del rispetto, tra il rispetto come riconoscimento (*recognition respect*), attribuito alle persone in quanto tali, al di là di ciò che nella contingenza sono, e il rispetto come stima (*appraisal respect*), legato invece alla condotta individuale¹³¹. Mentre il rispetto come riconoscimento è un'attribuzione a priori, il rispetto come stima è invece a posteriori. Sembra quindi che l'idea di rispetto implichi una doppia intuizione morale: da una parte esso è concepito come incondizionato relativamente all'individuo, e dunque eguale per tutti, dall'altra sembra poter essere sospeso in situazioni eccezionali (Ivi, pp. XVI, 28).

Come per Galeotti, anche per Darwall il rispetto, che è dovuto alle persone in quanto libere, razionali e dotate di pari dignità¹³², «ha un aspetto irriducibilmente in seconda

¹³⁰ Th. Nagel, *I paradossi dell'uguaglianza*, cit., pp. 83-84: «Possiamo avvicinarci a essa [posizione egualitarista] attraverso le istituzioni politiche, ma resta una distanza che non potrà essere superata se non in virtù di una trasformazione dell'umanità, che, al momento, sembra utopistica».

¹³¹ S. Darwall, *Two Kinds of Respect*, cit., p. 38: «Persons can be the object of recognition respect. Indeed, it is just this sort of respect which is said to be owed to all persons. To say that persons as such are entitled to respect is to say that they are entitled to have other persons take seriously and weigh appropriately the fact that they are persons in deliberating about what to do. [...] What our moral obligations or duties to other persons consist in», pp. 38-39: «There is another attitude which differs importantly from recognition respect [...]. Such respect [...] consists in an attitude of positive appraisal of that person either as a person or as engaged in some particular pursuit. Accordingly the appropriate ground for such respect is that the person has manifested characteristics which make him deserving of such positive appraisal [...]. Because this sort of respect consists in a positive appraisal of a person, or his qualities, I shall call it *appraisal respect*».

¹³² S. Darwall, *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2006, in particolare p. 65.

persona» (Ivi, p. 4) e si realizza nel ragionamento pratico privato quando «rispettiamo pienamente le persone mettendoci in relazione con loro in seconda persona» (*Ibidem*)¹³³.

Il rispetto-riconoscimento, nel riconoscere una dignità alle persone, non implica il valutarle, ma ci impone di regolare, a priori, le nostre azioni nei loro confronti. Tuttavia, Darwall sostiene anche che l'idea di obbligo morale è correlata a quella di responsabilità morale che «in quanto partner abbiamo titolo a richiedere agli altri e a noi stessi» (Ivi, p. 13), come moralmente responsabili della nostra condotta. Quello che vorrei sottolineare è che, quando Darwall lega l'eguale rispetto all'idea di responsabilità morale, allora diventa difficile capire come si possa riconoscere a tutti i partner eguale rispetto a prescindere dalla responsabilità di ciascuno¹³⁴. D'altro canto, se negassimo ai partner responsabilità porremmo in essere un tipo di paternalismo che, nel considerarli sub-agenti morali, non li rispetterebbe come persone degne di eguale rispetto. Il legare l'eguale rispetto per le persone al concetto di responsabilità morale mi pare faccia emergere una seconda tensione utopica in quel principio: nell'eguaglianza tradizionalmente associata al nucleo teoretico del rispetto emerge una componente utopica dovuta alla difficoltà di universalizzarla, se la si lega appunto all'idea di responsabilità morale.

Sono del parere che l'analisi delle dicotomie diritti/rispetto e rispetto-riconoscimento/rispetto-stima, per come sono state presentate da Galeotti e Darwall, facciano emergere delle tensioni utopiche nell'idea dell'eguale rispetto per le persone, sia per quanto riguarda la sua praticabilità, sia per quanto concerne il suo nucleo teoretico. Infatti, se da una parte non sembra al momento individuabile una strada facilmente percorribile per un'educazione emotiva all'eguale rispetto su larga scala,

¹³³ Secondo la "morale come eguale imputabilità" proposta da Darwall: «Gli obblighi morali sono le azioni di cui siamo tenuti a rendere reciprocamente conto agli altri, come rappresentanti della comunità morale. E i diritti morali sono ciò che noi detentori di diritti individuali abbiamo l'autorità distintiva di richiedere relativamente al modo in cui gli altri trattano noi. [...] Per queste ragioni [...] sostengo che il rispetto per le persone è fondamentalmente in seconda persona. Esso è il riconoscimento inter alia di un'autorità-in-seconda-persona, che le persone in quanto tali hanno di richiedere e pretendere un certo modo di trattarsi reciprocamente» (ER, p. 3). Il rispetto per le persone è in seconda persona in quanto riconoscimento di un'autorità in seconda persona. Per Darwall, quindi, qualunque rivendicazione o richiesta dal punto di vista della seconda persona impegna a una competenza e a un'autorità in seconda persona condivise.

¹³⁴ È il problema della giustificazione dell'eguaglianza nel rispetto. Per Kant l'eguaglianza si fonda sulla libertà e razionalità delle persone che prescindono dal mondo empirico, ma nel mondo contingente le capacità variano. Il tentativo di naturalizzare le basi del rispetto fa emergere delle tensioni relativamente al carattere dell'eguaglianza che estende il rispetto a tutti. La stessa Galeotti ammette che condotte moralmente mostruose reiterate con costanza possono comportare la perdita del rispetto che si deve alle persone poiché il soggetto di tali condotte non si verrebbe più a riconoscere come persona. Ovviamente si tratta di una perdita non assoluta ma temporanea (Ivi, p. 25).

dall'altra, appare difficile riuscire a giustificare e a garantire in modo veramente universale il rispetto-riconoscimento.

Quando pensiamo che anche i criminali responsabili del "male radicale" abbiano una dignità, che dà loro il diritto di essere trattati umanamente, sostiene Galeotti, non li stiamo sicuramente stimando, ma applichiamo nei loro confronti un rispetto come riconoscimento. Fino a che punto, tuttavia, mi chiedo, tale rispetto-riconoscimento può essere inteso in seconda persona, cioè essere considerato, dal punto di vista di Darwall e Galeotti, autentico?

Galeotti sostiene che noi non vogliamo essere rispettati per un dovere in terza persona, ma neanche per uno in seconda persona, perché non vogliamo essere rispettati per dovere. Le richieste di rispetto non possono essere intrappolate nei doveri (Ivi, p. 27). Tuttavia, a me pare che vi siano dei casi in cui dovremmo forse rinunciare alla pretesa di riconoscere a tutti eguale rispetto incondizionato per come lo intendono Galeotti e Darwall, in seconda persona - implicante cioè una relazione personale - e limitarci alla garanzia dei diritti fondamentali¹³⁵.

Inoltre, l'eguale rispetto come atto individualizzante di riconoscimento in seconda persona contraddice, mi pare, l'incondizionatezza dei vincoli morali per le azioni di rispetto che risponde, invece, al modello diritti/doveri in terza persona. Tale elemento è evidenziato correttamente da Larmore:

¹³⁵ Appare difficile giustificare in maniera veramente universale il rispetto-riconoscimento in seconda persona; allo stesso modo, un atto di riconoscimento impersonale non può essere considerato pieno rispetto perché comporta che l'altro sia riconosciuto come eguale solo a prescindere dall'essere quello che effettivamente è. Il rispetto-riconoscimento, essendo a priori, cioè incondizionato, non può che essere eguale, tuttavia, in casi eccezionali, laddove qualcuno si macchi del male radicale, non sembra essere incondizionato. Sembra quindi che il rispetto-riconoscimento sia oggetto di una doppia intuizione morale: per un verso esso è a priori e incondizionato, per un altro può essere sospeso in casi eccezionali, quando si perde lo status di persona, status legato a un contenuto normativo che consiste in una serie di capacità intellettuali e morali presunte. Thomas Hill sostiene che però non sia la condotta degradante a causare la perdita del rispetto, ma è la condotta stessa un sintomo che diagnostica l'assenza di umanità (Cfr. Th. Hill, *Respect, Pluralism and Justice*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 109-114). In tali casi, sostiene Galeotti, si può sospendere l'atteggiamento di rispetto ma non i vincoli morali che ci obbligano a trattare gli altri rispettosamente. Il rispetto-riconoscimento comporta, infatti, sia un atteggiamento e un sentimento di riguardo verso gli altri come partner morali, sia una disposizione ad agire in modo rispettoso; chi perde lo status di persona e non è più riconosciuto come partner morale perde l'atteggiamento di rispetto, ma nei suoi confronti valgono comunque dei doveri morali legati ai vincoli impersonali che la legge morale ci impone. Nemmeno per Darwall il dovere di rispettare gli altri può essere un dovere impersonale che deriva dall'autorità in terza persona della legge morale: il rispetto è, per essere autentico, in seconda persona, e scaturisce dal nostro eguale status di persone in relazione di reciprocità. Ma non dovremmo forse ammettere l'impossibilità di riconoscere a tutti eguale rispetto in seconda persona? Darwall e Galeotti parlano della imprescindibilità di una relazione individuale nel rispetto autentico; quanto questa relazione è universalizzabile? Cfr. A. E. Galeotti, *La politica del rispetto*, cit., pp. 76 sgg.

Both the consequentialist and deontological principles have their basis in the impersonal perspective in which each person's good presents itself as constituting an equal reason for concern on our part. [...] Stephen Darwall seems to me to miss this truth when he argues in his recent book, *The Second-Person Standpoint*, that moral reasons for action are founded in basic relations of mutual accountability in which we all stand to one another and thus that the moral point of view is "intersubjective" rather than "impersonal" [...]. Such reasons certainly exist. Moreover, in a strict sense [...] the term "moral obligation" refers, not to the whole of what we ought morally to do, but solely to what we owe to others in virtue of the relation in which we stand to them. (RM, p. 25)¹³⁶

Si è visto come, sulla base della teoria dell'eterogeneità della morale, Larmore affianchi alle etiche impersonali, deontologica e consequenzialistica, una morale fondata sulla parzialità, ossia sulla speciale relazione che abbiamo con qualcuno. Mi pare che con questa critica a Darwall, e indirettamente a Galeotti, Larmore abbia colto nel segno: l'eguale rispetto ridotto a morale esclusivamente intersoggettiva è, infatti, secondo il mio parere, utopico; inoltre, anche la morale impersonale può veicolare il rispetto attraverso i diritti, seppure probabilmente la mancanza del riconoscimento in seconda persona determinerebbe un residuo.

Se Darwall e Galeotti hanno il merito di riconoscere l'aspetto intersoggettivo, - in seconda persona - del rispetto, tuttavia, la loro analisi della complessità del mondo morale pare parziale, in quanto propongono una tesi riduzionistica del rispetto eguale¹³⁷. Quel principio, potendo essere messo in essere, non solo da un'etica parziale in seconda

¹³⁶ Si veda S. Darwall, *The Second-Persons Standpoint*, cit., in particolare le pp. 8, 60, 102.

¹³⁷ Th. Nagel (*I paradossi dell'uguaglianza*, cit. p. 12) ad esempio ritiene che non può esserci moralità a prescindere da un punto di vista impersonale: «Il punto di vista impersonale produce in ciascuno di noi [...] una richiesta molto forte di imparzialità e uguaglianza universali, mentre il punto di vista personale genera motivazioni individualistiche [...]. La mia tesi è che il problema di progettare istituzioni capaci di rendere giustizia all'uguale importanza di tutte le persone [...] non è stato risolto. E ciò, in parte, è avvenuto perché non è stato risolto per il nostro mondo il problema di stabilire quale sia il giusto rapporto tra punto di vista personale e punto di vista impersonale all'interno di ciascun individuo»; per Nagel è la stessa imparzialità alla base della richiesta di una maggiore uguaglianza, p. 84: «A darci una ragione per desiderare un'uguaglianza maggiore di quella che c'è oggi è la motivazione all'imparzialità», p. 85: «L'atteggiamento imparziale è, a mio avviso, fortemente ugualitario, sia in se stesso che nelle sue implicazioni. Come ho detto, esso discende dalla nostra capacità di assumere un punto di vista che fa astrazione dalla nostra identità, ma che apprezza pienamente e prende a cuore il valore della vita e il benessere di ogni persona. Assumere questo punto di vista vuol dire mettersi nei panni di ciascun'altra persona e adottare come criterio fondamentale del valore da assegnare alle cose che le accadono il valore che quelle cose hanno dal suo punto di vista». A. E. Galeotti (*La politica del rispetto*, cit., p. 85) sembra ammettere la necessità di avere dei vincoli impersonali dettati da un'autorità morale impersonale nei confronti di chi ha sistematicamente trasgredito le regole dell'universo morale, ma non deduce da questo riconoscimento la necessità di individuare una complessità dell'eguale rispetto tale che non si possa ridurlo a una prospettiva in seconda persona, ma inglobarlo in qualche modo in un quadro teorico legato anche ai diritti.

persona, ma anche da un'etica impersonale, può essere veicolato, anche se forse non pienamente, dalla categoria diritti/doveri¹³⁸.

Il rispetto mi pare risponda, quindi, a una doppia intuizione morale: da una parte esso richiede imparzialità e impersonalità, come elemento che ci caratterizza quali esseri morali; dall'altra, essendo eguale, pretende un riconoscimento personale in seconda persona, con cui veniamo accettati per ciò che veramente siamo e non per ciò che potremmo essere come uomini ideali.

L'eguale rispetto incarna, ritengo, sia i doveri personali che quelli impersonali, privato e pubblico; se Larmore ha, quindi, giustamente colto la parzialità della tesi di Darwall, non si è però soffermato sulla complessità del primo tipo di doveri, più problematici in quanto, se considerati da un punto di vista universale, utopici.

2.4.3. La prospettiva naturalistica di Carter

La differenziazione tra il rispetto-riconoscimento e il rispetto-stima non sembra quindi in realtà essere così netta, soprattutto quando la teoria si deve confrontare con la prassi. Anche il tentativo di fondare l'eguale rispetto su basi naturalistiche (ossia non metafisiche), dal mio punto di vista, porta a introdurre una gradazione nel concetto di rispetto, che ne mette in discussione la cifra universale e il carattere egualitario. Proverò ad approfondire questo aspetto della questione a partire dalla domanda sul perché dovremmo trattare le persone come eguali e dal tentativo di risposta che ne dà Ian Carter¹³⁹.

La difficoltà di trovare una base plausibile per l'eguaglianza, come è noto, è stata illustrata da Bernard Williams nel classico *The Idea of Equality*¹⁴⁰. Williams ci pone di fronte a un dilemma: o consideriamo le caratteristiche empiriche degli esseri umani e allora risulterà difficile trovare una base comune per l'eguaglianza, oppure guardiamo, come Kant, a certe caratteristiche trascendentali, pertanto sarà più facile trovare una

¹³⁸ «Darwall [...] does nothing to acknowledge that there exist obligations based in agent-neutral reason» (RM, p. 26n).

¹³⁹ Carter sostiene che il problema delle basi dell'eguaglianza non sia stato sufficientemente indagato e, a partire da questo deficit teorico, si interroga su di esso poiché l'eguaglianza di rispetto non giustificata e fondata può risultare assiomatica, quindi debole e poco convincente (ER, p. 56).

¹⁴⁰ Cfr. B. Williams, *The Idea of Equality*, in Id., *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, pp. 230-249; tr. it. *L'idea di uguaglianza*, in *Problemi dell'io*, Il Saggiatore, Milano 1990, pp. 278-322; anche in I. Carter, (a cura di), *L'idea di eguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 23-47.

qualche base per l'eguaglianza, ma su fondamenti metafisici, oggi non facilmente accettabili¹⁴¹.

Per Kant il rispetto si deve in modo eguale alle persone in virtù dell'essere tutti (noumenicamente e non fenomenicamente) agenti morali razionali¹⁴². Kant trovava la soluzione nella concezione trascendentale dell'io; tuttavia, nella realtà contingente le capacità variano. Le possibilità teoretiche sembrano quindi essere due: o si afferma l'eguale rispetto, sulla scorta di Kant, su un'autonomia trascendentale, ossia su presupposti metafisici, oppure lo si fonda su proprietà empiriche variabili, col rischio di poter giustificare l'ineguaglianza del rispetto, poiché questo sarebbe necessariamente a posteriori¹⁴³. Il dilemma di Williams sembra mettere alla prova il principio dell'eguale

¹⁴¹ A. E. Galeotti (*La politica del rispetto*, cit., p. 23) si pone sulla stessa linea argomentativa: «Il rispetto, essendo eguale per ciascuno, fa evidentemente riferimento a una qualche dimensione comune che comanda rispetto. Quale possa essere, o per dirla altrimenti, che cosa caratterizzi la nostra comune umanità da rispettare è complicato visto il nostro essere individui, portatori di differenze, capacità e funzionamenti diversi che ammettono gradazioni. [...] Il problema [...] dell'eguaglianza di rispetto che è richiesta politicamente dalla democrazia pare che mal si adatti alla considerazione puramente empirica degli individui, diversamente dotati quanto a razionalità e capacità morali; tuttavia l'ER [eguale rispetto] neanche può più tranquillamente appoggiarsi alla concezione metafisica dell'agente noumenico di Kant che prescinde dall'empiria ma che rappresenta un presupposto troppo impegnativo».

¹⁴² La teorizzazione filosofica dell'eguale rispetto rimanda all'imperativo categorico kantiano che prescrive di agire «in modo da trattare l'umanità [...] sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo», I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 88. Per Kant il rispetto si fonda sul riconoscimento del valore intrinseco della capacità degli agenti di porre fini a se stessi in quanto liberi e razionali. Ogni persona merita rispetto come agente morale razionale e noi siamo agenti egualmente razionali e morali perché la nostra natura di esseri razionali e morali non dipende dalle nostre capacità naturali ma dal libero arbitrio di esseri noumenici (Cfr. I. Carter, *Il rispetto e le basi dell'uguaglianza*, in ER, p. 58). A partire dalla teorizzazione kantiana quel principio è diventato il presupposto delle richieste universali degli eguali diritti civili, politici e sociali nelle nostre democrazie.

¹⁴³ Carla Bagnoli integra la posizione kantiana sul rispetto e la psicologia naturalistica. Gli agenti morali sono co-autori della legge morale e il rispetto può ancora essere inteso, kantianamente, come legato alla dignità delle persone, dignità attribuita sulla base del riconoscimento dell'autonomia. Sono quindi superabili le maggiori critiche a questa concezione: la fondazione metafisica della concezione della persona e la natura dell'autonomia che, essendo graduabile, sarebbe suscettibile di variazioni. Per Bagnoli, infatti, la concezione kantiana dell'autonomia può essere difesa all'interno di un modello empirico di "mente morale": il riconoscimento dell'eguale rispetto implica un rispetto di riconoscimento di eguale status di persona (ER, pp. 78-79). Il rispetto è il riconoscimento di uno status di pari valore intrinseco tra soggetti e si basa su una concezione della persona come autonoma. Per Bagnoli una base empirica del rispetto è compatibile con la proposta kantiana, utile a costruire una psicologia morale plausibile. Bagnoli propone una concezione normativa del rispetto: il rispetto non è un'entità metafisica ma è una relazione normativa di autorità reciproca con cui ci si riconosce, reciprocamente sorgenti di vincoli e richieste legittime (Ivi, p. 83). La psicologia trascendentale è un modello obsoleto, ma non la psicologia empirica che ha acquisito le indagini delle scienze cognitive (*Ibidem*) e le scienze cognitive possono ospitare la concezione kantiana della mente morale. Il rispetto viene legato a una caratteristica empirica delle nostre menti che è l'auto-riflessività, la quale può spiegare l'autonomia e quindi l'insorgenza del rispetto e dei processi psicologici che stanno alla base di tale autonomia (Ivi, p. 84). All'accusa che anche l'auto-riflessione conosca gradazioni, Bagnoli risponde che auto-riflessività e autonomia sono relazionali e sociali e implicano il riconoscimento di qualcuno come fonte di rivendicazioni valide, cioè come eguale. Il rispetto è un riconoscimento della dignità e il riconoscimento è costitutivo dell'autonomia; il rispetto è un modo per dare valore: non è la risposta a un valore (la dignità) che si fonda su base naturale o metafisica (cfr. dilemma di Williams) ma è ciò che permette agli agenti autonomi di sostenere una relazione di autorità reciproca, ossia una relazione normativa di reciprocità; il rispetto è il fondamento morale delle relazioni personali (Ivi, p. 90). L'autonomia non è una tesi

rispetto. Riconoscere l'eguaglianza alle persone appare problematico se ci basiamo sulle loro capacità empiriche, poiché queste variano da persona a persona.

Secondo Carter, la soluzione di Darwall, per cui il rispetto-riconoscimento si deve alle persone in base alla loro eguale dignità come agenti liberi, si espone alla critica per cui anche la dignità, essendo legata al possesso di certe capacità empiriche, è graduabile¹⁴⁴, così come la soluzione prospettata da Williams di fondare l'eguaglianza sulla consapevolezza delle persone¹⁴⁵, poiché anche la consapevolezza è posseduta in gradi differenti da individui diversi.

Carter cerca una base dell'eguaglianza e propone di fondare il trattamento delle persone come eguali sul rifiuto di giudicarle, in modo da escludere la considerazione delle capacità empiriche variabili, cioè le capacità variabili degli agenti non devono contare come ragioni che motivano il nostro comportamento nei loro confronti. Carter sostiene che noi rispettiamo in modo eguale le persone quando le trattiamo come se fossero "opache", anche se non completamente; il filosofo parla infatti di rispetto-opacità (ER, p. 67). Se le trattassimo come completamente opache non coglieremmo la loro specificità come agenti morali: una persona opaca, infatti, possiede almeno le minime capacità necessarie a qualificarsi come agente morale. Rispettare le persone significa, allora, vederle da dietro un velo di ignoranza attraverso cui percepiamo che hanno un minimo di capacità di agenti morali, ma non teniamo in considerazione in quale grado le possiedono; Carter usa a questo proposito l'espressione "proprietà di campo"¹⁴⁶ che possiamo definire insieme a Veca, come una zona «in cui tutti coloro che

metafisica ma è la condizione della nostra responsabilità come agenti, è la capacità di agire secondo ragioni (Ivi, p. 91). È la reciprocità che costituisce l'autorità specifica della morale del rispetto e non il suo essere in seconda persona. Per un'approfondimento di questa posizione si veda C. Bagnoli, *L'autorità della morale*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 10: «Le ragioni morali pretendono un'autorità indipendente dal fatto che siano corroborate da ciò che ci conviene o che è nel nostro interesse fare. La loro autorità, cioè, è incondizionata. La proposta che avvanzerò è che possiedono tale autorità su di noi perché siamo esseri riflessivi e autonomi, capaci di obbligarci reciprocamente. La difesa dell'autorità della morale coincide con la difesa di un ideale di autonomia, le cui radici storiche sono kantiane».

¹⁴⁴ Secondo Darwall il rispetto si deve alle persone per la loro dignità, la quale deriva dal potere di scelta razionale delle persone come agenti liberi. L'eguale dignità è alla base dell'eguaglianza (S. Darwall, *The Second Person Standpoint*, cit., cap. 10).

¹⁴⁵ Per Williams la base dell'eguaglianza è una sorta di consapevolezza delle persone rispetto alle proprie intenzioni e obiettivi, B. Williams, *L'idea di eguaglianza*, in I. Carter (a cura di), *L'idea di eguaglianza*, cit., p. 32.

¹⁴⁶ L'espressione "proprietà di campo" (*range property*), risale a J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 477. Rawls introduce l'espressione proprietà di campo quando spiega le basi dell'eguaglianza. L'eguale rispetto è definito dal primo principio di giustizia e dai doveri naturali, esso è dovuto agli esseri umani in quanto persone morali (base naturale dell'eguaglianza). Le persone hanno diritto a un'applicazione imparziale della norma e a uguali diritti fondamentali in quanto persone morali. Le persone morali sono tali poiché hanno, anche presumibilmente, una concezione del bene e un senso di giustizia. Essendo sufficienti le potenzialità per rendere una persona morale, sono le capacità delle persone morali a dare diritto a eguale giustizia. Le differenze individuali non incidono perché

sono inclusi nello spazio dell'eguale cittadinanza sono allo stesso modo interni o inclusi nello stesso spazio, quali che siano le differenze che li contraddistinguono»¹⁴⁷. Il rispetto-opacità sarebbe l'unico che si può accordare in maniera eguale a persone con capacità di agenti diseguali poiché «solo il rispetto-opacità è cieco di fronte alle variazioni di tali capacità oltre un livello minimo» (*Ibidem*).

Il tentativo di Carter mi pare estremamente interessante; tuttavia, rimane il problema di come si dovrebbe calcolare questo livello minimo - "valutazione minimale" (*Ibidem*) o "dato minimo" (Ivi, p. 63) - se non facendo ricorso, ancora una volta, alle capacità degli individui empirici, e introducendo quindi una gradualità nel rispetto che, come si è già evidenziato, lo renderebbe necessariamente a posteriori e dunque incompatibile con l'eguaglianza. Carter sostiene che se si abbandona la concezione trascendentale kantiana dell'io, la nozione di opacità è necessaria per dare un senso alla nota distinzione darwalliana tra rispetto come riconoscimento e come stima.

Per Carter, non solo il rispetto come stima, ma anche quello come riconoscimento ammette gradi, perché le nostre valutazioni delle capacità degli agenti non saranno probabilmente separabili dai giudizi sul carattere delle persone e delle loro scelte morali. La soluzione consiste, dal punto di vista di Carter, nell'incorporare la nozione di opacità all'interno di quella di rispetto come riconoscimento; in questo modo «l'empirista può evitare il collasso del rispetto come riconoscimento nel rispetto come stima» (ER, pp. 68-69). Tuttavia, dal mio punto di vista, il problema per l'empirista rimane, a causa del concetto di "livello minimo" introdotto da Carter. Qual è il livello minimo di capacità al di sotto del quale una personalità morale non è considerabile tale, e in quali condizioni il rispetto-opacità dovrebbe lasciare il posto all'impersonale diritto, alla compassione o al paternalismo?¹⁴⁸

l'importante è che venga soddisfatto un minimo per le capacità morali: è il principio di differenza che redistribuisce tra chi tali capacità non le ha. Per Rawls, quindi, l'eguaglianza può essere fondata su capacità naturali: bisogna individuare una proprietà di campo e concedere eguale giustizia a chi soddisfa le sue condizioni. Ma tali condizioni sono soddisfatte in posizione originaria quindi l'eguaglianza si fonda su una proprietà di campo all'interno della quale il "certo minimo" richiesto è soddisfatto in quanto garantito dalla posizione originaria. I requisiti minimali che definiscono una personalità morale si riferiscono alla capacità e non alla loro realizzazione (si pensi alla situazione dei bambini): l'eguaglianza non presuppone un accertamento del valore intrinseco delle persone; a chi è capace di giustizia spetta giustizia. Tuttavia Rawls ammette anche che, laddove non possano essere giustificate misure paternalistiche (minori o handicap), coloro che sono più o meno permanentemente privi di personalità morale possono presentare un problema.

¹⁴⁷ S. Veca, *Non c'è alternativa*, cit. p. 56.

¹⁴⁸ Il paternalismo, se da una parte non implica che gli altri siano usati come mezzi, dall'altra non li considera però come agenti che pongono e perseguono i propri fini in prima persona, cioè non li considera come fini in sé e quindi comporta una violazione della massima kantiana. Il principio dell'eguale rispetto per le persone, come agenti autonomi che pongono fini a se stessi a livello individuale e collettivo, potrebbe quindi essere disatteso da alcuni tipi di paternalismo. A. E. Galeotti (*La politica del*

Anche in questo caso, il tentativo di Carter, che pure mi pare interessante, credo metta in luce alcune tensioni utopiche a proposito del tentativo di giustificare universalmente l'eguaglianza del rispetto per le persone. Elementi utopici emergono laddove la riflessione sull'eguale rispetto rimanda a quella dei suoi fondamenti empirici e al difficile rapporto tra questi fondamenti contingenti e l'universalismo del rispetto dovuto, appunto, a tutti in modo eguale.

2.4.4. Eguale rispetto e democrazia

Valeria Ottonelli sostiene che, nonostante la sua popolarità e apparente plausibilità, nonostante l'eguale rispetto venga generalmente assunto come un valore fondativo della democrazia, il rapporto tra eguale rispetto e regimi democratici non sia stato ancora trattato sistematicamente (ER, p. 148). Ottonelli cerca allora di approfondire tale aspetto indagando come l'eguale rispetto sia il valore fondante e basilare della democrazia in quanto forma di governo. Alla base della democrazia vi è, infatti, un'eguaglianza politica che Ottonelli associa al principio dell'eguale partecipazione di Rawls, secondo cui tutti i cittadini devono possedere un eguale diritto di partecipare e di determinare il risultato del processo costituzionale attraverso cui si stabiliscono le leggi collettivamente vincolanti¹⁴⁹, e sostiene che il principio di eguale partecipazione sia giustificato dal valore dell'eguale rispetto per le persone¹⁵⁰.

Si dice che la democrazia mostri «eguale considerazione e attenzione per tutti i cittadini: [...] ai loro valori, fini e interessi viene attribuito lo stesso peso» quando si tratta di prendere decisioni di rilevanza collettiva. Ma l'eguale considerazione non è una peculiarità della sola democrazia perché «un autocrate equo e benevolo potrebbe soddisfare addirittura meglio il principio dell'eguale considerazione. La democrazia può essere distinta da altre forme di governo equanime e benevolo solo se al principio dell'eguale considerazione [...] viene aggiunto un secondo principio» (Ivi, p. 157), quello di eguale rispetto, secondo cui ciascun individuo è il miglior giudice dei propri interessi. Questo significa rispettare le persone come agenti, cioè come capaci di stabilire dei fini, come fonti di pretese normative valide (Ivi, pp. 157-158).

rispetto, cit., p. 162) sostiene: «Poiché la soglia è minima, si può presumere che la proprietà di campo sia presente in tutti gli individui». Questo non mi pare un ragionamento condivisibile: se si afferma che la soglia minima è presente in tutti, non ha senso introdurre il concetto di soglia.

¹⁴⁹ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 223.

¹⁵⁰ Secondo Ottonelli il Principio dell'eguale partecipazione (PEP) è giustificato direttamente dal principio dell'eguale rispetto per le persone (PER). E' infatti PER che giustifica la democrazia in quanto prescrive il rispetto dei cittadini democratici come decisori (ER, 151).

Tuttavia, se ciascun individuo è il giudice finale dei propri interessi, questi rappresentano valori irriducibili che non possono essere valutati e comparati, allora: «dato questo forte limite epistemico, il solo modo di conferire eguale considerazione agli interessi di ciascuno consiste nell'assumere un eguale diritto di influenzare la procedura di decisione» (Ivi, p. 159).

È interessante notare a questo punto, come Ottonelli analizzi una caratteristica della regola di maggioranza:

C'è qualcosa di preoccupante nell'idea che ad alcune persone possa accadere di trovarsi sempre dalla parte dei perdenti ogni volta che si vota, e di non vedere mai soddisfatti i propri interessi. Dato un assetto sociale in cui è probabile che si diano maggioranze persistenti, adottare la regola di maggioranza significa ignorare in modo permanente gli interessi e i desideri dei perdenti. (*Ibidem*)

Per quanto questa sintesi di alcune intuizioni di Ottonelli sia necessariamente riduttiva, ritengo utile, ai fini del mio discorso, evidenziare il rischio di come i regimi democratici non possano rendere effettivo l'eguale rispetto per le persone, se non a livello procedurale; infatti, «Nessuno infatti può essere considerato un agente morale in senso pieno se tutte le decisioni importanti che riguardano il bilanciamento tra i suoi interessi e quelli degli altri vengono prese, per così dire, alle sue spalle» (Ivi, p. 160). L'esistenza di una minoranza persistente non sembra essere compatibile, quindi, con un modello democratico fondato sull'eguale rispetto per le persone, che si dovrebbe riconoscere loro in quanto agenti. A mio avviso, una tensione utopica della norma dell'eguale rispetto emerge proprio da questa analisi del suo rapporto col sistema democratico perché, se l'eguale rispetto può essere considerato il nucleo fondativo dei regimi democratici, esso rischia tuttavia di non poter trovare una sostanziale applicazione proprio nelle democrazie, dove i livelli di *agency* che i cittadini possono esercitare non sono sempre garantiti in senso pieno (Ivi, p. 167)¹⁵¹.

Vi è poi un aspetto paradossale nell'eguale rispetto per le persone che emerge dalla considerazione del rapporto fra Stato ed eguale rispetto a livello internazionale e che ne mette in evidenza tensioni teoriche e difficoltà di applicazione pratica.

Egual rispetto significa rispettare la capacità degli individui di scegliere, anche quando riteniamo sbagliate le loro scelte. A partire da questa considerazione, Peter

¹⁵¹ «Se si assume che il principio fondativo di PEP sia il rispetto che dobbiamo alle persone in quanto capaci di agire come agenti morali, allora l'esistenza di una maggioranza persistente non è compatibile con questo modello» (Ivi, p. 162). Ottonelli propone una lettura del principio dell'eguale rispetto, quale principio che giustifica l'egualitarismo democratico, sulla base dell'*agency* dei cittadini, aventi la stessa natura di agenti, in quanto decisori reali e capaci di *agency* in senso pieno come agenti morali.

Jones utilizza l'idea di eguale rispetto per spiegare perché potremmo ritenere giusto tollerare o rispettare modi di vita che consideriamo cattivi o inferiori. L'idea di accordare a tutti eguale rispetto può tradursi in un argomento a favore della democrazia, come forma di governo, o in quella della sovranità popolare, trattandosi di idee distinte. Infatti, aderire alla democrazia significa scegliere una determinata forma di governo, mentre la mera sovranità popolare può comportare aderire a qualsiasi forma di governo una popolazione scelga (la sovranità popolare può infatti rifiutare la democrazia). Rispettare in modo eguale le persone, dice Jones, non si traduce allora in un argomento a favore della democrazia, ma in uno a favore di qualunque regime le persone scelgano (Ivi, pp. 174 segg.).

Se il rispetto che si deve alle persone comprende allora il rispetto per le loro credenze e desideri su come vivere, e se le persone aderiscono a un sistema politico e di credenze «in cui esse occupano uno *status* inferiore ad altri, sembrerebbe che dovremmo dar peso alla loro adesione, anche se crediamo che sia erronea» (Ivi, p. 193). Il paradosso sta nel fatto che «la nostra ragione per rispettare l'adesione di qualcuno al suo *status* ineguale è lo *status* eguale che gli attribuiamo» (*Ibidem*).

Sembra emergere, quindi, nell'idea dell'eguale rispetto, un paradosso che rende problematica, e a tratti utopica, non solo la possibilità di una sua giustificazione e applicazione a livello globale, ma anche quella di tracciare un confine netto tra ciò che dovremmo o meno rispettare nelle forme di vita delle altre società, una linea di demarcazione tra rispetto e tutela dei regimi illiberali, soprattutto laddove vengano violati i diritti umani.

2.5. Eguale rispetto e utopia realistica

Finora mi sono concentrata sulle tensioni utopiche dell'eguale rispetto per le persone, intese come elementi che concorrono a spiegare la diffusa mancanza di rispetto eguale, e sono giunta a conclusioni non utopiche. Tuttavia, tali conclusioni non utopiche non costituiscono una pura negatività, ma piuttosto una sfida, e allora vale la pena di interrogarsi sul fatto che la funzione utopica dell'eguale rispetto non possa esaurirsi nella descrizione della sua difficile attuazione, perché il fatto che qualcosa non ci sia ancora non implica che essa sia anche impossibile. E, infatti, del concetto di utopia si può fare un uso che Annamaria Loche definisce «più libero, più agile e teoreticamente teso a individuare la relazione con la normatività attraverso una trasformazione

dell'utopia in una sorta di meta-utopia»¹⁵², a proposito dell'uso che ne fa John Rawls con la sua *realistic utopia*¹⁵³. In questo senso l'utopia cambia natura e linguaggio e può essere uno strumento ancora utile per la filosofia politica.

Rawls si occupa di diritto internazionale, negli ultimi anni della sua attività, in *The Law of Peoples*¹⁵⁴: per diritto dei popoli egli intende «una particolare concezione politica del giusto e della giustizia valida per i principi e le norme del diritto e della pratica internazionale» (LoP, p. 3) con la speranza di spiegare come sia possibile una società mondiale dei popoli liberali e decenti. Il risultato è un'utopia realistica¹⁵⁵ che si fonda su due idee, strettamente interconnesse: l'ingiustizia politica è la madre delle maggiori tragedie umane (la prima); si può realisticamente concepire un progresso delle relazioni internazionali per ridurre tali ingiustizie (la seconda). Per Rawls «i grandi mali della storia umana [...] derivano dall'ingiustizia politica, con le crudeltà e la spietatezza che l'accompagnano», ma «una volta eliminate le forme più serie di ingiustizia politica mediante politiche sociali giuste (o almeno decenti) e con l'instaurazione di istituzioni di base giuste (o almeno decenti), questi grandi mali alla fine spariranno» (Ivi, pp. 7-8).

Rawls fa un uso nuovo del concetto di utopia, recuperando la tradizione utopica e inserendola all'interno della filosofia politica normativa¹⁵⁶. Utopica allora non è più la descrizione dell'ottimo che non c'è, ma l'utopia diventa paradigma del possibile. Pensare l'utopia è ancora fattibile e utile se intesa come utopia realistica, realistica perché non descrive un mondo perfetto, ma in quanto riflette sull'esperienza concreta e valuta lo scarto tra realtà e utopia, tra ciò che ancora non è ma dovrebbe e potrebbe essere, come ponte tra teoria ideale e non ideale, per cercare di superare le ingiustizie politiche della nostra società.

¹⁵² A. Loche, *Quali utopie nel mondo contemporaneo?*, «Cosmopolis», X, 1, 2014.

¹⁵³ S. Maffettone, *Introduzione a Rawls*, cit., p. 6: «L'idea fondamentale, nell'ambito di questa utopia [realistica], è che la giustizia è una virtù terrena e può perciò essere realizzata da persone ragionevoli».

¹⁵⁴ J. Rawls, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1999; tr. it. *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, d'ora in avanti citato come LoP seguito dal numero di pagina dell'edizione italiana.

¹⁵⁵ La *realistic utopia* rawlsiana è realistica perché è praticabile: considera i popoli come sono e il diritto dei popoli come potrebbe essere; è utopica «in quanto fa uso di ideali, principi e concetti politici (moral) per specificare gli assetti sociali e politici giusti e corretti per la società dei popoli» (LoP, pp. 22-23).

¹⁵⁶ A proposito del quarto ruolo della filosofia politica, J. Rawls (*Giustizia come equità*, cit., pp. 6-7) scrive: «Noi consideriamo realisticamente utopica la filosofia politica: la consideriamo cioè una disciplina che scandaglia il limite estremo delle possibilità politiche praticabili. La nostra speranza nel futuro della società riposa sulla convinzione che il mondo sociale consenta, come minimo, un ordine politico decente, e che sia quindi possibile un regime democratico ragionevolmente giusto, se non perfetto [...]. Naturalmente c'è il problema di come si possano individuare i limiti del praticabile, e di quali siano di fatto le condizioni del nostro mondo sociale; e qui la difficoltà è che i limiti del possibile non sono determinati dal reale, perché possiamo sempre cambiare, in maggiore o minore misura, le istituzioni politiche e sociali».

L'utopia è per Rawls realistica perché descrive un mondo sociale realizzabile e di fronte a chi ne mette in discussione la possibilità di attuazione, egli afferma che l'utopia realistica è essenziale, che è uno scenario realistico e che ha la capacità e possibilità di esistere.

Il diritto dei popoli non è un “diritto” nel senso ordinario, ma è un insieme di principi morali che dovrebbe governare la condotta dei popoli che sono, come le persone, entità morali. Rawls vuole dare una fondazione morale al diritto internazionale quindi non può affidarsi solo al diritto, ed è per questo, come sostiene Peter Jones, che la sua prospettiva è utopica¹⁵⁷.

L'utopia realistica è uno dei compiti della filosofia politica normativa, la quale, grazie a essa, saggia «*i limiti della possibilità politica praticabile*»¹⁵⁸, e apre la strada a nuove pratiche. Naturalmente, sostiene Rawls, «c'è il problema di come si possano individuare i limiti del praticabile [...] e qui la difficoltà è che i limiti del possibile non sono determinati dal reale» (JFR, p. 7), ma il punto è che l'utopia diviene paradigma del possibile, prospettiva, idea regolativa realistica perché «cerca di esplorare i limiti del realisticamente praticabile, di capire fino a che punto [...] un regime democratico possa arrivare alla realizzazione completa dei suoi valori politici più autentici o [...] alla perfezione democratica» (JFR, p. 16)¹⁵⁹.

¹⁵⁷ P. Jones scrive (*Tolleranza internazionale ed eguale rispetto*, in I. Carter, A. E. Galeotti, V. Ottonelli, (a cura di), *Eguale rispetto*, cit., pp. 174-200): «Rawls concepisce un popolo come un'entità morale, piuttosto che soltanto giuridica, e le pretese che i popoli possono ragionevolmente avanzare nei confronti di qualcuno come pretese morali. Il suo “diritto dei popoli” non è un “diritto” nel senso ordinario. È un sistema di principi morali che dovrebbero governare la condotta dei popoli. Esso mira a offrire una fondazione morale al diritto internazionale, piuttosto che una bozza di diritto internazionale in sé; da qui la sua identificazione del diritto dei popoli con una “utopia realistica”» (ER, p. 184).

¹⁵⁸ J. Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, S. Freeman (ed.), Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2007; tr. it. *Lezioni di storia della filosofia politica*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 13-14: «Il quarto ruolo [della filosofia politica] consiste nel *saggiare i limiti della possibilità politica praticabile*. In questo ruolo, la filosofia politica è concepita come realisticamente utopica. La nostra speranza per il futuro della nostra società sta nella credenza che il mondo sociale permetta almeno un ordine politico decente, cosicché un regime democratico ragionevolmente giusto, anche se non perfetto, sia possibile. Così ci chiediamo: come sarebbe una società democratica giusta in condizioni ragionevolmente favorevoli, ma pur sempre storiche, cioè nelle condizioni che sono permesse dalle leggi e dalle tendenze del mondo sociale? Quali ideali e quali principi cercherebbe di realizzare una tale società, date le circostanze di giustizia di una società democratica, per come le conosciamo?»; Id., *Giustizia come equità*, cit., p. 6: «La filosofia politica [...] scandaglia il limite estremo delle possibilità politiche praticabili».

¹⁵⁹ Come V. Ottonelli scrive (*Leggere Rawls*, il Mulino, Bologna 2010, p. 18): «Rawls affronta la questione della giustizia politica da una prospettiva molto simile a quella di Rousseau: la sua domanda fondamentale riguarda la possibilità effettiva di istituzioni politiche giuste, “dati gli uomini *come sono*”. Costruire una teoria normativa della società che fosse irrealizzabile [...] sarebbe inutile non solo nel senso che si tratterebbe di un'attività priva di applicazioni pratiche, ma soprattutto nel senso, fondamentale per Rawls, che verrebbe meno il ruolo *apologetico* della filosofia politica: spiegare come una società giusta sia possibile. [...] Questo è il senso dell'idea rawlsiana che la filosofia politica debba configurarsi come *utopia realistica*: deve trattarsi di una teoria che dia indicazioni per il cambiamento e non sia appiattita sul

È alla luce di questa possibilità che ho voluto esplorare, seppur con uno sguardo necessariamente parziale, i limiti teoretici e pratici della giustificazione e applicabilità universale dell'eguale rispetto. Ritengo che l'eguale rispetto sia un concetto che possa legare normatività e tradizione utopica, in linea con l'utopia realistica rawlsiana. Il rispetto eguale come ideale utopico (l'ottimo in nessun luogo) può traghettare la tradizione utopica in una meta-utopia contemporanea che ci permette di riflettere sulla realtà, valutando lo scarto tra la perfezione democratica e i suoi inadempiti progetti.

L'eguale rispetto è, per le tensioni utopiche evidenziate, un concetto limite e proprio per questo adatto a scandagliare il limite estremo delle possibilità politiche praticabili, quindi un principio che, nell'evidenziare le promesse disattese delle democrazie, indica comunque una prospettiva, una possibilità, un'utopia realistica perché, come la stessa filosofia politica normativa, sonda alternative possibili che hanno ricadute concrete, anche se parziali.

Il rispetto eguale diventa, come utopia realistica, mezzo di riflessione politica, strumento per mantenere viva la tensione verso il miglioramento possibile della condizione umana. Quel principio può quindi realizzare aspirazioni utopiche in questa nuova prospettiva realistica perché rappresenta la possibilità di mettere in pratica la teoria ideale almeno fino a un certo punto, in quanto capace di fornire una prospettiva di cambiamento che permette non solo di immaginare un mondo migliore che non c'è, ma anche di agire su quello in cui ci troviamo a vivere oggi, proiettandoci in una possibilità di realizzazione.

Se quindi, a livello teoretico, il concetto di eguale rispetto presenta delle tensioni interne che ne rendono difficile la giustificazione e la realizzazione, la *realistic utopia* può aiutarci a guidare i comportamenti pratici che, sia a livello personale, sia a livello istituzionale, dovremmo agli altri in quanto degni di rispetto eguale¹⁶⁰.

reale, ma che sappia anche tenere conto dei limiti e delle caratteristiche costitutive della psicologia umana, così come dei fattori fondamentali dell'economia e della sociologia». Si veda quanto scrive Rawls a proposito di questo riferimento a Rousseau: «Due sono le condizioni necessarie perché una concezione liberale della giustizia sia *realistica*. La prima è che deve fare assegnamento sulle leggi naturali effettive e conseguire il genere di stabilità che quelle leggi permettono, ossia una stabilità per le ragioni giuste. Essa considera le persone come sono (sulla base delle leggi naturali) e le leggi costituzionali e civili come potrebbero essere, ossia come sarebbero in una società giusta e bene ordinata. Seguo qui la tesi di apertura del *Contract social*» (LoP, p. 17).

¹⁶⁰ «L'idea di utopia realistica ci riconcilia con il nostro mondo sociale mostrandoci come sia *possibile* l'esistenza di una democrazia costituzionale ragionevolmente giusta [...]. Questa possibilità non è una pura e semplice possibilità logica, ma si collega alle tendenze e alle inclinazioni profonde del mondo sociale. Infatti, fin quando abbiamo buone ragioni per credere nella possibilità [...] di un ordine politico e sociale ragionevolmente giusto e capace di durare autonomamente nel tempo, possiamo ragionevolmente sperare che noi o altri, un giorno in qualche luogo, lo realizzeremo, e possiamo quindi fare qualcosa per realizzarlo. [...] La filosofia politica fornisce una meta di lungo periodo all'attività politica, e nell'adoperarsi per il suo raggiungimento dà significato a quanto possiamo fare oggi» (Ivi, pp. 170-171).

L'eguaglianza del rispetto è realtà e utopia insieme perché rappresenta una legislazione etica universale che non ha trovato piena applicazione, è quindi un dato etico e politico con cui la progettualità morale e politica deve confrontarsi. L'idea regolativa dell'eguale rispetto, pur compresa nei suoi elementi utopici e quindi intesa come paradigma del possibile, può aiutarci a migliorare il nostro rapporto con gli altri, considerandoli come agenti che devono avere voce in capitolo sulla propria vita e a cui bisogna rendere conto del modo in cui li si tratta.

L'argomento di Rawls in *The Law of Peoples*, come dice Sebastiano Maffettone «ha un sapore almeno parzialmente utopico. Tuttavia esso presuppone una realizzabilità di fatto. Storia effettuale dei popoli e ragione filosofica devono [...] trovare una sorta di riconciliazione di lungo periodo»¹⁶¹. È su questa base che l'utopia diventa realistica poiché, come dice Rawls, se «gli esseri umani si rivelassero per lo più amorali [...], saremmo forse costretti a chiederci, con Kant, che valore mai abbia per gli esseri umani vivere su questa terra» (LoP, p. 171).

Gli orrori morali di cui è testimone da secoli la storia sembrano non lasciare speranza alla possibilità di costruire un ordine sociale giusto, basato sull'eguale rispetto, ma l'idea di utopia realistica può aiutarci a trovare nel presente segni che lascino sperare, a dispetto della prova dei fatti. A quanti accusano l'utopia realistica di essere una fantasia, Rawls risponde sostenendo che la nostra consapevolezza [...] del fatto che la società umana ammette possibilità demoniache, non dovrebbe «incidere sulle nostre speranze così come si trovano espresse nell'idea di un'utopia realistica» (LoP, p. 27), non dobbiamo consentire a questi grandi mali del passato e del presente di minare le nostre speranze. Piuttosto, dobbiamo sostenere e rafforzare la nostra speranza»¹⁶².

L'intento di questa mia riflessione, a partire dalla valutazione critica di una strada alternativa a quella di Larmore, nel senso di una giustificazione non metafisica dell'eguale rispetto, che cercasse tuttavia di conservarne il valore fondante per il

¹⁶¹ S. Maffettone, *Introduzione a Rawls*, cit., p. 159.

¹⁶² «Eppure, non dobbiamo consentire a questi grandi mali del passato e del presente di minare le nostre speranze che in futuro la nostra società entri a far parte di una società mondiale dei popoli liberali e decenti. Altrimenti, la condotta demoniaca, malvagia e sbagliata di altri finisce col distruggere anche noi e suggella la loro vittoria. Piuttosto, dobbiamo sostenere e rafforzare la nostra speranza, sviluppando una concezione praticabile e ragionevole del giusto e della giustizia politici applicabile alle relazioni fra i popoli. Per farlo, possiamo seguire la guida di Kant e prendere le mosse dalla concezione politica di una democrazia costituzionale ragionevolmente giusta che abbiamo già formulato. Procederemo poi a estendere questa concezione verso l'esterno alla società dei popoli liberali e decenti [...]. La nostra speranza diventa una speranza ragionevole» (LoP, p. 29).

liberalismo politico¹⁶³, è stato quello di provare a mostrare come l'eguale rispetto, il quale, dal mio punto di vista, si pone a metà strada tra utopia e questioni di diritti, e che, come sostiene Alessandro Ferrara, costituisce l'ideale costitutivo del soggetto democratico¹⁶⁴, pur essendo nel senso pieno del termine un progetto irrealizzato, possa rafforzare quella speranza e indicare un modo in cui la storia possa avvicinarsi all'utopia¹⁶⁵.

¹⁶³ L'idea regolativa di rispetto è coerente inoltre con la possibilità, ammessa da Larmore, che si dia un progresso in morale. Scrive Rawls: «In quanto idea realisticamente utopica, anche il diritto dei popoli deve possedere un processo corrispondente che conduca i popoli [...] ad accettare volentieri e ad agire nel rispetto delle norme giuridiche incorporate in un diritto dei popoli giusto. [...] Quando il diritto dei popoli viene onorato dai popoli per un certo periodo di tempo, [...] questi popoli tendono a sviluppare un senso di mutua fiducia e di sicurezza l'uno nei confronti dell'altro. Inoltre, i popoli considerano le norme come vantaggiose per sé e per coloro il cui benessere hanno a cuore, e quindi con il passare del tempo tendono ad accettare questo diritto come un ideale di condotta. Senza un procedimento psicologico di questo tipo, che chiamerò apprendimento morale, l'idea di utopia realistica attribuita al diritto dei popoli viene a mancare di un elemento essenziale» (Ivi, p. 57).

¹⁶⁴ Ferrara, A., *Il soggetto della democrazia e l'idea di "eguale rispetto"*, cit., p. 534. Ferrara propone una tesi postmetafisica del soggetto democratico fondata sulla nozione di eguale rispetto. Egli cerca quindi una base per quanto possibile neutrale e generale per definire l'idea di eguale rispetto: «L'essere umano inteso come *possessore di un corso di vita* o di un *ciclo vitale*» (Ivi, p. 531), questa infatti è un'abilità che si deve rispettare anche se «non riesce a materializzarsi» (Ivi, p. 532), «A ognuno di noi è dovuto eguale rispetto perché ognuno è possessore di una e una sola vita da vivere come essere umano incarnato» (*Ibidem*). Ferrara distingue il rispetto dal valore per cui «eguale rispetto non significa "eguale valore"» (Ivi, p. 533) e sembra riprendere la classica distinzione darwalliana; si è visto come nella pratica tuttavia questa distinzione non sia così netta.

¹⁶⁵ Come Veca sostiene (*La filosofia politica*, cit., p. 29), l'incertezza richiede teoria e ci impegna nella costruzione di utopie ragionevoli: «Come afferma Rousseau nel *Contratto sociale*, noi possiamo lavorare a una concezione di società giusta, prendendo sul serio allo stesso tempo gli esseri umani come sono e le istituzioni come dovrebbero essere. [...] Noi lavoriamo per il meglio entro lo spazio che il mondo ci concede. E [...] le descrizioni di come il mondo è sono i severi e realistici vincoli sulla gamma delle prescrizioni su come esso dovrebbe essere».

3. Autonomia della morale ed eteronomia della politica in Rawls, Habermas e Pettit

3.1. La lettura larmoriana di *A Theory of Justice*

Nelle pagine seguenti darò conto della lettura che Larmore offre dei filosofi che ritiene essere i principali interlocutori contemporanei nel dibattito di filosofia politica. Esporrò quindi, per come si è sviluppata nel tempo, l'analisi larmoriana delle posizioni di John Rawls, di Jürgen Habermas e dei neorepubblicani, in particolare di Philip Pettit, ritenuto da Larmore l'esponente più sistematico del neorepubblicanesimo. Si tratta di un capitolo in cui il mio personale commento emerge meno rispetto ai precedenti e questo per due ordini di ragioni. Innanzitutto, l'intento che qui mi propongo, avendo già esplicitato i nodi aporetici cui va incontro la proposta larmoriana, è fondamentalmente quello di riportare l'interpretazione di Larmore delle prospettive rawlsiana, habermasiana e pettitiana sottolineandone l'originalità nel dibattito contemporaneo, ma non sicuramente l'isolatezza. Ritengo che l'analisi di tale lettura possa, infatti, completare il quadro teorico della proposta *liberal* di Larmore, che ho qui tentato di ricostruire, perché sono del parere che essa sia una conseguenza quasi necessaria della concezione metafisica dell'autonomia della morale che, non solo determina la teorizzazione di una base eteronoma della politica in Larmore, ma guida anche la lettura di Rawls, Habermas e Pettit, conducendo Larmore a individuare una base morale eteronoma della politica anche in tali filosofi.

Secondariamente, penso che tale lettura rappresenti anche l'aspetto "meno problematico" del "sistema"¹ larmoriano e, anzi, il suo maggiore contributo al dibattito sul liberalismo politico. Credo infatti che esplicitare le basi meta-etiche e morali del liberalismo politico, soprattutto in riferimento a Rawls, possa aiutare a rafforzare la prospettiva *liberal*² rendendola, per dirla in termini rawlsiani, un "modulo"

¹ «Non mi concepisco come un filosofo sistematico, se per filosofo sistematico si intende qualcuno che ha un principio fondamentale o una prospettiva filosofica che vengono poi applicati a una serie di ambiti diversi. Io non ho alcun principio guida di questo genere [...]. La mia esperienza filosofica è sempre stata di questo tipo: prendevo le mosse da un certo problema che mi affascinava o mi dava da pensare, per scoprire che, quando analizzavo tale problema più da vicino, mi trovavo costretto ad affrontare altri problemi, connessi [...]. Così, per via, ho sviluppato una qualche sorta di approccio sistematico alla filosofia, ma certamente non sono partito da alcuna prospettiva filosofica fondamentale» (DR, p. 17).

² Cfr. A. E. Galeotti, *La politica del rispetto*, cit. p. 8: «Non sarebbe il caso che anche noi, abitanti estenuati di questo mondo ordinato (almeno in superficie) da diritti e principi, regole e arbitrati, ci attrezzassimo [...] e andassimo a recuperare e a esplicitare finalmente ciò che giace sotto i principi

teoreticamente e praticamente sempre più resistente ad accogliere le sfide della diversità. Sono anche del parere che scomporre le analisi habermasiane e pettitiane in modo da individuarne il sostrato etico, per quanto si possa non essere d'accordo con gli esiti della lettura larmoriana, sia comunque uno sforzo filosofico cui riconoscere valore, sia come tentativo di recuperare una certa complessità di analisi attraverso il superamento di dicotomie semplicistiche - quali quelle di liberalismo/democrazia e libertà come non-interferenza/libertà come non-dominio - sia come stimolo per i filosofi a cui la critica è rivolta, di ripensare gli aspetti più problematici del proprio pensiero, modificandoli, chiarendoli oppure rafforzandoli. Credo quindi che, al di là dei problemi che la base metafisica di queste critiche solleva e su cui mi sono soffermata nei precedenti capitoli, essa non ne indebolisca i contenuti, pur determinandoli; per quanto su questi si possa dissentire essi non possono non essere considerati stimolanti.

Larmore si è sforzato di mostrare come ogni proposta per l'associazione politica che oggi possa essere accettata da persone libere e uguali, che rifiuti veramente esperienze di subordinazione e dominio, che permetta la partecipazione democratica come forma di autogoverno e la convivenza tra visioni pluralistiche del bene, esiga che alle persone sia riconosciuto un eguale rispetto e si possa legittimare innanzitutto sulla base di questa norma. Ritengo, quindi, che la centralità dell'eguale rispetto, che come si vedrà diventa la chiave interpretativa per leggere alcune tra le più significative proposte filosofiche contemporanee, sia di per sé sufficiente per spingerci a leggere con interesse il punto di vista di Larmore, indipendentemente da quanto la riteniamo condivisibile.

Vorrei quindi partire in questo resoconto dal confronto col primo Rawls. Come si è visto nel primo capitolo, evidenziare le debolezze del modello liberale espressivista serve a Larmore per contrastare la rinascita di un espressivismo liberale contemporaneo il cui problema è, secondo il filosofo, quello di aver dimenticato che il liberalismo è una dottrina prettamente politica e non una teoria generale sull'uomo³. Il pensiero

politici, quelle etiche profonde di derivazione ebraico-cristiana, con risonanze classiche, che il processo di secolarizzazione ha brutalmente relegato nel chiuso dei domini privati?».

³ «I liberali stessi hanno troppo spesso dimenticato che solo all'interno della sfera politica è importante essere neutrali rispetto alle concezioni della vita buona e agli ideali personali. Hanno, invece, sollecitato a mantenere, in generale, una qualche distanza verso gli ideali empiricamente condizionati, sostenendo che tutti i rapporti sociali sono "volontari" e non parte costitutiva delle nostre più profonde concezioni di noi stessi. L'esempio più lampante di questo ragionamento è fornito dalla dottrina kantiana dell'autonomia (ma non bisogna dimenticare l'ideale personale dello sperimentalismo, proposto da Mill). Questo modo di argomentare ha esposto il liberalismo proprio a quel genere di conflittualità che aveva cercato di sfuggire. Grazie alla connessione che esso stabiliva tra ideali politici e ideali personali, le critiche romantiche alla neutralità politica hanno goduto di un'apparente plausibilità che in realtà questo antiliberalismo non possiede» (PMC, pp. 133-134).

antiliberal contemporaneo è infatti, secondo Larmore, viziato dal rimanere ancorato all'eredità kantiana:

What is politically relevant is that the value of autonomy is, at least, an object of rational dispute, and so it ought not to serve as a basis for political liberalism. (PMC, ed. or. p. 119)

Larmore sostiene «che troppo spesso anche i liberali continuano ad assumere quei medesimi fardelli, non indispensabili, lasciati in eredità da Kant» (PMC, p. 135) e che «a questa tentazione non è sfuggito John Rawls in *Una teoria della giustizia*» (*Ibidem*). Dal punto di vista di Larmore, l'adesione rawlsiana all'ideale kantiano dell'autonomia emerge dalla tesi secondo cui, per concepire in ambito politico il giusto come prioritario rispetto al bene, bisogna considerare che l'uomo è antecedente rispetto ai fini che persegue: «L'io infatti viene prima dei fini che persegue; e persino un fine dominante deve essere scelto tra numerose possibilità (TJ, pp. 455-456; PMC, p. 135). Per Larmore si tratta di una concezione della persona distaccata rispetto alle concezioni della vita buona che ne plasmano i fini, come se le nostre idee del bene fossero solo contingenti⁴.

Il filosofo quindi rintraccia l'eredità kantiana, nel liberalismo del primo Rawls, nel rispecchiamento tra ideali politici e personali: come per Kant, anche per Rawls la priorità del giusto sul bene non investe solo la sfera politica, ma assurge al ruolo di nostro sommo ideale personale. Il problema è che la fedeltà di Rawls all'ideale dell'autonomia collide con l'intento dichiarato della sua opera: determinare quali principi cooperativi possano essere scelti da agenti razionali divisi da concezioni della vita buona differenti e dunque potenzialmente conflittuali (PMC, pp. 133 sgg).

Se, secondo la lettura di Larmore, da un lato Rawls sembra aderire a una concezione della giustizia neutrale come *modus vivendi*, quando fa riferimento alla posizione originaria come interpretazione procedurale della concezione kantiana dell'autonomia,

⁴ Com'è noto, Rawls denomina tale approccio l'interpretazione kantiana della sua teoria della giustizia. Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 215: «Esiste un'interpretazione kantiana della concezione della giustizia [...]. Questa interpretazione è basata sulla nozione kantiana di autonomia»; pp. 219-220: «Il mio suggerimento è quello di considerare la posizione originaria come il punto di vista da cui l'io noumenico vede il mondo. Le parti, in quanto io noumenici, hanno completa libertà di scegliere qualunque principio desiderino; ma esse hanno anche il desiderio di esprimere la loro natura in quanto membri razionali ed eguali del mondo intelligibile dotati precisamente di questa libertà di scelta [...]. Essi devono quindi decidere quali principi [...] manifesteranno nel modo migliore questa libertà nella loro comunità, e riveleranno con maggior pienezza la loro indipendenza dai fatti contingenti naturali e sociali. Se l'argomento della dottrina contrattualistica è corretto, questi principi sono realmente quelli che definiscono la legge morale o, più esattamente, i principi di giustizia per istituzioni e individui. La descrizione della posizione originaria interpreta il punto di vista degli io noumenici su ciò che significa essere razionale, libero ed eguale. [...] La posizione originaria può essere quindi vista come un'interpretazione procedurale della concezione kantiana dell'autonomia e dell'imperativo categorico».

dall'altra, rivalutando l'ideale dell'autonomia a livello sia pubblico sia privato, non distingue le sfere sociali, rifiutando uno dei postulati fondamentali della prospettiva del *modus vivendi*:

If he had held fast to this view of neutral justice as a *modus vivendi*, Rawls could have allowed for a more concrete ideal of the person. He could have accorded the priority of the right over the good, or the neutrality toward ideals of the good life, a strictly political relevance, governing our role as citizens, without its having to be our dominant ideal in other areas of social life. (PMC, ed. or. p. 121)

In questo modo, Rawls avrebbe esposto il suo liberalismo agli attacchi antiliberali i quali, peraltro, si fonderebbero sullo stesso presupposto del kantismo: la convinzione che gli ideali politici debbano rispecchiare quelli personali⁵.

L'analisi larmoriana dell'eredità kantiana in Rawls risente dell'influenza di *Liberalism and the Limits of Justice* di Michael Sandel⁶. Per Sandel, l'io che viene prima dei suoi fini, purificato dai condizionamenti delle circostanze naturali e sociali, è un io astratto, vuoto, privo di determinazioni e contenuti. Questo io purificato, che per Kant era un agente morale, grazie a un senso del dovere empiricamente incondizionato che gli attribuiva la sua metafisica, non può essere un agente morale in quanto gli io morali si formano in rapporto ai legami costitutivi e alle forme di vita. Questi, nonostante ci sia anche un aspetto volontaristico nel nostro agire, non sono l'esito di una scelta ma il prodotto di un processo di assorbimento di valori e idee del bene: l'io ha pertanto una costituzione intersoggettiva⁷. Su questo aspetto Larmore concorda con i comunitaristi, ma rimprovera loro e a Sandel di rimanere intrappolati in una concezione

⁵ La struttura argomentativa sottesa a questa polemica si articola, secondo Larmore, in questo modo: coloro che rifiutano l'ideale dell'autonomia sostengono che non si possa essere imparziali rispetto alle diverse concezioni del bene; si dovrebbero al contrario ritenere i nostri valori e le nostre forme di vita come costitutivi della persona che siamo; allora l'ordinamento politico non andrebbe fondato sulla neutralità, ma sulla nostra costitutiva idea del bene (PMC, pp. 136-137).

⁶ Sandel attacca Rawls rifiutando, come Larmore, il valore dell'autonomia kantiana, tuttavia, mentre Larmore ne limita il ruolo al privato e salva in questo modo il liberalismo politico, Sandel, negandolo *in toto*, rifiuta il liberalismo *tout court* (Ivi, pp. 138 sgg.).

⁷ M. J. Sandel (*Il liberalismo e i limiti della giustizia*, cit., pp. 75-76), a proposito dell'io rawlsiano rispetto ai fini che persegue, sostiene: «Ma un io così completamente indipendente come questo esclude qualsiasi concezione del bene (o del male) legata al possesso nel senso costitutivo. Esclude la possibilità di qualsiasi attaccamento [...]. Esclude la possibilità di una vita pubblica nella quale [...] possano essere in gioco l'identità nonché gli interessi dei partecipanti. Ed esclude la possibilità che scopi e fini comuni possano ispirare una comprensione di sé [...] e quindi definire una comunità in senso costitutivo, una comunità che definisca il soggetto e non solo gli oggetti delle aspirazioni condivise. Più in generale, la definizione di Rawls esclude la possibilità di quelle che potremmo chiamare forme di comprensione di sé "intersoggettive" o "infrasogettive" [...]. A differenza della concezione di Rawls, le concezioni intersoggettive e infrasogettive non presuppongono che parlare dell'io, da un punto di vista morale, significhi necessariamente e in modo per niente problematico, parlare di un io individuato antecedentemente».

politica espressivistica che, rifiutando l'ideale dell'autonomia sul piano individuale, rifiuta anche il principio di neutralità su quello politico⁸. Il problema è che Sandel considera, secondo Larmore, come uniche alternative politiche possibili o una prospettiva comunitarista oppure un liberalismo di stampo kantiano; non prenderebbe quindi in considerazione la possibilità del liberalismo politico come *modus vivendi* (PMC, p. 139)⁹.

Sandel non coglie che questa prospettiva costituisce una componente importante di *A Theory of Justice*. Larmore la scorge infatti nella “posizione originaria” e nel “velo di ignoranza”. Se si attribuisce all'io la capacità di potersi distaccare dalle proprie concezioni del bene senza per questo dover ammettere anche che sia prioritario rispetto ai suoi fini (interpretazione kantiana della posizione originaria), si potrebbe rintracciare nell'opera del 1971 una concezione della giustizia intesa come *modus vivendi* (Ivi, pp. 139 sgg.). Il velo d'ignoranza rawlsiano corrisponderebbe, infatti, alla norma universale del dialogo razionale di Larmore in quanto terreno comune neutro per elaborare i principi neutrali della cooperazione politica:

The veil of ignorance in Rawls's theory need be taken as no more than just such a common ground. Since modern, pluralistic societies cannot expect general agreement

⁸ Cfr. M. J. Sandel, Ivi, p. 22: «La tanto lodata indipendenza del soggetto deontologico è un'illusione liberale. Essa non capisce la natura fondamentale “sociale” dell'uomo, il fatto cioè, che siamo esseri condizionati “fino in fondo”. Non sono ammesse accezioni, non esiste un soggetto trascendentale in grado di porsi al di fuori della società», e più avanti: «L'ideale di una società governata da principi neutrali è la promessa ingannevole del liberalismo» (*Ibidem*).

⁹ Tra i neocomunitaristi il principale bersaglio polemico di Larmore è il neoaristotelismo contemporaneo di MacIntyre. Larmore ritiene che nonostante il tentativo di opporsi al pluralismo, MacIntyre finisca per proporre, seppur implicitamente, una tesi pluralistica e che sia un modernista «“malgré lui”» (PMC, p. 52); infatti, a proposito di quale possa essere, nella sua prospettiva monistica, l'ideale della vita buona condivisibile da tutti, egli argomenta che questa è «la vita consacrata alla ricerca della vita buona per l'uomo, e le virtù necessarie per tale ricerca sono quelle che ci consentono di capire che cosa ancora e che cos'altro sia la vita buona per l'uomo» (A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., p. 262). Ma questa è un'affermazione approssimativa del bene dell'uomo che implicitamente riconosce agli individui la possibilità di avere idee diverse e ragionevoli su quale sia la vita buona; tale dichiarazione cioè sottintende, per Larmore, proprio quel pluralismo dei valori e delle concezioni del bene che MacIntyre si proponeva di superare (PMC, p. 53). Inoltre, secondo Larmore, il ragionamento di MacIntyre è incoerente: egli sostiene che i conflitti morali siano stati presenti anche nella società classica e che talvolta non abbiano ammesso soluzione alcuna, infatti MacIntyre loda «i tragici per aver affrontato quei conflitti non servendosi di argomentazioni, ma con un *deus ex machina*» (Ivi, p. 54) tanto che «l'eroe del libro di MacIntyre non è Aristotele, ma Sofocle, proprio perché Sofocle riconosce l'esistenza di conflitti morali interminabili razionalmente» (*Ibidem*). La conclusione di Larmore è che questi presupposti farebbero crollare la presupposta opposizione tra la frammentazione valoriale della modernità e la rassicurante tradizione degli antichi. Inoltre, MacIntyre concepisce i conflitti degli antichi come tragici «poiché l'alternativa che viene scartata continua ad avanzare nei nostri confronti una sua pretesa, la nostra scelta tra le varie possibilità è accompagnata dal rimorso» (Ivi, p. 55). In questo modo però MacIntyre, dal punto di vista di Larmore, compie un'operazione sleale poiché in realtà ciò che mette in discussione del pluralismo moderno non è l'obiettività del valore morale ma la sua omogeneità, e l'obiettività non implica l'omogeneità (*Ibidem*). Sul rimorso per le scelte morali, rielaborato nei termini di “residuo” relativamente al dibattito contemporaneo sull'etica pubblica, si veda G. Pellegrino, *Etica pubblica*, cit.

about the nature of the good life, the veil of ignorance will serve not as a basis for arriving at the truth about the good, but rather as a means for devising principles of political cooperation that are neutral with respect to the conflicting conceptions of the good. Responding in this way to the circumstances of justice does require that everyone already share some values - namely, rational conversation and equal respect. I indicated earlier, however, that these commitments are largely neutral with regard to ideals of the good. The *modus vivendi* perspective shows, therefore, how unproblematic it is to understand why *we* should be bound by the principles that *hypothetical* agents in the original position would have chosen [...]. The original position can simply be construed as the neutral ground form which *we* should reason, if we respond to disagreement about the good life with a commitment to rational conversation and equal respect. (PMC, pp. 124-125)¹⁰

Rawls in *A Theory of Justice* ha aderito all'ideale dell'autonomia, esponendo la sua teoria alle critiche comunitariste, riprese da Larmore attraverso Sandel, secondo cui l'io non può essere prioritario rispetto ai fini che persegue. Rawls, nel rivalutare l'ideale dell'autonomia a livello sia pubblico sia privato, non avrebbe quindi aderito alla prospettiva del *modus vivendi* - che presuppone la separazione delle sfere sociali - ma avrebbe invece dato vita a una versione espressivistica del liberalismo. La prospettiva del *modus vivendi* è tuttavia sfuggita anche a Sandel il quale, se ha avuto ragione nel criticare l'astrattezza dell'io rawlsiano, ha però rifiutato non solo l'ideale dell'autonomia sul piano individuale, ma anche quello della neutralità sul piano politico. Eppure, secondo Larmore, la posizione originaria e il velo di ignoranza rawlsiani svelano anche una componente di *A Theory of Justice* che è quella del *modus vivendi*, se si ammette che l'io si possa distaccare dalle proprie concezioni del bene senza dover ammettere che sia anche prioritario rispetto ai fini che persegue. La posizione originaria e il velo d'ignoranza rappresentano, infatti, secondo Larmore, il terreno comune neutro a partire dal quale determinare principi politici neutrali, attraverso le norme della conversazione razionale e del rispetto, poiché «questo modo di affrontare le circostanze di giustizia richiede» che «alcuni valori siano condivisi da tutti, nella fattispecie, i valori della conversazione razionale e dell'eguale rispetto» (PMC, p. 140).

In questo modo Larmore critica Rawls sotto due aspetti: da una parte gli rimprovera di non essersi emancipato dall'eredità kantiana e di essere rimasto intrappolato in una prospettiva liberale espressivistica; dall'altra, inizia a riscontrare un'inadeguatezza nella

¹⁰ Ch. Larmore, *John Rawls and Moral Philosophy* (pubblicato originariamente col titolo *Lifting the Veil*, «The New Republic», v. 5, n. 4490, 2001, pp. 32-37 e successivamente rivisto per essere inserito in *The Autonomy of Morality*, pp. 69-86), precisa che: «The “veil of ignorance” [...] reflects therefore a set of moral convictions that ought to govern our own thinking about justice. At their heart stands a commitment to what Rawls called being “reasonable”, a readiness to engage with others in forms of cooperation that all, as free and equal persons, have a similar reason to adopt» (AM, p. 73).

riflessione rawlsiana sulle basi morali del liberalismo, a partire dalla misconosciuta centralità dell'eguale rispetto nella sua teoria.

L'idea che l'eguale rispetto sia presupposto in posizione originaria è avanzata anche da Dworkin, il quale sostiene che le nostre intuizioni sulla giustizia presuppongono un particolare diritto all'eguaglianza che egli definisce *diritto all'eguale considerazione e rispetto*¹¹. Dworkin vede alla base del costruttivismo rawlsiano dei postulati morali che riconduce a una teoria dei diritti naturali¹².

Per Dworkin la posizione originaria:

Presuppone, in modo ragionevole, che gli assetti politici che non manifestano eguale considerazione e rispetto siano quelli stabiliti e amministrati da persone di potere che hanno, più o meno apertamente, maggiori considerazione e rispetto per i membri di una determinata classe o per persone con certe idee o capacità, piuttosto che per altre classi o persone. Nel definire l'ignoranza delle parti del contratto la posizione originaria poggia su questo presupposto. I soggetti che non sanno a quale classe apparterranno non possono progettare, consapevolmente o inconsapevolmente, istituzioni che favoriscano la loro classe. [...] La posizione originaria è costruita per applicare il diritto astratto a eguali considerazione e rispetto: diritto che deve essere inteso come il concetto fondamentale della teoria di Rawls¹³.

Rawls giustifica la fondamentale «eguaglianza che si riferisce al rispetto che si deve alle persone indipendentemente dalla loro posizione sociale» (TJ, p. 417) sulla base del primo principio di giustizia e dei doveri naturali che si devono agli esseri umani in virtù del loro essere persone morali (*Ibidem*); è tuttavia vero, come riconoscono sia Dworkin che Larmore, che Rawls non argomenta questa affermazione¹⁴. È su questa base che

¹¹ R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1977; tr. it. *I diritti presi sul serio*, il Mulino, Bologna 1982, p. 14.

¹² Ivi, pp. 258-259: «Sembra [...] corretto affermare che la teoria generale a monte della posizione originaria debba essere una qualche teoria fondata su un diritto. C'è un altro modo di esporre la questione [...]: la teoria deve fondarsi su diritti concepiti come diritti *naturali*, nel senso di diritti non derivanti dalla legislazione o da una convenzione o da un ipotetico contratto. Ho evitato questa formulazione perché per molte persone essa è gravida di squalificanti implicazioni metafisiche. [...] Tuttavia, dal punto di vista costruttivista, almeno, l'assunzione dei diritti naturali non ha alcuna implicazione metafisica. [...] Ciò non postula un'ontologia più incerta o controversa di quella che richiederebbe una qualsiasi altra scelta di concetti fondamentali [...]. Né rappresenta un problema il fatto che una teoria generale di tipo rawlsiano consideri tali diritti come diritti naturali, e non come diritti positivi o convenzionali. È chiaro che qualsiasi teoria fondata su un diritto deve presupporre diritti che non siano semplicemente il prodotto della legislazione o di una consuetudine sociale esplicita, bensì basi indipendenti per giudicare la legislazione e la consuetudine. Nel modello costruttivista l'assunzione secondo la quale i diritti sono naturali in questo senso è semplicemente inevitabile».

¹³ Ivi, p. 264.

¹⁴ Cfr J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 415-416, a proposito delle basi dell'uguaglianza: «Ho detto che i requisiti minimali che definiscono la personalità morale si riferiscono alla capacità e non alla sua realizzazione [...]. Inoltre considerare la potenzialità come sufficiente si accorda con la natura ipotetica della posizione originaria e con l'idea che, per quanto possibile, la scelta dei principi non dovrebbe essere influenzata da fattori arbitrari contingenti. Perciò è ragionevole dire che a coloro che

Larmore rimprovera a Rawls di non aver sufficientemente indagato le basi morali del liberalismo politico, e che Dworkin sentirà l'esigenza di specificare il legame tra l'eguale rispetto in Rawls e il "diritto naturale". Ponendo in evidenza come in Rawls il diritto all'eguale rispetto non sia un prodotto del contratto, ma una condizione di ingresso della posizione originaria, Dworkin vuole sottolineare il fatto che esso sia presupposto dalla stipulazione del contratto come un diritto assiomatico¹⁵:

Possiamo dunque affermare che la giustizia intesa come equità riposa sull'assunto del diritto naturale di ciascuno a eguali considerazione e rispetto: un diritto che non si possiede per nascita, per natura, per merito o per superiorità, ma semplicemente in quanto esseri umani che hanno la capacità di fare progetti e di realizzare la giustizia¹⁶.

Larmore e Dworkin sembrano concordare sulla centralità dell'eguale rispetto per il liberalismo, ma divergono sulla considerazione del tipo di rapporto che quella norma instaura tra la sfera morale e quella politica: per Dworkin esso richiama un diritto naturale inteso come non positivo, per Larmore chiama in causa una particolare prospettiva di contestualismo epistemologico in una prima fase e di realismo morale in una seconda.

Nonostante rispetto ad *A Theory of Justice*, in cui sono presenti sia la componente kantiana sia quella del *modus vivendi*, nel secondo Rawls quest'ultima divenga più importante e il liberalismo politico si faccia meno comprensivo, sarà proprio sugli aspetti etici e meta-etici della seconda fase speculativa di Rawls che Larmore elaborerà la sua critica più originale e convincente nei suoi confronti.

potrebbero partecipare all'accordo iniziale [...] è assicurata eguale giustizia [...]. Né ho cercato di dimostrare che le caratteristiche delle parti devono essere usate come base dell'eguaglianza. Questa interpretazione sembra piuttosto essere il naturale completamento della giustizia come equità [...]. La capacità minima di senso di giustizia assicura che ciascuno abbia eguali diritti».

¹⁵ Dworkin, *I diritti presi sul serio*, pp. 383 sgg, p. 17: «Il diritto alla considerazione e al rispetto è talmente fondamentale da non poter essere spiegato, tranne che come caso limite [...] poiché esso è la fonte sia dell'autorità generale degli obiettivi collettivi sia delle limitazioni speciali alla loro autorità». La terminologia usata non fa riferimento al giusnaturalismo moderno ma al riconoscimento, da parte di Dworkin, di un legame tra diritto e morale, dell'esistenza di un diritto pre-statale inteso come un insieme di vincoli morali e costituzionali al potere dello Stato.

¹⁶ Dworkin, *I diritti presi sul serio*, cit., p. 265.

3.2. La base eteronoma della politica in Rawls e Habermas

3.2.1. Autonomia e ragionevolezza

È con la pubblicazione di *The Moral Basis of Political Liberalism*¹⁷ nel 1999, che Larmore affronta compiutamente la questione delle basi morali del liberalismo politico. L'articolo prende spunto dallo scambio di saggi, avvenuto nel 1995, attraverso la stessa rivista, tra Jürgen Habermas e John Rawls¹⁸: un confronto molto atteso tra due delle maggiori personalità filosofiche contemporanee.

La questione principale dibattuta nei saggi riguarda il tema dell'integrazione all'interno di società complesse in cui convivono culture differenti e spesso in conflitto e dove il pluralismo delle diverse concezioni del mondo è un elemento stabile e non transitorio: le indagini di Habermas e Rawls tentano di individuare «quali principi possono legittimamente e con il consenso di tutti aiutarci ad attribuire un ordine di priorità alle molteplici rivendicazioni, richieste, istanze, che vengono avanzate da tutte le parti sociali»¹⁹; la questione è quindi quella già posta da Rawls in *Political Liberalism*: «Come è possibile che esista e duri nel tempo una società stabile e giusta di cittadini liberi e uguali, profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali incompatibili, benché ragionevoli» (PLR, pp. 6-7).

Larmore esamina puntualmente entrambe le posizioni, talvolta prendendone le distanze, talvolta condividendone alcuni elementi, compiendo comunque un'analisi essenziale per la nostra comprensione della sua filosofia politica e per cogliere l'originalità del suo contributo al dibattito liberale contemporaneo.

Premessa dell'analisi larmoriana è la convinzione che il liberalismo si regga su un più fondamentale livello morale; è dunque questa l'idea che giustifica l'esigenza di vedere quali siano tali assunti morali e di conferire loro la giusta importanza all'interno

¹⁷ Ch. Larmore, *The Moral Basis of Political Liberalism*, «The Journal of Philosophy», v. 96, n. 12, 1999, pp. 599-625, d'ora in avanti indicato con la sigla MBPL seguita dal numero di pagina di riferimento. L'articolo è stato successivamente pubblicato in Ch. Larmore, *The Autonomy of Morality*, cit., pp. 139-167.

¹⁸ J. Habermas, *Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*, «The Journal of Philosophy», v. 92, n. 3, 1995, pp. 109-131; tr. it. J. Habermas, *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, in J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 63-87; una traduzione meno recente si trova anche in J. Habermas, *Per la critica del liberalismo politico di John Rawls*, «Micromega. Almanacco di filosofia», 1996, pp. 26-50; J. Rawls, *Replay to Habermas*, «The Journal of Philosophy», v. 92, n. 3, 1995, pp. 132-180; tr. it. *Risposta a Jürgen Habermas*, «Micromega. Almanacco di filosofia», 1996, pp. 51-106. Nelle pagine che seguono i saggi di Habermas e Rawls saranno indicati rispettivamente come RPUR e RTH cui seguirà il numero di pagina in traduzione italiana. Per quanto riguarda il saggio di Habermas si farà riferimento all'edizione più recente, curata da L. Ceppa per Feltrinelli, 1998.

¹⁹ Cfr. A. Ferrara, *Passione democratica e routine degli interessi*, «Micromega. Almanacco di Filosofia», 1996, pp. 21-25, p. 23.

della teoria politica liberale (MBPL, p. 605). Se agli occhi di Larmore Habermas tende ad accentuare la distanza con Rawls²⁰, mentre quest'ultimo, al contrario, parrebbe piuttosto sottolineare gli elementi comuni alle due prospettive, Larmore ritiene che i due filosofi siano in realtà più vicini di quanto Habermas non sostenga, benché la vicinanza delle loro posizioni non sia quella sostenuta da Rawls (Ivi, p. 599). Il loro punto di convergenza, infatti, sarebbe determinato da un difetto comune: entrambi, pur ritenendo di aver elaborato una concezione della vita comune *freestanding* o *autonomous*²¹, non ne avrebbero esplicitato le basi morali, che è quanto Larmore si propone di fare attraverso l'analisi dei due saggi.

Rawls dichiara che una concezione politica è *freestanding* se si occupa solamente dei principi politici di una società e non si presenta come una dottrina comprensiva che si applica anche alla politica:

Una concezione politica della giustizia si presenta come una teoria autonoma. Noi vogliamo sì che una concezione politica abbia una giustificazione riferita a una o più dottrine comprensive; ma tale concezione non è presentata come (né derivata da) l'applicazione di una di queste dottrine alla struttura di base della società [...]. Dobbiamo distinguere il modo in cui una concezione politica è presentata e il suo essere parte o conseguenza di una dottrina comprensiva. Io assumo che tutti i cittadini affermino una dottrina comprensiva alla quale la concezione politica che accettano è in qualche modo correlata; ma uno dei caratteri distintivi di una concezione politica è proprio il suo essere presentata come concezione autonoma ed esposta a prescindere da un simile sfondo [...].

²⁰ Habermas sostiene che: «Rawls [...] ha suggerito una lettura intersoggettiva del concetto kantiano di autonomia: agiamo autonomamente se obbediamo a quelle leggi che sono accettabili con buone ragioni da tutti gli interessati in base a un uso pubblico della ragione. Rawls adopera questo concetto morale di autonomia come chiave per rendere conto dell'autonomia politica dei cittadini di uno stato democratico di diritto. «Noi esercitiamo il potere politico in modo pienamente corretto solo quando lo esercitiamo in armonia con una costituzione tale che ci si possa ragionevolmente aspettare che tutti i cittadini, in quanto liberi ed eguali, ne accolgano, alla luce di principi e ideali accettabili per la loro comune ragione umana, gli elementi essenziali» (RPUR, p.63), e continua: «Poiché provo ammirazione per questo progetto [...]. La mia critica, a cui è sotteso un intento costruttivo, procede in modo immanente. In primo luogo non sono sicuro che il modello della posizione originaria risulti il più adatto a spiegare e garantire il punto di vista imparziale di principi di giustizia intesi in chiave ontologica (1). [...] Rawls avrebbe dovuto distinguere con più rigore le questioni della fondazione da quelle dell'accettazione fattuale [...] (2). Entrambe queste decisioni strategiche hanno per conseguenza una concezione dello stato di diritto che antepone i diritti fondamentali liberali al principio di legittimazione democratica. Di conseguenza Rawls manca il suo scopo di conciliare la libertà dei moderni con la libertà degli antichi» (Ivi, pp. 64-65). È soprattutto su quest'ultimo aspetto che si concentrerà l'analisi di Larmore.

²¹ «Each of them, aiming a similarly “freestanding” or “autonomous” conception of political life, misses its underlying moral foundations» (MBPL, p. 599). Traduco entrambi gli aggettivi *freestanding* e *autonomous* col termine autonomia. Larmore si confronta soprattutto con *Political Liberalism* di Rawls e *Faktizität und Geltung* di Habermas. Rawls, in *Political Liberalism*, usa il sostantivo *autonomy*, ma oltre ad *autonomous*, utilizza anche l'aggettivo *freestanding* per riferirsi all'ideale dell'autonomia. Habermas in *Faktizität und Geltung*, usa *autonomie* e *autonomer*, tradotti in inglese con *autonomy* e *autonomous*. Cfr. J. Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt 1992; tr. ing. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Polity Press, Cambridge 1996; tr. it. *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano 1996, d'ora in avanti citato come FG.

Possiamo dire [...] che la concezione politica è un modulo, una parte costitutiva essenziale che si adatta a varie dottrine comprensive ragionevoli [...] e trova in queste un sostegno [...]. Sotto questo aspetto una concezione politica della giustizia si distingue da numerose dottrine morali che sono considerate, assai spesso, visioni generali e comprensive. (PLR, p. 30)²²

Larmore condivide la prospettiva rawlsiana secondo cui una concezione politica liberale dovrebbe essere autonoma in questo senso: ma per il pensiero liberale tale autonomia sarebbe meglio intesa se la si considerasse come risposta a una caratteristica fondamentale della nostra moderna autocomprensione (*self-understanding*): il fatto cioè che sulle questioni fondamentali riguardanti il significato della vita dobbiamo aspettarci che persone ragionevoli tendano naturalmente a dissentire fra loro (MBPL, p. 600). Come si è visto, per Larmore, l'essere ragionevoli, ossia il pensare e conversare in buona fede e l'applicare quanto meglio è possibile le capacità della ragione, tende a produrre non tanto accordo quanto controversia²³.

La politica, regolata da leggi coercitive, può essere allora considerata qualcosa di più che il semplice esercizio della forza, solo se fonda i suoi principi su una moralità minimale che persone ragionevoli potrebbero condividere nonostante il disaccordo su questioni religiose ed etiche: solo in questo modo, infatti, la politica potrebbe raggiungere quel grado di trasparenza per cui i cittadini riconoscono i principi politici come espressione della loro stessa volontà (*Ibidem*). Il proliferare di ragionevoli visioni della vita buona ha finito col rappresentare oggi un problema politico: chiedersi su quali basi persone ragionevoli, ma in disaccordo, possano vivere insieme in una comunità politica è diventata, infatti, una peculiare questione moderna (MBPL, p. 601).

²² Nella sua risposta ad Habermas, Rawls chiarisce ulteriormente il concetto di autonomia: «Il liberalismo politico si muove all'interno della categoria del politico e lascia la filosofia così come la trova. Non comporta conseguenze per nessun tipo di dottrine religiose, metafisiche o morali [...]. La filosofia politica opera indipendentemente da tutte le dottrine del genere, e si presenta come autonoma. Quindi non può giustificarsi né invocando nessuna delle dottrine complessive, né criticandola, né rigettandola» (RTH, p. 53), «Considero il liberalismo politico come una dottrina (1) che rientra nella categoria del politico. Funziona interamente all'interno di quell'ambito e non poggia su alcunché di esterno. La concezione più familiare della filosofia politica presenta i suoi concetti, principi e ideali, [...] come conseguenze di dottrine complessive, religiose, metafisiche e morali. Per contro, la filosofia politica, come è intesa all'interno del liberalismo politico, consiste in gran parte di diverse concezioni politiche del giusto e della giustizia considerate come concezioni *autonome* (*freestanding*)» (RTH, p. 52).

²³ Può essere utile ricordare questa tesi: «Quanto meno i nostri pensieri seguono ideologicamente sempre la stessa strada e quanto più liberamente esercitiamo le nostre capacità e coltiviamo la nostra individualità, tanto più varie e divergenti saranno le nostre concezioni della vita buona. Una maggiore libertà vuol dire una maggiore varietà, un più profondo riconoscimento del pluralismo e un più forte bisogno di tolleranza; a maggior ragione dobbiamo, dunque, garantire che la concezione liberale della giustizia sia il valore principale delle nostre istituzioni politiche» (PMC, p. 129). Ricordiamo anche che per Larmore le contingenze storiche hanno giocato un ruolo primario nel determinare l'eterogeneità sociale e culturale delle nostre società; egli si riferisce in particolare alla varietà delle esperienze di vita presenti nella moderna società occidentale, all'eredità delle diverse tradizioni culturali, alla tolleranza liberale (MBPL, pp. 600 sgg).

Nel descrivere la complessità della nostra società, Larmore fa riferimento al disaccordo ragionevole attorno agli ideali della vita buona ma, come si è anticipato nel capitolo secondo, quando egli si riferisce al termine ragionevolezza (*reasonableness*), non lo utilizza nella stessa accezione di Rawls (Ivi, pp. 601-602). Con ragionevolezza Rawls indica l'impegno morale a conformarsi a principi giusti di cooperazione in virtù del fatto che, dati gli oneri del giudizio, le persone tendono naturalmente a dissentire sulle questioni relative alla prosperità dell'uomo. In tal modo Rawls distingue cioè che è ragionevole (*reasonable*) dal razionale (*rational*), che è invece la ricerca razionale del raggiungimento dei propri fini, indipendentemente da valutazioni su questioni di giustizia. La ragionevolezza rawlsiana implica innanzitutto la disponibilità a proporre e osservare i termini equi di cooperazione sociale, che si ritiene possano essere accettati dagli altri cittadini considerati come eguali, e a riconoscere gli oneri del giudizio con le loro conseguenze, il che comporta la rinuncia a pretendere di avere il monopolio della verità (RTH, p. 113).

Larmore usa invece il termine ragionevolezza in modo più astratto, per significare il libero e aperto esercizio delle capacità di base della ragione²⁴. Individui ragionevoli sono quindi anche razionali e viceversa, mentre possono essere ragionevoli *à la Rawls* solo se hanno interesse a ragionare su come meglio essere giusti. Se per Rawls la ragionevolezza indica una risposta morale al disaccordo sul bene (MBPL, p. 602) perché implica un principio di reciprocità, per Larmore invece la ragionevolezza, che non implica necessariamente quel tipo di rapporto, non è una nozione morale ma puramente epistemica, altrimenti sarebbe essa stessa oggetto di controversia: la ragionevolezza, che Larmore intende come corollario del disaccordo ragionevole, rappresenta, infatti, il problema centrale che il liberalismo deve affrontare e non è, come invece in Rawls, parte della soluzione liberale a quel problema²⁵.

²⁴ «I use the term more abstractly on mean the free and open exercise of the basic capacities of reason» (Ivi, pp. 601- 602).

²⁵ Su questo discorso si veda il § 2.3.2. del capitolo secondo. Larmore prende le distanze da Rawls, in questo articolo del 1999, nei termini di una distinzione tra morale ed epistemico. Tale distanza verrà ribadita anche successivamente e la si trova nel recente *Political Liberalism. Its Motivations and Goals*, cit., del 2013. Si tratta di una questione complessa, rispetto a cui i critici si dividono, cfr. M. Nussbaum, *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism*, cit., p. 24: «The distinction between reasonable and unreasonable comprehensive doctrines is central to Rawls. [...] The term “reasonable” is used in an ethical sense: “reasonable” persons are those who are willing “to propose fair terms of cooperation and to abide by them provided others do”; a second aspect is a willingness to recognize the burdens of judgment [...]. This second aspect is also ethical: the reasonable citizen does not try to enforce her own comprehensive doctrine through law, out of a recognition of the burdens of judgment and a related respect for her fellow citizens. Both aspects of the reasonable appear to be closely connected with the idea of respect, whose centrality in Rawls’s whole enterprise is clear. [...] In contrasting the “reasonable” with the “rational”, Rawls clearly uses “reasonable” in this ethical sense; although, as Samuel Freeman [cfr. S.

Chiarire la distanza da Rawls relativamente alla nozione di ragionevolezza serve a Larmore per sottolineare l'implicazione morale del *reasonable* rawlsiano e rimproverare Rawls per non averla sufficientemente indagata: se, infatti, la ragionevolezza di Rawls è una risposta morale al disaccordo sul bene e poiché, per Larmore, il liberalismo è nato per rispondere a tale disaccordo, allora, individuare le implicazioni morali nel discorso di Rawls, comporta la necessità di indagare le basi morali stesse del liberalismo politico, che è quanto Larmore si prefigge di fare.

Il liberalismo politico si occupa di ciò che persone ragionevoli possono condividere, nonostante le loro differenti concezioni della vita buona. Eppure, secondo Larmore, noi fraintenderemmo la vera natura del liberalismo se supponessimo che i suoi principi guida consistano semplicemente in un terreno comune che unisce soggetti tuttavia separati da altri ideali fondamentali (*Ibidem*). Più importante della questione che riguarda i principi politici su cui i cittadini sarebbero d'accordo, è piuttosto quella che concerne l'impegno a organizzare la vita politica su quei criteri e di cercare principi che possano essere oggetto di un accordo ragionevole. È infatti tale impegno a costituire il nucleo morale del pensiero liberale ed è un impegno che incorpora in sé il principio del rispetto per le persone:

This commitment forms the moral core of liberal thought, and it embodies a principle of respect for persons. (*Ibidem*)²⁶

A partire da questo nucleo centrale Larmore indaga il tema fondamentale dello scambio tra Habermas e Rawls:

What can I mean for political association to be founded on freestanding principles designed to abstract from the ongoing disagreements about the nature of the human good? (MBPL, p. 602)

Freeman, *Rawls*, Routledge, New York 2007, p. 346] has convincingly argued, there are “epistemic elements” in this usage». Nussbaum si è spinta oltre Larmore nel riconoscere un sostrato etico a entrambe le componenti della ragionevolezza rawlsiana, mentre Larmore limita l'etica al solo primo elemento, e considera puramente epistemico il secondo.

²⁶ «Why should liberalism become *political* in the sense that Rawls and I intend?» (MBPL, p. 605), «The answer must be that the essential convictions of liberal thought lie at a more fundamental moral level» (*Ibidem*).

3.2.2. Legittimità e autonomia politica

Nella prospettiva larmoriana, nell'assumere la forma, per dirla con le parole di Rawls, di una concezione politica autonoma, la dottrina liberale deve esplicitare le basi morali su cui si fonda:

In assuming the form of what Rawls calls a freestanding political conception, liberal doctrine is heeding more than just the widening scope of reasonable disagreement. It is also drawing upon certain moral convictions, which imply that this is the proper route to take. (MBPL, p. 605)

Rawls sostiene che il liberalismo cerca una forma di ideale politico autonomo perché applica la tolleranza alla sua stessa filosofia: vista l'intenzione di elaborare una concezione della giustizia su cui persone ragionevoli possano essere d'accordo, tale concezione dovrebbe essere, quanto più possibile, indipendente da opposte e conflittuali dottrine filosofiche e religiose sostenute dai cittadini²⁷. In altre parole, la ragione per cui il liberalismo dovrebbe abbandonare il suo classico appello a ideali della persona controversi, e divenire una dottrina strettamente politica, è che i principi politici fondamentali dovrebbero essere accettabili per tutti coloro i quali da essi saranno vincolati. Questa idea è ciò che Rawls ha denominato il *principio liberale di legittimità*, secondo cui:

Noi esercitiamo il potere politico in modo pienamente corretto solo quando lo esercitiamo in armonia con una costituzione tale che ci si possa ragionevolmente aspettare che tutti i cittadini, in quanto liberi ed uguali, ne accolgano, alla luce di principi e ideali accettabili per la loro comune ragione umana, gli elementi essenziali. (PLR, p. 126)

Dal punto di vista di Larmore questo principio riflette il nucleo morale del pensiero liberale poiché è quello che dovrebbe regolare la scelta dei principi costituzionali fondamentali²⁸; il problema è che Rawls non ha esplicitato, come invece avrebbe dovuto, la natura di questa base morale e la posizione precisa che essa occupa all'interno del liberalismo politico.

Rawls sembra ritenere che il principio liberale di legittimità sia legato al fatto che il potere politico sia di tipo coercitivo quando sostiene che:

²⁷ «La concezione della giustizia deve anche essere, nella misura del possibile, indipendente dalle dottrine filosofiche e religiose opposte e contrastanti sostenute dai cittadini; e nel formularla il liberalismo politico applica il principio della tolleranza alla filosofia stessa» (PLR, pp. 27-28).

²⁸ Per Rawls: «L'esercizio del potere politico è legittimo soltanto quando ha luogo [...] in armonia con una costituzione sui cui elementi essenziali si può ragionevolmente presumere che converga il consenso di tutti i cittadini ragionevoli intesi come liberi e uguali» (RTH, p. 69).

Il potere politico, essendo un potere coercitivo di cittadini liberi e uguali [...], dovrebbe essere esercitato solo in un modo tale che ci si possa ragionevolmente aspettare che tutti i cittadini l'accettino alla luce della loro comune ragione umana. (Ivi, p. 128)

Nella prospettiva di Larmore, l'analisi dell'impegno liberale verso il principio di legittimità va condotta ancor più in profondità: occorre, infatti, chiarire il motivo per cui la validità dei principi coercitivi dovrebbe dipendere dall'accordo ragionevole. L'idea di Larmore è che alla radice di questa convinzione vi sia il principio dell'eguale rispetto per le persone:

We need to make clear why it is that the validity of coercive principles should depend upon reasonable agreement. I believe that the source of this conviction is a principle of *respect for persons*. (MBPL, p. 607)

L'uso della forza non è per Larmore sbagliato in sé, altrimenti la stessa associazione politica sarebbe impossibile: illecito è ottenere l'obbedienza solamente tramite la forza, senza ricercare un accordo sulle regole vincolanti, in virtù del fatto che le persone sono capaci di pensare e agire sulla base di ragioni. Se tentiamo di ottenere la conformità a una certa condotta solo attraverso l'uso della forza, tratteremo le persone solo come mezzi, come oggetto di coercizione, e non anche come fini; di conseguenza, rispettare un'altra persona come un fine richiede che la coercizione e i principi politici siano giustificabili per quella persona come lo sono presumibilmente per noi (Ivi, p. 608)²⁹.

²⁹ Per quanto riguarda la connessione tra principio di legittimità ed eguale rispetto, è interessante l'interpretazione di D. Estlund, *The Truth in Political Liberalism*, in A. Norris, and J. Elkins (eds.), *Truth and Democratic Politics*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2012, pp. 252-334. Larmore ha riconosciuto una priorità e indipendenza al principio liberale di legittimità, in quanto ne ha individuato il nucleo morale nell'eguale rispetto: «This is a useful description of the principle because it helps us see that the relevance of reasonable consensus must itself be given by a moral principle. This is a corrective to those who think (as, for example, Habermas does) that a democratic people are not under the authority of any moral principles that the people do not somehow give to themselves» (Ivi, p. 256), «Larmore and I agree that political liberalism rests on a moral basis that it does not itself generate out of the overlap of reasonable views, and that this does not vitiate the liberal principle of legitimacy that lies at the foundation of political liberalism» (Ivi, pp. 261-262). Il problema, secondo Estlund, nasce dal fatto che per Larmore il principio liberale di legittimità e l'eguale rispetto possono essere oggetto di disaccordo ragionevole (MBPL, p. 624) e questo perché per Larmore, la ragionevolezza non è interpretabile *à la* Rawls, ma alla stregua della razionalità (Ivi, p. 257). Larmore sostiene: «Being reasonable (in my sense of the term) does not entail the principle of respect for persons. If the moral basis of liberal democracy stands free of any comprehensive conception of the good, it does not on that account become inherently universal. Its appeal can extend only so far as people happen to be committed to the principle of respect» (MBPL, p. 624), ma a questo Estlund replica che: «This appears to violate the principle of legitimacy: no doctrine may be used in justification unless they are acceptable to all reasonable points of view. Larmore must either revise the principle of legitimacy, or hold that it is not itself part of justification and so escape its own scrutiny, or keep it as it is but hold that it cannot be reasonably rejected after all» (Ivi, pp. 257-258), altrimenti quel principio non può costituire la base morale del liberalismo. L'argomento di Estlund regge dal punto di vista logico ma non tiene conto né dello sfondo metafisico che sta dietro il pensiero

Il liberalismo, inteso come dottrina strettamente politica, poggia su questa base morale dell'eguale rispetto e rappresenta, per Larmore, una concezione autonoma in relazione alle visioni morali comprensive della vita buona. Tuttavia, Larmore ammette che essa non può dirsi coerentemente autonoma rispetto a tutta la moralità in generale. In particolare, sarebbe un errore supporre che il principio morale del rispetto per le persone abbia il significato politico che effettivamente riveste perché persone ragionevoli condividono un impegno verso di esso. Al contrario, l'idea del rispetto è ciò che ci indirizza a cercare i principi della nostra vita politica nell'area dell'accordo ragionevole. L'eguale rispetto è il fondamento del liberalismo politico non perché noi cerchiamo e arriviamo a un terreno comune per la vita associativa, ma perché proprio il rispetto ci spinge a cercare un tale terreno comune (Ivi, p. 120)³⁰; di conseguenza, come cittadini di un'associazione politica organizzata secondo il principio liberale di legittimità, non possiamo considerare la norma del rispetto come se avesse lo stesso tipo di validità dei nostri principi costituzionali.

Quei principi sono legittimi in quanto oggetto di accordo ragionevole e quindi la loro autorità è eminentemente politica, poiché deriva dalla nostra volontà collettiva di cittadini, ma il principio dell'eguale rispetto va inteso non come avente una mera autorità politica, bensì come una norma che ci impegna indipendentemente dalla nostra

politico di Larmore che fa dell'eguale rispetto (e, di conseguenza, del principio di legittimità) un principio oggettivo e vero, aperto al disaccordo ragionevole solo da un punto di vista storico/contingente, né tiene conto dell'introduzione della clausola nel sistema larmoriano, clausola che "permette", a livello di teoria ideale, di dare al principio del rispetto un ruolo fondativo nel liberalismo politico e, a livello di teoria non ideale, di individuare le posizioni irragionevoli e giustificare anche il carattere escludente del liberalismo politico, seppur fondato sull'eguale rispetto. Se è vero, come M. Nussbaum scrive (*Perfectionist Liberalism and Political Liberalism*, cit., p. 32n), a proposito di Larmore, che: «Unlike Rawls, he does not focus theoretical attention on the distinction between reasonable and unreasonable comprehensive doctrines», è vero altresì che egli ha spiegato ampiamente il disaccordo anche facendo ricorso agli oneri del giudizio rawlsiani e come il liberalismo politico sia necessariamente escludente. Inoltre, nella analisi di Estlund non si considera il contestualismo epistemologico sposato da Larmore, così polemicamente sintetizzato da A. Verza (*La neutralità impossibile*, cit., pp. 198-199): «Se ci chiedessimo perché mai dovremmo noi stessi ritenere corretta la norma dell'eguale rispetto, e come potremmo giustificarla davanti a persone che non la sostengono già, la risposta di Larmore è: - per quanto riguarda noi stessi, se tale norma rientra nelle nostre convinzioni e non abbiamo motivo particolare per eliminarla, la questione della giustificazione non si pone [...]; - per quanto riguarda gli altri, se questi non condividono tale norma come morale, purtroppo non è dato giustificarla davanti a loro con l'uso della sola razionalità [...]. Larmore prende come dati di partenza i valori e i principi morali che far ritrovare alla fine del procedimento, e [...] elabora una visione politica liberale che alla fine poggia su questo stesso presupposto: la "giustificatazza" del non giustificare "la concezione del bene" di partenza». È vero che, seguendo il ragionamento di Verza, questa circolarità stride, ma va anche detto che Larmore finisce con l'ammettere che la sua neutralità e giustificazione sono interne, caratteristiche cioè della nostra cultura, e non esterne, ossia non sono relative alle diverse concezioni del bene. Sull'esigenza di appellarsi alla verità per poter distinguere tra ragionevolezza e autoproclamazione, si veda M. Nussbaum, *Political Objectivity*, cit., p. 895.

³⁰ «We would be wrong to suppose that the moral principle of respect for persons has the political significance it does because reasonable people share a commitment to it. On the contrary, the idea of respect is what direct us to seek the principles of our political life in the area of reasonable agreement» (MBPL, p. 608).

volontà di cittadini, in quanto dotata di un'autorità morale che non abbiamo stabilito noi stessi. Solo in questo modo, infatti, possiamo spiegare perché tendiamo a dare alla vita politica il carattere consensuale che la caratterizza nelle nostre società:

[Principle of respect] It must [...] be understood as having more than just political authority. We must consider respect for persons as a norm binding on us independent of our will as citizens, enjoying a moral authority that we have not fashioned ourselves. For only so can we make sense of why we are moved to give our political life the consensual shape it has. (Ivi, p. 609)³¹

Rawls sembra intendere il liberalismo politico come una concezione morale quando sostiene, a proposito della sua concezione politica della giustizia, che «si tratterà, naturalmente di una concezione morale, costruita però per un tipo specifico di oggetto: le istituzioni politiche, sociali ed economiche» (PLR, p. 29)³². Ora, dal momento che Rawls ritiene che i principi liberali dovrebbero essere formulati all'interno di una concezione strettamente politica, non sembra che egli veda alcun contrasto tra il politico e il morale e su questo Larmore concorda; da ciò, tuttavia, Larmore deduce che per Rawls il liberalismo non costituisca una concezione normativa (MBPL, p. 609). Su questo aspetto sembra che Larmore abbia forzato la posizione di Rawls: infatti, come per Larmore il liberalismo politico ha una base morale minimale, così per Rawls «ogni concezione liberale deve essere sostantiva ed è giusto che lo sia» (RTH, p. 94)³³.

³¹ In *The Autonomy of Morality*, Larmore ribadisce che: «In many people's eyes, it has seem axiomatic that the ideal of democratic self-government consists in a people or its representative [...], in a legislative assembly or more firmly by way of a constitution, what the rules establishing their common life together shall be. The principles by which they are to be bound, defining the powers of the state and the rights of citizens, must be principles whose authority stems from them alone. This is a deep misunderstanding. [...] It misses the moral framework within which alone liberal democracy acquires its distinctive character. No supposed expression of people's will can count as authoritative, no appeal to what would be the object of reasonable agreement can serve [...] for the basic terms of political association [...] unless "democratic will" and "reasonable agreement" are defined by reference to a moral principle of respect for persons. This principle, requiring that the necessarily coercive rules of political life be nonetheless acceptable to all whom they are to bind [...] has therefore an authority independent of the democratic order itself. For democracy to be possible, citizens must be understood as standing under the obligation to respect one another as persons, in advance of the laws they give themselves [...]. Reasons, which are irreducibly normative, must also figure among what is real» (AM, p. 9).

³² Rawls in nota chiarisce: «Affermando che una concezione è morale intendo dire, fra l'altro, che il suo contenuto è dato da certi ideali, principi e criteri, e che queste norme danno espressione a certi valori - in questo caso, valori politici» (PLR, p. 313n).

³³ Non è chiara quindi l'affermazione di Larmore secondo cui Rawls sembrerebbe non ritenere la dottrina liberale come una concezione normativa: «[Rawls] Thinks of his political liberalism as a "moral conception". In holding that liberal principles should be formulated as a strictly political conception, he does not mean to suggest any contrast between the political and the moral, as though liberal doctrine did not form a normative conception, as it manifestly does» (MBPL, p. 609). Asserire da un lato che Rawls non consideri la sua concezione liberale come una dottrina normativa e rimproverargli, dall'altro, di non aver esaminato sufficientemente le basi morali del liberalismo politico, sono due problemi diversi.

Il problema che Larmore si pone è se Rawls possa ammettere che come cittadini che ragionano dal punto di vista di questa concezione politica, dovremmo riconoscere un'autorità morale superiore a quella dei principi politici che ci siamo dati. Per quanto riguarda il principio liberale di legittimità, Rawls sostiene che esso si fonda sulle stesse basi dei suoi due principi di giustizia; esso quindi sarebbe scelto in posizione originaria in quanto connesso a quegli stessi principi (MBPL, p. 609)³⁴.

Larmore interpreta il principio di legittimità rawlsiano come se Rawls lo volesse far dipendere dalla nostra volontà collettiva in quanto cittadini e se ne distanzia sposando l'idea opposta (*Ibidem*). Tuttavia, sottolinea anche il fatto che la posizione originaria³⁵ incorpori certi valori che influenzano le decisioni prese in quella situazione. L'elemento fondamentale per il discorso di Larmore è che quei valori non sono essi stessi oggetto di scelta. Sebbene noi non immaginiamo le parti che scelgono nella posizione originaria come dotate di una sensibilità morale, essendo infatti semplicemente razionali, cioè impegnate nel tentativo di raggiungere i propri fini, il fatto stesso di porre certi vincoli e condizioni alla loro scelta, riflette un impegno morale verso ciò che Rawls chiama ragionevolezza³⁶. Ma allora i principi politici, elaborati in quella posizione (questo è

³⁴ «Nella giustizia come equità [...] le regole orientative dell'indagine della ragione pubblica hanno, come i suoi principi di legittimità, la stessa base dei principi sostanziali di giustizia. Ciò significa che le parti in posizione originaria, adottando principi di giustizia per la struttura di base, dovranno adottare anche regole orientative e criteri della ragione pubblica per l'applicazione di questi principi. L'argomento che porta a tali regole e al principio di legittimità è molto simile a quello che porta ai principi stessi di giustizia, e altrettanto forte; per garantire gli interessi dei loro rappresentati le parti insisteranno affinché l'applicazione dei principi sostanziali sia guidata da giudizi e inferenze, ragioni e prove tali che ci si possa ragionevolmente attendere che i loro rappresentati li accettino. [...] È così che otteniamo il principio di legittimità» (PLR, p. 193). Come è noto, «La ragione pubblica è tipica dei popoli democratici: è la ragione dei cittadini, di coloro che hanno in comune lo stato di uguale cittadinanza. L'oggetto della loro ragione è il bene pubblico, è ciò che la concezione politica della giustizia richiede riguardo alla struttura istituzionale di base della società, nonché agli scopi e fini di cui essi, i cittadini, devono porsi al servizio. Dunque la ragione pubblica è pubblica in tre sensi: come ragione dei cittadini in quanto tali è ragione del pubblico; è soggetta al bene pubblico e alla giustizia fondamentale; è pubblica nella natura e nel contenuto, che sono dati dagli ideali e principi espressi dalla concezione che la società ha della giustizia politica» (Ivi, p. 183).

³⁵ A proposito della posizione originaria si veda Ch. Larmore, *John Rawls and the Moral Philosophy*, in *The Autonomy of Morality*, cit.: «The contractarian idiom may have been a mistake, for the very idea of a contract appears redundant and obfuscating. Instead of holding that a conception of justice is justified by virtue of its being the object of reasonable agreement under hypothetical conditions embodying certain basic moral values (as Rawls acknowledges the Veil of Ignorance to do), one could just as well say, and a lot more simply, that its validity consists in its following from those deeper values that already count as settled. To suppose that people under the stipulated conditions would find it reasonable to agree to some principle comes to no more than claiming that there is good reason to accept that principle, given the premises» (AM, p. 75).

³⁶ Relativamente alla descrizione della posizione originaria, Rawls scrive che: «I cittadini hanno due poteri morali: il primo è la capacità di avere un senso di giustizia, che permette loro di comprendere e applicare quei principi ragionevoli di giustizia che specificano gli equi termini della cooperazione sociale, nonché di agire in base a essi; il secondo è la capacità di concepire il bene, ovvero fini e obiettivi degni di essere perseguiti con dedizione, e di dare a questi fini e obiettivi un ordinamento che ci guidi per tutta la vita» (PLR, p. 100), ma «bisogna distinguere accuratamente due parti diverse della posizione originaria,

l'aspetto che maggiormente interessa Larmore), hanno delle basi morali che non si possono concepire fondate, come invece quegli stessi principi, nella volontà politica dei cittadini. Inoltre, Rawls descrive questo impegno morale verso la ragionevolezza come se includesse la decisione di proporre norme politiche giustificabili da tutti e ciò riporta al principio liberale di legittimità. Ma, allora, questo principio non può avere lo stesso status dei due principi di giustizia: poiché esprime l'idea del rispetto per le persone, dovrebbe godere di un'autorità morale per i cittadini che è indipendente dalla loro volontà politica³⁷.

L'aspetto problematico della questione deriva dal fatto che Rawls non esplicita questo punto; nella sua concezione politica l'autonomia prevede, al contrario, che nel nostro ruolo di cittadini dobbiamo considerare la validità dei principi politici derivante dalla nostra volontà politica. Tali principi non possono essere intesi come richieste morali imposte dall'esterno³⁸. Se con ciò Rawls intende dire che i principi politici di

corrispondenti ai due poteri della personalità morale, ovvero a quelle che ho chiamato "capacità di essere ragionevoli" e "capacità di essere razionali". Mentre la posizione originaria, nel suo insieme, rappresenta entrambi i poteri morali, e quindi la concezione completa della persona, le parti, in quanto rappresentanti razionalmente autonomi di persone che vivono nella società, rappresentano solo il razionale: si accordano su quei principi che a loro avviso sono ottimali per i loro rappresentanti - ottimali dal punto di vista della concezione del bene di questi ultimi e della loro capacità di formare, rivedere e perseguire razionalmente una simile concezione [...]. Il ragionevole, ovvero la capacità di una persona di avere senso di giustizia, che qui è la sua capacità di rispettare gli equi termini della cooperazione sociale, è rappresentato dalle restrizioni cui le parti sono soggette nella posizione originaria e dalle condizioni imposte al loro accordo» (PLR, p. 255). Larmore (*John Rawls and the Moral Philosophy*, in *The Autonomy of Morality*, cit.), anche se non condivide la definizione rawlsiana dei due poteri morali: «Both kinds of thinking are necessary, and the essential thing is to grasp their respective roles. Each underlies one of what he termed our two basic "moral powers". To frame an idea of the good or of human flourishing, we must exercise rationally, fashioning and ordering our ends into a coherent vision of a life lived well. But to develop a sense of justice, we need to be reasonable and look for the basis of a common life [...]. For my part, I do not believe that the capacity to devise a conception of our own good really counts as a *moral* power, even if such conceptions typically give some role to moral endeavors. Morality consists in seeing in another's good a demand on our attention [...] as the concern we naturally feel for our own» (AM, p. 73), ne accoglie tuttavia la distinzione: «Reasonableness as Rawls defined it it is certainly a moral power [...]. Moreover, Rawls seems to me absolutely right in holding that rationality and reasonableness are two distinct powers and that in particular the latter cannot be derived from the former. For this is to recognize the crucial truth that morality [...] constitutes an autonomous realm of value» (Ivi, p. 74).

³⁷ Per Larmore: «That principle [of legitimacy] cannot therefore have the same status as the two principles of justice; and, as it expresses in effect the idea of respect for persons, Rawls would apparently agree after all that this idea must have a moral authority for citizens that is independent of their political will» (MBPL, p. 610).

³⁸ Per Rawls: «Il significato di una dottrina politica autonoma consiste nel rappresentare i principi politici della giustizia - i termini equi della cooperazione sociale - come principi ottenuti per mezzo di quelli della ragione pratica, uniti ad adeguate concezioni delle persone come esseri liberi e uguali e della società come equo sistema di cooperazione che dura nel tempo. [...] L'autonomia dipende dal modo in cui la concezione presenta l'ordinamento dei valori politici. La possiamo pensare come autonomia dottrinale. 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

base non devono essere imposti alla cittadinanza da qualche agenzia esterna, allora Larmore concorda con Rawls; ma se il senso è che i cittadini non dovrebbero considerare i loro principi politici come derivanti da esigenze morali la cui validità è esterna alla loro volontà collettiva, allora Larmore prende le distanze dall'autonomia rawlsiana. Il liberalismo politico, infatti, ha per lui senso solo alla luce del riconoscimento di una superiore autorità morale che diviene il criterio normativo con cui elaborare i principi politici (Ivi, p. 610)³⁹. Ad assumere questo ruolo morale fondazionale è sempre l'idea dell'eguale rispetto:

Political liberalism makes sense only in the light of an acknowledgement of such a higher moral authority. In fact, the idea of respect plays this foundational role. (*Ibidem*)

Il rispetto assume questa funzione fondazionale in diversi modi: innanzitutto spiega perché i principi politici dovrebbero essere oggetto dell'accordo ragionevole e, secondariamente, definisce la vera natura dell'accordo che andrebbe cercato. Il consenso in questo caso rappresenta una nozione normativa perché si riferisce a un accordo *ragionevole* anziché a un semplice accordo *attuale* (*Ibidem*).

La ragionevolezza, così intesa, non è il solo criterio normativo che definisce il tipo di consenso in questione. Poiché l'idea del rispetto ci guida, in primo luogo, alla ricerca di un terreno comune, esso dovrebbe essere inteso come l'ulteriore condizione che i principi politici dovrebbero soddisfare. I termini dell'associazione politica dovrebbero essere giudicati in riferimento a ciò che i cittadini accetterebbero in quanto ragionevoli e legati al principio dell'eguale rispetto per le persone. La nozione di accordo cui fa appello il liberalismo politico entra in gioco dunque solo entro i limiti stabiliti da quelle due norme: l'una epistemica, la ragionevolezza, l'altra morale, il rispetto (Ivi, p. 611). Nella prospettiva di Larmore, Rawls, dati i presupposti teorici del suo liberalismo, avrebbe dovuto ammettere una conclusione di questo tipo. Il principio liberale di legittimità⁴⁰, infatti, lega il consenso proprio a queste due assunzioni nel fare riferimento

la dottrina politica nel suo insieme noi, in quanto cittadini, siamo - politicamente parlando - autonomi» (PLR, p. 96).

³⁹ D. Dyzenhaus (Critical Notice of Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, cit., p. 278n) scrive: «Larmore's difference with Rawls go very deep since Rawls rejects the kind of pragmatism which Larmore explicitly adopts, one which grants the title of objectivity to the upshots of our moral inquiry». Proprio per questo, come ho già osservato, desta un certo stupore il fatto che Larmore critichi la "wide view of public political culture" di Rawls con cui, come sostiene M. Nussbaum (*Rawls's Political Liberalism*, cit., p. 18): «he adopts a more flexible and pragmatic approach», anche se Larmore sembra rifiutare la concezione ampia nel *decision making process* e non nella *open public discussion*.

⁴⁰ L'analisi del principio liberale di legittimità e l'averne rintracciato le implicazioni morali viene utilizzata da Larmore per rafforzare la sua opposizione al costruttivismo politico e morale: «For Kant, we

a ciò che i cittadini, alla luce della comune ragione umana, potrebbero ragionevolmente approvare.

determine the rightness or wrongness of an action by reference to moral principles we impose on ourselves [...]. Rawls preferred to talk of “constructing” moral principles and this idiom makes the point even plainer. [...] What Kant called “autonomy” [...], *auto-nomous* agents are ones who give themselves the rule or law by which they act. [...] For there to be autonomy as Kant and Rawls understood it, this sense of duty cannot be beholden to some prior and independent moral order» (Ch. Larmore, *John Rawls and Moral Philosophy*, in AM, pp. 81-82). Per Larmore, il costruttivismo morale, e in particolare il ruolo che ci riconosce come architetti della morale «relies on moral principles that must be presumed to have an antecedent validity» (Ivi, p. 83). La questione non cambia quando passiamo dall'autonomia morale a quella politica: il principio liberale di legittimità che esprime quell'autonomia, infatti: «has a moral foundation, not itself legitimated by the constructivism procedure supposedly at work [...]. In the political realm, constructivism can play a circumscribed [...] role. [...] This situation is different in our moral thinking [...]. There [...] constructivism is inappropriate» (Ivi, pp. 85-86) perché «what Rawls called the “liberal principle of legitimacy” [...] may be understood as demanding that political principles, if they are to enjoy political authority, be “constructed” or authorized by the citizens themselves. But this demand is itself, clear enough, a moral principle» (Ivi, p. 86) così che un certo costruttivismo politico si può ammettere, ma non per i principi più fondamentali, e solo se guidato dal principio morale dell'eguale rispetto. Per Rawls: «Nel liberalismo politico l'autonomia è intesa in senso politico e non come autonomia morale. Quest'ultima è un'idea molto più ampia e appartiene a dottrine complessive» (RTH, p. 76). Tuttavia una connessione tra il principio politico di autonomia e quello dell'autonomia morale come ideale personale, è individuata sia da Larmore, sia da Habermas. Quest'ultimo infatti scrive: «[Rawls] Ha suggerito una lettura intersoggettiva del concetto kantiano di autonomia: agiamo autonomamente se obbediamo a quelle leggi che sono accettabili con buone ragioni da tutti gli interessati in base a un uso pubblico della ragione. Rawls adopera questo concetto morale di autonomia come chiave per render conto dell'autonomia politica dei cittadini di uno Stato democratico di diritto. “Noi esercitiamo il potere politico in modo pienamente corretto solo quando lo esercitiamo in armonia con una costituzione tale che ci si possa ragionevolmente aspettare che tutti i cittadini, in quanto liberi e uguali, ne accolgano, alla luce di principi e ideali accettabili per la loro comune ragione umana, gli elementi essenziali» (RPUR, p. 63). Si noti come questa lettura intersoggettiva del concetto kantiano di autonomia richiami un uso pubblico della ragione, il quale esclude si possa fare un'applicazione monologica del principio di universalizzazione: esso infatti, come sostiene S. Petrucciani (*Introduzione a Habermas*, cit., p. 135): «Detta la regola secondo la quale gli interessati devono argomentare intorno a questioni morali, per giungere a norme riconosciute valide, ma non è uno strumento che consenta di generare norme attraverso la riflessione isolata del teorico della morale». Credo che anche l'individuazione di questo aspetto intersoggettivo, messo in evidenza da Habermas, e presente nelle norme del dialogo razionale e del rispetto di Larmore, abbia avuto un peso nell'allontanare il filosofo dal costruttivismo kantiano. Sul principio di universalizzazione cfr. J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt 1983; tr. it. *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 74; secondo tale principio: «Ogni norma valida deve soddisfare la condizione, - che le conseguenze e gli effetti secondari derivanti (presumibilmente) di volta in volta dalla sua *universale* osservanza per quel che riguarda la soddisfazione di *ciascun* singolo, possano venir accettate da *tutti* gli interessati», e a tal proposito si veda Larmore: «Habermas has been working out a new conception of moral philosophy that he calls “discourse ethics” [...]. The attempt to find the source of morality in a general principle of universalization that any agent must assume just by virtue of being a competent speaker [...] cannot be said that [...] has met with evident success. Like all efforts to draw some fundamental set of moral obligations from the notion of practical rationality as such. Habermas's reflections at this level seem caught in a well-known but inescapable dilemma: [...] the idea Habermas proposes of practical rationality (or “communicative reason” [...]) proves too weak to deliver any moral principles» (Ch. Larmore, *The Foundations of Modern Democracy: Reflections on Jürgen Habermas*, «European Journal of Philosophy», v. 3, n. 1, pp. 55-68, 1995, pubblicato per la prima volta come *Die Wurzeln radikaler Demokratie*, «Deutsche Zeitschrift für philosophie», v. 2, n. 41, 1993, pp. 321-329 e successivamente sviluppato nel cap. 10 di *The Morals of Modernity*, cit., pp. 205-221, cui si fa riferimento per le citazioni, p. 205), «The difficulty [...] is that we can discern as little content in such extremely idealized justification conditions as in any other notion of the unconditioned [...]. When we make an assertion, we do presuppose that it can be justified under idealized conditions. But the crucial point is that the ideal conditions we then assume embody standards that we already accept - if not [...] we would have no idea of what we are actually presupposing» (Ivi, pp. 207-208).

La nozione di ragionevolezza incorpora il principio dell'eguale rispetto. L'errore di Rawls è stato quello di non aver esplicitato, come invece sarebbe stato necessario, i fondamenti morali dell'idea di consenso (*Ibidem*)⁴¹.

3.2.3. La base eteronoma della politica in Habermas

Per quanto riguarda l'analisi della riflessione habermasiana, Larmore si concentra, oltre che sull'articolo di critica a Rawls del 1995, su *Faktizität und Geltung*. L'ambizione di Habermas di sviluppare una concezione autonoma dei principi guida della moderna democrazia ispira la sua difesa della democrazia radicale in quest'opera. Partendo dal presupposto che sia estremamente difficile tracciare una linea di confine tra ciò che è politico nel senso rawlsiano, ossia compatibile con l'insieme delle posizioni parziali presenti nella sfera pubblica, e ciò che invece non lo è, Habermas elabora una teoria discorsiva della legittimità e della giustizia: questa si configura come una teoria consensuale della validità, la quale non comporta nessuna restrizione intorno al tipo di considerazioni che possono essere ammesse nel dibattito pubblico di una società democratica o, per essere più precisi, ammette solo quelle restrizioni che configurano le condizioni necessarie del discorso. Solo se tali condizioni idealizzate vengono soddisfatte, la deliberazione pubblica che risulta essere l'esito del discorso, può rivendicare i caratteri della legittimità⁴².

Poiché l'ideale democratico di Habermas non ha niente a che vedere con il sogno comunitarista secondo cui la nostra vita politica potrebbe fondarsi su una visione

⁴¹ Anche E. Galeotti (*La politica del rispetto*, cit., p. 9) sente l'esigenza di esplicitare le basi etiche del liberalismo politico: «Intendo sostenere che il liberalismo politico [...] e la democrazia come forma di governo ad esso appropriata, non sono eticamente vuoti, poggiando invece sul principio morale dell'ER [eguale rispetto]. L'eguale rispetto, nella mia tesi, costituisce dunque il principio etico da cui derivano il nucleo dei principi politici fondamentali e quello delle procedure alla base della legittimità democratica. Quest'ultima, dunque [...] è eticamente spessa, ma non dipende [...] dall'adesione a una visione del mondo complessiva, religiosa o meno [...] per quanto sia un principio importante che figura in molte etiche religiose», p. 11: «La ragione politica per identificare ER come valore fondamentale della democrazia liberale risiede nel fatto che esso [...] conferisce all'accordo politico [...], un valore morale». Galeotti propone un argomento *a contrario* per giustificare politicamente l'eguale rispetto, cerca cioè di mostrare che in assenza di esso non può esserci democrazia (Ivi, pp. 13 sgg., 16 sgg.). Quella di Galeotti, per sua stessa ammissione, si configura quindi come una «giustificazione parziale perché funziona solo per chi ha già riconosciuto la preferibilità della democrazia» (Ivi, pp. 13-14) in cui l'eguale rispetto non è sostenuto da una giustificazione morale che rivendica una validità universale (Ivi, p. 16). Rinunciando a una fondazione etica e metafisica, e limitandosi a una politica, seppur parziale, Galeotti riesce a sfuggire alle aporie che invece, come abbiamo visto, emergono dal tipo di giustificazione universale elaborata da Larmore. Su questo si veda anche M. Nussbaum, *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism*, cit., p. 17n, che a proposito di Rawls e delle basi morali del liberalismo dice: «As Larmore observes, the idea of respect for persons, though nowhere subjected to extensive analysis on its own, "shape[s] [his] thought at the deepest level"».

⁴² A. Ferrara, *Passione democratica e routine degli interessi*, cit., p. 24.

comune del bene umano, Larmore ritiene che anche Habermas condivida la prospettiva del liberalismo politico; tuttavia, la situazione si complica in quanto egli si oppone all'idea liberale secondo cui i diritti individuali stabiliscono dei limiti all'esercizio dell'autogoverno e dell'autonomia democratica (*self-rule*) (MBPL, p. 611).

Prima di dar conto della lettura larmoriana di Habermas, ritengo utile sintetizzare, per quanto in modo necessariamente semplificatorio, i principali assunti teorici rispetto a cui Larmore prende posizione⁴³.

I pensatori liberali sbagliano nel ritenere che l'associazione politica sia responsabile di fronte a norme morali presumibilmente già date perché, dice Habermas, «la forma giuridica come tale non è affatto un principio che debba essere “fondato” sul piano epistemico o normativo» (FG, p. 136)⁴⁴. Il diritto dipende dal ruolo di un legislatore politico e la legittimità della legislazione rinvia al procedimento democratico che tutela l'autonomia politica dei cittadini:

Questi ultimi sono politicamente autonomi, soltanto quando possono anche intendersi come coautori della legge cui come destinatari risultano sottoposti. (RPUR, p. 86)

In un'epoca in cui le visioni del mondo religiose e metafisiche hanno perso la loro autorità, noi possiamo a ragione considerarci soggetti a principi politici solo se allo stesso tempo possiamo riconoscerci come gli autori di quegli stessi principi⁴⁵. Nella

⁴³ Prendo in prestito quanto A. Ferrara (*Ancora su etica e morale in Habermas*, «Fenomenologia e società», v. 20, n. 2, 1997, pp. 42-48, p. 42) scrive: «*Fatti e norme* è un libro troppo complesso per riprendere qui anche soltanto i temi principali. La intricata architettura di argomentazioni che lo compone include argomentazioni intorno alla natura del diritto, della morale e della politica, intorno alla natura dei moderni processi di legittimazione, intorno alla natura del costituzionalismo democratico, dei diritti, intorno alla funzione integrativa del diritto nella società moderna, intorno alla natura e al funzionamento della democrazia e infine intorno al ruolo della sfera pubblica in una società democratica». Mi limiterò quindi ad accennare agli aspetti utili per comprendere la critica larmoriana a Habermas.

⁴⁴ A questo proposito Habermas sostiene che: «La comunità giuridica non si costituisce più per via di un contratto sociale, ma sulla base di un'intesa discorsivamente raggiunta. La rottura con la tradizione giusnaturalistica rimane però incompleta finché l'argomentazione *morale* rimane il paradigma del discorso costituente. In tal caso [...] l'autonomia dei cittadini coincide con la libera volontà delle persone morali, mentre la morale (o il diritto naturale) continua a fungere da nucleo interno del diritto positivo. Questo modello si basa ancora sull'immagine giusnaturalistica di una “gerarchia delle fonti”: il diritto positivo resta sottordinato e orientato al diritto morale. In verità, il rapporto tra morale e diritto è alquanto più complicato. La tesi sviluppata in *Fatti e norme* mira a dimostrare come tra Stato di diritto e democrazia esista non soltanto un rapporto contingente sul piano storico, ma anche un rapporto di tipo concettuale e interno [...]. È il *processo democratico* a reggere l'intero onere della legittimazione. Esso deve garantire simultaneamente l'autonomia privata e l'autonomia pubblica dei soggetti giuridici» (FG, pp. 531-532), «La filosofia affronta così un compito *inutile* quando cerca di dimostrare che organizzare giuridicamente la nostra convivenza (e dunque formare in generale comunità giuridiche) non è solo un compito funzionalmente raccomandabile ma anche moralmente doveroso» (Ivi, pp. 544-545).

⁴⁵ «In mancanza di una copertura religiosa o metafisica, il diritto coercitivo ritagliato su misura per l'esercizio egoistico dei diritti individuali potrà salvaguardare la sua forza d'integrazione sociale soltanto

prospettiva di Habermas, questo tipo di autonomia collettiva o pubblica, che va distinto chiaramente dall'ideale dell'autonomia individuale e privata, costituisce la radice delle norme di base che modellano l'associazione politica. Habermas si misura col modo in cui le principali tradizioni del pensiero politico moderno hanno concepito la libertà politica. In epoca moderna due versioni della libertà, quella liberale e quella democratica, sono state in concorrenza: al primato liberale dell'autonomia privata, il pensiero democratico ha contrapposto il primato dell'autonomia politica, cioè della sovranità popolare. Secondo quest'ultima prospettiva, la legittimità delle leggi deriva dal fatto che noi stessi le abbiamo elaborate come membri di una comunità di cittadini e l'autonomia privata può essere esercitata solo negli spazi concessi dall'autonomia pubblica. Occorre superare l'opposizione classica che si è generalmente presentata nella storia del pensiero politico tra diritti umani e sovranità popolare, tra autonomia privata o liberale e autonomia pubblica o democratica⁴⁶. Non potremmo capire il vero carattere dei principi della moderna democrazia, se aderissimo alla nozione classica di una gerarchia normativa il cui apice fosse occupato da principi morali indipendenti a cui l'associazione politica dovrebbe sottomettersi:

Un ordinamento giuridico può essere legittimo solo se non contraddice principi morali. Tramite la componente di legittimità della validità giuridica, il diritto positivo porta sempre dentro sé un incancellabile riferimento alla morale. Ma questo riferimento alla morale non deve indurci a subordinare il diritto alla morale nel senso di una gerarchia tra norme. L'idea di una «gerarchia delle fonti» appartiene al mondo del diritto premoderno. Piuttosto, la morale autonoma da un lato e il diritto positivo (sempre bisognoso di fondazione) dall'altro si collocano in un rapporto di *complementarità*. (FG, p. 130)⁴⁷

se i singoli *destinatari* delle norme giuridiche saranno anche in grado di cogliersi, nel loro insieme, come *autori* di queste norme» (Ivi, p. 44).

⁴⁶ Cfr. S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 147: «Forte della sua interpretazione discorsiva della legittimità, Habermas, che senza dubbio è un pensatore democratico e non un filosofo liberale, mostra però come il rapporto tra autonomia privata (liberale) e autonomia pubblica (democratica) debba essere concepito diversamente da come ci hanno insegnato a vederlo le classiche dicotomie che si sono presentate nella storia del pensiero politico (diritti umani *versus* sovranità popolare, libertà negativa *versus* libertà positiva). Per Habermas infatti, *se rettamente intese*, autonomia privata e autonomia pubblica non sono tra loro in rapporto di concorrenza o di conflitto, ma piuttosto sono legate da un nesso di complementarità e cooriginarietà, sono cioè tali che ognuna ha bisogno dell'altra, poiché non c'è vera autonomia privata senza autonomia pubblica e viceversa».

⁴⁷ Cfr. L. Ceppa, *Postfazione*, in J. Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 270-271: «Abbiamo già sottolineato come per Habermas gli individui siano titolari di diritti - e produttori di diritto - soltanto in veste di cittadini e consociati giuridici. A livello giuridico e politico, la cooriginarietà di autonomia privata e autonomia pubblica - ossia il nesso interno tra diritti umani e sovranità popolare - rende simultaneamente superflua sia una fondazione *morale* dei diritti sia una fondazione *etica* della sovranità popolare (anche se per converso i diritti non possono mai contraddire la morale e il diritto resta sempre eticamente "impregnato")».

Poiché il pensiero liberale, subordinando l'autonomia democratica ai diritti individuali, continua a essere dipendente da quel modello gerarchico, Habermas ritiene che dovremmo superare la concezione politica liberale: dovremmo essere veramente moderni riconoscendo che i principi politici trovano il loro fondamento solo nella volontà autonoma dei cittadini come autori dei precetti che li governano. Per Habermas autonomia pubblica e privata non sono in conflitto, ma risultano piuttosto connesse da un legame di complementarità e cooriginarietà nel senso che non può esserci autonomia privata senza quella pubblica e viceversa. Infatti, poiché l'autonomia pubblica o sovranità popolare si configura come un grande processo discorsivo, allora l'autonomia privata e i diritti individuali ne rappresentano i presupposti necessari, in quanto i liberi soggetti del discorso pubblico possono essere solamente dei cittadini con i loro diritti; viceversa, l'autonomia pubblica è la garanzia di quella privata perché è solo tramite la prima che si può riconoscere la legittimità della seconda.

Habermas descrive la sua posizione come quella in cui i fondamentali diritti individuali, non servendo più per controllare l'autonomia democratica, vengono a essere co-originari con essa e si supportano reciprocamente: se l'autogoverno o autonomia pubblica serve a proteggere i diritti individuali, così questi stessi diritti forniscono i mezzi necessari per l'esercizio della sovranità popolare (Ivi, pp. 143 sgg.):

Il principio democratico può presentarsi solo come nucleo di un *sistema* di diritti. La genesi logica di questi diritti forma un processo circolare, all'interno del quale il codice giuridico e il meccanismo generativo di diritto legittimo (cioè il principio democratico) si costituiscono fin dall'inizio *cooriginariamente*. (Ivi, p. 147)

Dal punto di vista habermasiano, il diritto si configura come il medium giuridico attraverso il quale il potere comunicativo dei cittadini si trasforma in potere amministrativo; questo significa che lo Stato democratico si fonda sul principio della sovranità popolare o, per dirla in termini discorsivi, sul fatto che ogni potere politico debba nascere dal potere comunicativo dei cittadini (Ivi, p. 180). In questo modo, come sostiene Stefano Petrucciani, «la democrazia discorsiva è dunque pensata da Habermas come cooriginaria complementarità di autonomia privata e autonomia pubblica. Esse trovano la loro precisa strutturazione in un sistema dei diritti del quale entrambi gli aspetti della libertà (negativo e positivo) sono momenti imprescindibili»⁴⁸:

⁴⁸ S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, cit., p. 148

Saranno i cittadini stessi a riflettere e a decidere, nel ruolo del legislatore costituzionale, quale figura debbano avere i diritti che danno al principio di discorso la forma giuridica del principio democratico. Secondo il principio di discorso, meritano di essere valide soltanto le norme che potrebbero incontrare l'approvazione di tutti i potenziali interessati, nella misura in cui essi partecipino in generale a discorsi razionali. I diritti politici richiesti devono perciò garantire la partecipazione a tutti i processi consultivi e deliberativi rilevanti ai fini legislativi [...]. I diritti politici - soprattutto le autorizzazioni all'*uso pubblico* della libertà comunicativa - vengono ora a dipendere dall'istituzionalizzazione di forme comunicative e di procedure discorsive di consultazione e deliberazione. [...] I diritti a una eguale partecipazione politica derivano dunque da una simmetrica giuridificazione della libertà comunicativa di tutti i consociati. A sua volta questa giuridificazione *presuppone* quel tipo di formazione discorsiva dell'opinione e della volontà che rende possibile esercitare l'autonomia tramite diritti politici. Se si introduce in questo modo il sistema dei diritti, allora diventa comprensibile non solo l'implicazione che lega la sovranità popolare ai diritti umani, ma anche la cooriginarietà di autonomia politica e autonomia privata. Né la sfera dell'autonomia politica dei cittadini viene preventivamente ristretta da diritti naturali o morali che aspettino solo d'essere messi in vigore, né l'autonomia privata del singolo individuo diventa strumentalizzabile agli obiettivi della sovranità popolare. (Ivi, pp. 153-154)⁴⁹

Vorrei ora tornare all'analisi di Larmore. Dal suo punto di vista, per arrivare all'idea della cooriginarietà, Habermas tocca un punto estremamente importante: autogoverno democratico e diritti individuali avrebbero un'origine comune e cioè l'autonomia, tramite la quale una comunità modella la sua vita politica. Tuttavia Habermas, sebbene sostenga l'implicazione reciproca dei due principi, fa in realtà del primo un principio prioritario rispetto al secondo (MBPL, p. 612). La rivendicazione che diritti e autogoverno siano cooriginari risulta ingannevole, proprio alla luce di ciò che Habermas ritiene essere la sola plausibile origine delle norme politiche in età moderna: l'autonomia pubblica. La sovranità popolare funziona per Habermas come la base fondamentale su cui la nostra vita politica dovrebbe essere organizzata e come la vera fonte dei diritti individuali, la cui giustificazione ultima dipende dal fatto che essi presuppongano il principio dell'autogoverno. La ragione di un esito di questo tipo è che, secondo Larmore, solamente in questo modo Habermas può evitare di lasciare che i

⁴⁹ Sul rapporto tra autonomia privata e pubblica cfr. J. Habermas, *Die einbeziehung des anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt 1996; tr. it. *L'inclusione dell'altro*, cit., p. 256: «Non c'è dubbio che i diritti dell'uomo siano fondabili anche moralmente. Tuttavia non è possibile farli cadere paternalisticamente dall'alto sulla testa del sovrano. Infatti, l'idea dell'autonomia giuridica dei cittadini esige che i destinatari del diritto possano ritenersene simultaneamente anche gli autori. Questa idea verrebbe a essere contraddetta, ove il legislatore democratico-costituzionale si trovasse già "scodellati" i diritti dell'uomo come dei dati di fatto morali, e dovesse soltanto provvedere a positivizzarli. D'altro canto non va sottaciuto il fatto che - quando vogliono realizzare la loro autonomia nel ruolo di colegislatori - i cittadini non sono più liberi di scegliersi il *medium* che vogliono. Essi partecipano alla legislazione soltanto come soggetti *giuridici*»; in *Fatti e norme*, cit., p. 128, egli scrive: «Le intuizioni normative connesse ai diritti umani e alla sovranità popolare potranno *compiutamente* dispiegarsi nel sistema dei diritti soltanto se avremo compreso che il diritto a pari libertà individuali non si lascia né imporre quale diritto morale in termini di restrizione esterna al legislatore sovrano né strumentalizzare come un prerequisito funzionale ai suoi obiettivi di potere».

principi dell'associazione politica siano disegnati sulla base di valori morali che hanno una validità indipendente (Ivi, p. 613)⁵⁰.

A questo punto dell'analisi, Larmore identifica la concezione dell'autonomia di Habermas con l'esigenza di Rawls che i principi politici siano autonomi (*Ibidem*): lo stesso Rawls spiega che cosa intende per concezione politica autonoma in modo simile a Habermas quando sostiene che «nell'ordine in essa rappresentato i valori politici di giustizia e ragione pubblica (espressi dai loro stessi principi) non compaiono semplicemente come requisiti morali imposti dall'esterno», ma «sono invece i cittadini a comprendere che questi valori si basano sulla loro stessa ragione pratica» (PLR, p. 96)⁵¹. Di conseguenza, per Larmore, «Habermas's idea of political autonomy is the very notion that I have criticized in my discussion on Rawls» (MBPL, p. 613). Poiché secondo Habermas l'associazione politica non va intesa come se i suoi principi fossero delineati sulla base di una fonte morale superiore alla volontà collettiva, Larmore ritiene che questa concezione non faccia meglio di quanto abbia fatto quella di Rawls. Anche Habermas non ha colto le basi morali che sostengono l'ideale democratico dell'autogoverno (Ivi, p. 613).

Per comprendere l'errore in cui incorre l'argomentazione habermasiana, Larmore si occupa primariamente degli elementi teorici su cui i due filosofi sono in disaccordo: capire questi punti di divergenza nella discussione sull'autonomia, che pure li accomuna, può aiutare, infatti, a comprendere perché, contrariamente a quanto entrambi sostengono, la democrazia moderna si fonda su basi morali indipendenti.

⁵⁰ Per Habermas: «Questa illustrazione [del rapporto di complementarità tra diritto e morale] rientra in una spiegazione *funzionale* del diritto, non in una fondazione normativa di esso. Infatti la forma giuridica come tale non è affatto un principio che debba essere “fondato” sul piano epistemico o normativo» (FG, p. 136). Come scrive S. Petrucciani, *Sul rapporto tra morale e diritto in Fatti e norme di Habermas*, «Fenomenologia e società», v. 20, n. 2, 1996, pp. 49-56, pp. 50-51: «In *Fatti e norme* Habermas sembra [...] respingere l'idea stessa di una giustificazione morale della coercizione giuridica [...]. Ai fini del coordinamento delle azioni degli individui nelle società moderne, il diritto è un meccanismo indispensabile e insostituibile. Non ha senso perciò ricercare le ragioni morali in forza delle quali un ordine giuridico deve esserci, poiché di esso non si può proprio, per ragioni funzionali, fare a meno. Il compito della filosofia non è quindi quello di “fondare” la doverosità di un ordine giuridico, ma quello di riflettere sulle caratteristiche che deve avere un ordine giuridico legittimo».

⁵¹ Se per Rawls una concezione politica è autonoma quando i valori politici di giustizia e la ragione pubblica espressa da quei principi non sono semplicemente rappresentati come richieste ed esigenze morali imposte dall'eterno, ma sono una costruzione della ragione pratica, per Habermas: «I cittadini [...] sono politicamente autonomi, soltanto quando possono anche intendersi come coautori delle leggi cui come destinatari risultano sottoposti» (RPUR, p. 86).

3.2.4. Metafisica e politica

La critica a Habermas implica anche il rifiuto della nozione di ragione postmetafisica. L'autonomia politica poggia, agli occhi di Habermas, su una più generale posizione filosofica definita come *postmetafisica* (MBPL, pp. 613 sgg.). Nel nostro tempo, secondo Habermas, le teorie metafisiche hanno perso la loro plausibilità. Il filosofo non sostiene semplicemente che esse abbiano perso l'autorità che prima possedevano diventando oggetto di disaccordo; dal suo punto di vista l'epoca delle visioni metafisiche e religiose del mondo è finita in un senso più profondo: non è più possibile credere razionalmente alla loro verità⁵². Al giorno d'oggi è la stessa ragione che si presenta come finita, fallibile, puramente procedurale e orientata verso l'accordo intersoggettivo: un genere di accordo che consiste nel pensare e agire sulla base di ragioni ritenute valide non perché garantite nella loro validità da un ordine oggettivo del mondo, ma poiché si suppone che otterrebbero il consenso degli altri sotto appropriate condizioni ideali (FG, pp. 16 sgg.)⁵³. Una volta che la ragione non può invocare

⁵² Rawls scrive: «Nel presentare una concezione politica autonoma [...] viene lasciata ai cittadini e alle associazioni della società civile la libertà di formulare i loro modi di andare al di là, o più in profondità, al fine di rendere la concezione politica coerente con le loro dottrine complessive. Il liberalismo politico non nega mai né rimette in questione queste dottrine in alcun modo, fintanto che esse siano politicamente ragionevoli. La posizione diversa assunta da Habermas su questo punto fondamentale discende dalla sua concezione complessiva. Egli sembra affermare che tutte le dottrine più elevate o più profonde mancano di una qualsiasi forza logica loro propria. Egli [...] sostiene [...] una ragione procedurale che pone se stessa sotto processo ed è il giudice della sua stessa critica» (RTH, p. 56).

⁵³ La teoria del discorso di Habermas cerca appunto di mostrare la necessità di questo cambiamento postmetafisico nella nostra concezione della ragione, di individuarne le conseguenze e di spiegare la forma di discussione ideale a cui la ragione deve riferirsi: «Non più coperti alle spalle da quelle visioni del mondo religiose o metafisiche che erano impermeabili alla critica, gli orientamenti pratici diventano in ultima istanza ricavabili soltanto tramite argomentazioni, ossia attraverso le forme di riflessione dello stesso agire comunicativo» (FG, p. 121). Sull'agire comunicativo si veda J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt 1981; tr. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino Bologna 1986, p. 394: «Parlo [...] di azioni *comunicative* se i progetti di azione degli attori partecipi non vengono coordinati attraverso egocentrici calcoli di successo, bensì attraverso atti dell'intendersi. Nell'agire comunicativo i partecipanti non sono orientati primariamente al proprio successo; essi perseguono i propri fini individuali a condizione di poter sintonizzare reciprocamente i propri progetti di azione sulla base di comuni definizioni della situazione»; le azioni comunicative sono dunque orientate al raggiungimento di un'intesa che funga da base per il coordinamento delle azioni di soggetti diversi. Rispetto a questo tema, troviamo una ricapitolazione del pensiero di Habermas, che è in parte anche una rettifica, in J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp, Berlin 2012; tr. it. *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2015. In questo testo di passaggio della riflessione habermasiana, il pensiero postmetafisico cambia natura: viene superato l'universalismo proceduralista a favore di una rilettura della religione come anello evolutivo indispensabile per la formazione della normatività, del dover essere e come fonte simbolica capace di generare coesione sociale. Un cambiamento in questo senso nella riflessione habermasiana inizia a emergere in J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt 2005; tr. it. *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. IX: «Anche i partecipanti che si esprimono in un linguaggio religioso possono pretendere di venir presi sul serio dai loro concittadini non credenti. A costoro non è quindi consentito negare *a priori* il contenuto razionale dei contributi formulati in linguaggio religioso», p. XI: «Il pensiero post-metafisico non può intendere se stesso se non include nella propria genealogia, accanto alla metafisica, anche le tradizioni religiose. In base a queste premesse sarebbe irragionevole emarginare quelle tradizioni "forti", quasi fossero un residuo arcaico, invece di

un'autorità più alta dell'accordo sotto condizioni ideali, i principi della condotta che devono guidarci dovranno essere tali che noi ci riconosciamo come loro fonte secondo «l'idea di un'autolegislazione *di cittadini* [la quale] pretende infatti che coloro che come destinatari sono sottomessi al diritto possano anche, nello stesso tempo, ritenersene autori» (FG, p. 146).

Larmore ripropone la critica di Rawls a questo approccio: l'argomento di Habermas avrebbe lo svantaggio di collegarsi a una visione comprensiva del nostro essere nel mondo e della natura dell'autorità della ragione (MBPL, p. 614). Questo punto di vista postmetafisico, come Rawls nota, condivide l'ambizione della logica hegeliana di fornire un'analisi filosofica dei presupposti del discorso razionale, la quale include tutti gli elementi delle dottrine religiose e metafisiche:

La dottrina habermasiana, ritengo, appartiene alla logica nel senso ampio dato a questo termine da Hegel: si tratta di una analisi filosofica dei presupposti del discorso razionale (della ragione teoretica e pratica) la quale include al proprio interno tutti gli elementi ritenuti sostanziali propri delle dottrine religiose e metafisiche. (RTH, p. 56)

Ogni discussione ha luogo dal punto di vista dei cittadini che partecipano alla cultura della società civile, ovvero a quella che Habermas chiama la *sfera pubblica* [...]. Si badi che questa cultura di sfondo contiene dottrine complessive di tutti i tipi [...]. È la cultura del sociale, non delle questioni pubbliche e politiche. (Ivi, p. 60)⁵⁴

illuminare la connessione interna che le collega alle forme moderne di pensiero. [...] Perché non dovrebbero pur sempre contenere racchiusi in sé potenziali semantici che, una volta trasformati nel linguaggio della motivazione, e dopo aver dato alla luce il loro contenuto profano di verità, possono esercitare una loro forza d'ispirazione?».

⁵⁴ Rawls specifica in nota: «La ragione pubblica del liberalismo politico può essere confusa con la sfera pubblica habermasiana, ma non si tratta della stessa cosa. La ragione pubblica in *Liberalismo politico* è il ragionamento condotto da legislatori, detentori del potere esecutivo (i presidenti, ad esempio), e giudici [...]. Include, inoltre, il ragionamento condotto dai candidati alle elezioni politiche, dai leader di partito e da altri che lavorano nelle campagne elettorali, così come il ragionamento condotto dai cittadini quando votano su questioni costituzionali e questioni di giustizia fondamentale. [...] La sfera pubblica habermasiana [...] corrisponde più o meno a ciò che in LP ho chiamato cultura di sfondo» (RTH, p. 60n). Per Rawls la ragione pubblica racchiude tutti gli elementi che caratterizzano una costituzione democratica («L'idea di ragione pubblica definisce al livello più profondo i valori morali e politici di base che in una società democratico-costituzionale devono dare forma al rapporto tra potere politico e cittadini, e tra un cittadino e l'altro. Si occupa, in breve, del modo in cui devono essere intesi i rapporti politici. Chi respinge il regime democratico-costituzionale e il suo criterio di reciprocità, respingerà ovviamente anche l'idea di ragione pubblica», Cfr. J. Rawls, *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, in *Saggi*, cit., p. 276), perché, secondo Larmore, la ragione pubblica esprime la reciprocità che Rawls pone a fondamento della società democratica (Cfr. Ch. Larmore, *Public Reason*, in S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 368-393, anche in Ch. Larmore, *The Autonomy of Morality*, cit., pp. 196-220, p. 196). La ragione pubblica, infatti, concerne il prendere decisioni collettivamente vincolanti a partire da un punto di vista comune sugli «elementi costituzionali essenziali» e i problemi di giustizia fondamentali» (PLR, p. 184). La ricerca dei fondamenti morali del liberalismo politico porta Larmore a definire «difettosa» la nozione rawlsiana di *public reason*; cfr. Ch. Larmore, *Political Liberalism and Public Reason*, cit., p. 1249: «A failure to make clear the fundamental assumption of political liberalism is bound therefore to produce a flawed conception of public reason». In particolare Rawls non ha esplicitato, come si è visto, i fondamenti morali del principio liberale di legittimità che Larmore invece identifica con il principio dell'eguale rispetto: «To respect others as persons in their own right when coercion is involved is therefore to require that political principles be as justifiable to them as they presumably are to us. Respect for persons in this sense fuels therefore the

Secondo Larmore, come per Rawls, è probabile che tale idea di ragione postmetafisica provochi disaccordo quando si tratti di elaborare i principi dell'associazione politica⁵⁵. Inoltre, è la stessa nozione di discussione ideale, a cui Habermas fa riferimento, che appare problematica, perché definisce le condizioni ideali in riferimento non agli standard di credenza locali che abbracciamo, ma a quelli migliori che mai potremo avere (MBPL, p. 615)⁵⁶. Nella prospettiva di Larmore la vitalità o la

liberal conviction that political principles are legitimated only if they are the object of reasonable agreement among those whom they are to bind» (Ivi, p. 1254). La ragione pubblica richiede ai cittadini di ragionare insieme a partire da un punto di vista comune; questa base comune è, secondo Larmore, ciò che Rawls ha chiamato il principio liberale di legittimità e poiché quest'ultimo incorpora un nucleo morale che è quello dell'eguale rispetto, Larmore vede lo stesso principio del rispetto alla base della ragione pubblica (Ivi, p. 1255): «The idea of public reason, like the political liberalism of which it forms part, is rooted in a fundamental moral principle of respect for persons that defines the conditions under which the ultimately coercive terms of political association can be legitimate» (Ivi, p. 1262). Inoltre, Larmore rintraccia nel rispetto il principio fondante della ragione pubblica anche in quanto la considera una più compiuta riformulazione della nozione di pubblicità di *A Theory of Justice* in cui Rawls scrive che: «Il riconoscimento pubblico dei due principi fornisce un maggiore impulso al rispetto che gli individui hanno di se stessi, e questo a sua volta aumenta l'intensità della cooperazione sociale» (TJ, p. 157), «Una caratteristica positiva di una concezione della giustizia è che essa dovrebbe esprimere pubblicamente il reciproco rispetto degli individui» (Ivi, p. 158). Relativamente a tale affermazione, Larmore sostiene che «The contractarian metaphor, however dispensable, has then the merit of combining in a single image two essential conditions that the principles of justice should satisfy - their justifiability to reason and their publicity [...]. It is therefore unfortunate that Rawls did not adequately explain in *A Theory of Justice* why publicity represents so preeminent a value. [...] Publicity really amounts to the demand that the reasons each person has to endorse the principles be reasons the person sees others to have to endorse them as well. It requires that the principles of justice be grounded in a shared point of view» (*Public Reason*, in AM, pp. 199-200). Il rispetto costituisce quindi la vera natura della condizione di pubblicità (Ivi, p. 201), condizione mantenuta quando «the notion of publicity received more systematic attention, and [...] gradually grew into a full-fledged doctrine of "public reason"» (Ivi, p. 203). Sull'idea che il concetto rawlsiano di ragione pubblica fosse sotteso alle nozioni di giustificazione al principio di pubblicità, si veda anche A. Ferrara, *La forza dell'esempio*, cit., pp. 88 sgg.

⁵⁵ «La teoria dell'agire comunicativo di Habermas ci fornisce l'artificio espositivo della situazione discorsiva ideale, il quale offre un resoconto della verità e validità dei giudizi della ragione sia teoretica sia pratica. Tale teoria cerca di esplicitare compiutamente le presupposizioni della discussione razionale e libera orientata dalle ragioni migliori in modo che, se tutte le condizioni fossero effettivamente realizzate [...], il consenso razionale dei partecipanti servirebbe come garanzia della verità o validità. Per converso, sostenere che un asserto [...] è vero o che un giudizio normativo è valido significa sostenere che, nella misura in cui tutti i requisiti richiesti fossero soddisfatti, esso potrebbe essere accettato da coloro che partecipano ad una discussione discorsiva. [...] La dottrina habermasiana è una dottrina logica [...]: si tratta di un'analisi filosofica delle presupposizioni del discorso razionale, la quale include al proprio interno tutti gli elementi sostanziali propri delle dottrine religiose e metafisiche» (RTH, p. 59). Sul concetto di situazione discorsiva ideale cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit.; la situazione discorsiva ideale è, com'è noto, la situazione di un discorso argomentativo e consensuale in cui gli interlocutori interagiscono a un livello paritario rispettando quattro istanze che, come sintetizza S. Petrucciani (*Introduzione a Habermas*, cit., p. 80), sono: comprensibilità (correttezza e trasparenza del discorso), verità (rapporto adeguato del discorso con la realtà esterna), veridicità (corrispondenza tra dichiarazioni e intenzioni), giustizia (conformità alle norme della comunità). La situazione discorsiva ideale mira al raggiungimento di un'intesa razionale e dunque potenzialmente universale. Secondo Rawls le condizioni e la procedura del discorso ideale incorporano almeno cinque valori sostantivi: «Imparzialità ed eguaglianza, apertura [...], assenza di coercizione e unanimità» (RTH, p. 98). Larmore segue Rawls in questa critica.

⁵⁶ Cfr. Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, cit., p. 207: «He [Habermas] says that in asserting something we presuppose that the assertion can be justified, not merely on the basis of standards we already accept, but also under highly idealized conditions that transcend all locally embedded forms of understanding [...]. We assume that the assertion would be justified according to the best standards there

decadenza delle visioni del mondo metafisiche e religiose è un tema su cui persone ragionevoli tendono naturalmente a dissentire; quindi, dire come fa Habermas che esse non possono più figurare come oggetti di una credenza razionale, ma solo come stili di vita⁵⁷, significa adottare un punto di vista che è esso stesso parte di queste dispute⁵⁸. Habermas non avrebbe identificato il peculiare elemento moderno la cui importanza è cruciale per intendere le basi dell'associazione politica. Questo aspetto decisivo non è la decadenza delle visioni del mondo metafisiche e religiose, bensì il riconoscimento che queste visioni del mondo, così come gli sforzi postmetafisici di fare a meno di esse, sono oggetto di disaccordo ragionevole (*Ibidem*).

Secondo l'analisi larmoriana l'idea di Habermas di una ragione postmetafisica è scorretta da due punti di vista. In primo luogo, nella nostra concezione del mondo dovrebbe esserci spazio per entità ideali per il solo fatto che, se esistono ragioni, può esserci qualcosa come un sapere normativo su come dobbiamo agire e pensare. In secondo luogo, la nozione di discussione ideale non rappresenta un apporto sostanziale alla teoria sulla giustificazione di una credenza. Potremmo dire che le credenze giustificate sono quelle su cui crediamo che tutti sarebbero d'accordo in una discussione

could ever be. The difficulty with this conception of justification [...] is that we can discern as little content in such extremely idealized justification conditions as in any other notion of the unconditioned», pp. 209-210: «The ideal of context-transcendent justification seems to me [...] just as unrealizable in this political application as it is inconceivable at the abstract level. The contextualist view of justification I favor has also a philosophical consequence [...]. Once we admit that the “ideal conditions” under which we suppose an assertion we make would be justified are one embodying our own best standards of warranted belief, the idea of discussion (*Diskurs*) ceases to play a substantial role in the theory of justified belief. For instead of saying that we must suppose our assertion to be rationally or “discursively” acceptable to others under ideal conditions, we may simply say that we must assume it to be justified by our own best standards of warranted belief. [...] I do not want to suggest that Habermas’s commitment to discussion is without merit. His mistake, it seems to me, has been to transfigure a practical concern into a transcendent ideal». Già nell'opera del 1987 Larmore aveva espresso la sua perplessità circa la teoria consensuale della verità elaborata da Habermas: «È questa una teoria della verità che sembra pericolosamente circolare: che cosa, se non il fatto di essere adeguate al raggiungimento della verità, rende “ideali” le condizioni ideali? Esse stabiliscono, a mio parere, non la nostra nozione di verità, ma piuttosto quella di giustificazione; esse prevedono tutto ciò che potremmo considerare il mezzo migliore per pervenire alla verità. Sulla natura della giustificazione le mie opinioni divergono da quelle di Habermas. Egli di solito concepisce le condizioni ideali di giustificazione come completamente trascendenti, non condizionate dalle nostre credenze [...]. Per questo egli ritiene che esista un'unica nozione della “situazione linguistica ideale”, a cui tutti dovrebbero fare appello. Io, invece, non penso che vi sia un unico insieme di condizioni “ideali” [...] perché, secondo me, quelle che consideriamo condizioni ottimali per giustificare una credenza o un'azione non possono mai prescindere totalmente dalla nostra situazione storica» (PMC, p. 73).

⁵⁷ Per Habermas: «Le visioni del mondo metafisiche e religiose risultano sempre [...] “impregnate” di risposte di tipo etico. In esse infatti si articolano in maniera esemplare progetti di vita e identità collettive. Perciò le visioni del mondo si commisurano più sull'autenticità degli “stili di vita” cui danno luogo che non alla verità degli enunciati che contengono» (RPUR, p. 81).

⁵⁸ Discutendo della neutralità politica, in *The Morals of Modernity*, in polemica con Habermas, Larmore scrive: «As a political principle, the priority of the right over the good should therefore not be thought dependent on the supposed obsolescence of metaphysical and religious worldviews. This principle is not postmetaphysical [...]. Instead, the priority of the right should be seen as stemming from the recognition [...] of controversy among reasonable people» (MM, p. 214).

ideale, ma noi possiamo avere una comprensione di tali condizioni ideali solo se supponiamo che incorporino i nostri migliori standard di giustificazione di una credenza, così che potremmo anche dire, direttamente, che le credenze sono giustificate se soddisfano quegli standard. Secondo Larmore, nel momento in cui il discorso di Habermas sulla giustificazione di una credenza trascende i nostri standard correnti, perde ogni contenuto (Ivi, pp. 615-616).

La questione centrale, per Larmore, non è tanto se la concezione della ragione di Habermas sia corretta o meno, quanto piuttosto se essa possa servire come base appropriata per stabilire i termini della nostra vita politica. Le due questioni vanno distinte se vogliamo cercare dei principi politici che persone ragionevoli accetterebbero nonostante il loro disaccordo sul bene; infatti, la soluzione a tale problema politico implica che non si faccia appello a tutto ciò che noi riteniamo vero. Habermas presterebbe poca attenzione alla differenza tra queste due prospettive. Il risultato è un resoconto dei fondamenti della vita politica che, al di là della validità dell'idea di ragione su cui si fonda, è destinato a essere oggetto di disaccordo ragionevole. In questo senso la teoria di Habermas è insoddisfacente, non riesce infatti a offrirci ciò di cui, secondo Larmore, abbiamo bisogno: principi politici giustificabili e condivisibili nonostante un perdurante disaccordo ragionevole sulle questioni più fondamentali (Ivi, p. 616)⁵⁹.

3.2.5. L'ideale dell'autonomia politica di Habermas

Per mettere in luce il sostrato morale che starebbe alla base dell'ideale democratico habermasiano, Larmore critica la nozione di autonomia di Habermas: la sua teoria politica non sarebbe in realtà coerente con la nozione di autonomia su cui dovrebbe reggersi. Sulla base di tale incoerenza, Larmore mira a mostrare come l'autogoverno democratico implichi proprio quella gerarchia normativa che Habermas rifiuta, e che chiama in causa il principio dell'eguale rispetto per le persone. Mi concentrerò per il momento sulla nozione habermasiana di autonomia.

⁵⁹ Cfr. Ch. Larmore, *The Foundations of Modern Democracy*, cit., in MM, pp. 209: «The ideal of context-transcendent justification seems to me [...] just as unrealizable in this political application as it is inconceivable at the abstract level. The contextualist view of justification I favor has also a philosophical consequence [...]. Once we admit that the “ideal conditions” under which we suppose an assertion we make would be justified are ones embodying our own best standards of warranted belief, the idea of discussion [...] ceases to play a substantial role in the theory of justified belief».

È lo stesso Habermas a individuare la differenza fondamentale che intercorre tra la sua prospettiva e quella di Rawls per quanto concerne le rispettive nozioni di autonomia. Rawls sbaglia nelle modalità di adesione a quel principio per elaborare la sua teoria della giustizia, poiché sostiene l'assunzione liberale secondo cui esistono dei diritti individuali che, essendo prioritari rispetto all'autogoverno democratico, ne definiscono gli scopi. Questo errore deriverebbe dal carattere in due stadi della teoria rawlsiana (RPUR, pp. 76-77, pp. 83 sgg.)⁶⁰. L'idea di Rawls della posizione originaria, infatti, produrrebbe una concezione della teoria politica in cui i diritti liberali forzerebbero l'autolegislazione democratica. Mi soffermerò per ora su questa argomentazione habermasiana.

In virtù di tale costruzione della teoria in due stadi, dice Habermas: «I principi già fondati nel primo stadio devono essere rimessi pubblicamente in discussione nel secondo, perché solo a questo punto entra in gioco il fatto del pluralismo e viene superato il taglio astratto della posizione originaria» (Ivi, p. 76). Habermas critica l'astrattezza della posizione originaria in quanto le parti, sulla sola base del loro egoismo razionale, non sarebbero in grado di percepire interessi di ordine superiore, non potrebbero cioè cogliere il senso deontologico dei principi che in realtà cercano (Ivi, p. 66)⁶¹.

Secondo Habermas la struttura in due stadi della teoria della giustizia di Rawls conferisce ai diritti liberali una precedenza rispetto al processo democratico. L'autonomia politica, modellata sulla posizione originaria, può emergere solo parzialmente sul piano istituzionale, ossia all'interno delle procedure democratiche in cui si forma la volontà politica dei cittadini⁶². Stando così le cose, i diritti liberali

⁶⁰ In *Political Liberalism* Rawls sostiene che quando si procede all'esposizione della teoria della giustizia come equità «si devono tenere presenti i due stadi di tale esposizione» (PLR, p. 69). Nel primo stadio viene presentata la giustizia come equità in quanto teoria autonoma, cioè come concezione politica della giustizia; nel secondo invece si discute del problema della stabilità e si introduce la nozione di consenso per intersezione «perché il problema della stabilità non si pone finché non c'è stata una prima scelta provvisoria dei principi di giustizia» (Ivi, p. 70); la funzione del secondo stadio è quella di controllare se le istituzioni giuste specificate dai principi elaborati nel primo, una volta tradotte in pratica, possano poggiare su un sostegno consistente.

⁶¹ Secondo Habermas l'autonomia della posizione originaria è solo virtuale a causa del velo di ignoranza: «Se devono però essere messe in grado di comprendere il senso deontologico dei principi di giustizia da loro cercati, e di prendere in considerazione le esigenze di giustizia dei loro clienti, le parti dovranno necessariamente essere dotate di competenze cognitive che vadano là di là delle capacità che potrebbero bastare ad attori razionali che siano ciechi nei confronti della giustizia» (RPUR, p. 67).

⁶² «Il tipo di autonomia politica cui si concede una vita virtuale nella posizione originaria (dunque al primo stadio della costruzione teorica) non può mai prendere piede nel cuore della società giuridicamente costituita. Nella misura in cui, sollevandosi il velo di ignoranza, i cittadini di Rawls vengono ad assumere una concreta figura in carne e ossa, essi si scoprono sempre più profondamente assoggettati a un ordinamento gerarchico istituzionalizzato sopra le loro teste. Così la teoria sottrae ai cittadini troppe di

fondamentali «limiterebbero l'autolegislazione democratica (quindi la sfera del politico) *fin dall'inizio*, vale a dire antecedentemente alla formazione di ogni volontà politica» (Ivi, p. 84)⁶³. La visione che Habermas prospetta è quella secondo cui i cittadini devono poter vedere tutti i loro principi politici, anche quelli che stabiliscono i diritti individuali, come radicati nella loro autonoma volontà politica. Questa corretta autocomprensione sarebbe però intralciata da una concezione che dà ai diritti, come Habermas crede che faccia la teoria di Rawls, uno status prioritario rispetto al processo democratico⁶⁴. Questo è il punto, sostiene Larmore, in cui generalmente si ritiene che il liberalismo e la teoria di Habermas della democrazia radicale divergono.

quelle conoscenze intuitive di cui essi - ad ogni generazione - dovrebbero imparare daccapo ad avvalersi» (Ivi, pp. 83-84), di conseguenza: «Nella prospettiva della “teoria della giustizia” di Rawls non è né possibile né utile ripetere l'atto di fondazione dello stato democratico nell'ambito delle condizioni già istituzionalmente organizzate della società giusta. [...] I cittadini non possono sperimentare questo processo - come invece esigerebbero le mutevoli esigenze storiche - come un processo aperto al futuro e non predeterminato. Essi non possono riaccendere nella vita sociale quotidiana gli ardori radical-democratici della posizione originaria, giacché dal loro punto di vista tutti i discorsi di legittimazione *essenziali* sono già stati compiuti all'interno della teoria, e i risultati delle discussioni teoriche si ritrovano già sedimentati nella costituzione. Dato che i cittadini non possono concepire la costituzione nei termini di un *progetto*, l'uso pubblico della ragione non equivale a un esercizio attuale di autonomia politica ma serve soltanto a mantenere una *pacifica stabilità politica*» (Ivi, p. 84).

⁶³ A queste osservazioni di Habermas, Rawls risponde sostenendo che: «Ciò che può essere causa di fraintendimento è l'idea che, utilizzando come artificio espositivo un'idea astratta quale quella della posizione originaria [...], e immaginando che le parti considerano la loro scelta dei principi valida in eterno, la giustizia come equità presupponga che la concezione della giustizia propria dei cittadini possa essere fissata una volta per tutte. Questa idea trascura il punto cruciale che noi siamo nella società civile e che la concezione politica della giustizia, come ogni altra concezione, è sempre soggetta al controllo da parte dei nostri ponderati giudizi riflettenti. L'uso dell'idea di eternità è qui un modo di affermare che quando immaginiamo che le parti razionali (non ragionevoli) scelgono i principi, è una condizione ragionevole richiedere ad essi di farlo assumendo che la loro scelta debba valere in eterno» (RTH, p. 75); «Infatti, nel considerare la *sequenza a quattro stadi* abbiamo visto che i cittadini discutono continuamente di problemi inerenti ai principi politici e alla politica sociale. Inoltre, possiamo dare per scontato che ogni società reale è più o meno ingiusta [...] e che tali discussioni sono dunque quanto mai necessarie. Nessuna teoria (umana) può mai anticipare tutte le considerazioni necessarie che hanno a che fare con questi problemi all'interno delle circostanze esistenti [...]. L'ideale di una costituzione giusta è sempre qualcosa verso cui bisogna lavorare» (Ivi, p. 76); «Per chiarire l'idea di autonomia politica affermiamo, in primo luogo, che i cittadini godono di piena autonomia politica quando vivono all'interno di una costituzione ragionevolmente giusta che assicura loro libertà e uguaglianza [...] e quando [...] comprendono appieno e sottoscrivono questa costituzione e le sue leggi, emendandole e modificandole a seconda delle circostanze sociali che mutano» (Ivi, p. 77). Secondo Rawls, Habermas, nel riferirsi alla presenza di due stadi nella concezione politica della giustizia come equità non avrebbe colto che «la sequenza a quattro stadi non descrive né un processo politico reale né un processo politico puramente teorico. Piuttosto, fa parte della giustizia come equità e costituisce una parte di quel quadro di pensiero che, [...] noi che accettiamo la giustizia come equità dobbiamo utilizzare nell'applicare i suoi concetti e principi. Tale quadro delinea quali tipi di norme e informazioni debbono guidare i nostri giudizi politici intorno alla giustizia, a seconda del loro argomento e del contesto» (Ivi, p. 73). Per quanto riguarda la sequenza a quattro stadi (posizione originaria, assemblea costituente, stadio legislativo e stadio giudiziario) dell'applicazione dei principi di giustizia cfr J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 171 sgg.

⁶⁴ Habermas, nella sua critica a Rawls, aggiunge che: «In questa prospettiva la tutela costituzionale della sfera privata acquista decisamente priorità, mentre “le libertà politiche giocano un ruolo ampiamente strumentale, cioè finalizzato alla salvaguardia delle altre libertà”. Così, rispetto alla sfera dei valori politici, viene ritagliata una sfera prepolitica di libertà, che risulterebbe sottratta all'intervento dell'autolegislazione democratica. Questa demarcazione aprioristica delle frontiere - tra autonomia

Larmore analizza la critica habermasiana a Rawls stabilendo, innanzitutto, un'analogia tra ciò che egli chiama ambiguità (*ambiguity*) e ciò che Habermas chiama invece incoerenza (*inconsistency*). Così, se Habermas sostiene che Rawls sbaglia nel tentativo di realizzare *coerentemente* una concezione autonoma della vita politica, Larmore afferma, invece, che questo elemento sarebbe meglio chiarito se si dicesse che l'idea di Rawls di una concezione politica autonoma è *ambigua*. Qualche volta infatti Rawls ammette, e qualche altra nega, che la sua dottrina politica poggia sul principio morale dell'eguale rispetto (MBPL, p. 617). Secondo Larmore, finché Rawls ammette questo legame, la sua concezione dell'autonomia politica non corrisponde veramente a

privata e autonomia pubblica - non contraddice soltanto l'intuizione repubblicana secondo cui "sovranità popolare" e "diritti umani" si alimentano dalla stessa radice. Essa è anche in contrasto con l'esperienza storica, dal momento che i mutevoli confini storici tra "sfera privata" e "sfera pubblica" sono sempre stati - normativamente parlando - altamente problematici» (RUPR, p. 85); «Il rapporto dialettico tra autonomia privata e pubblica viene soprattutto chiarito dal fatto che [...] non può esserci nessun diritto in generale senza azionabili libertà soggettive che tutelino l'autonomia privata delle singole persone giuridiche. E non può esserci nessun diritto legittimo senza quella comune produzione democratica di diritto cui i cittadini sono - come liberi e uguali - autorizzati a partecipare. Se si chiarisce in questa maniera il concetto di diritto, allora è facile vedere come la sostanza normativa dei diritti di libertà sia già implicita nello stesso medium necessario a istituzionalizzare giuridicamente l'uso pubblico della ragione da parte di cittadini sovrani» (Ivi, p. 86); Rawls respinge questa critica: «Habermas afferma che "*fin dall'inizio*" significa: antecedentemente alla formazione di ogni volontà politica. Se è così, allora quanto egli afferma rispetto alla giustizia come equità è inesatto per la seguente ragione. [...] Allo stadio dell'assemblea costituente dopo aver selezionato i principi di giustizia nella posizione originaria adottiamo una costituzione che [...] limita la capacità legislativa della maggioranza di influire su libertà fondamentali quali la libertà di coscienza e la libertà di espressione e di pensiero. In questo modo la costituzione limita la sovranità popolare quale si esprime nel potere legislativo. Nella giustizia come equità queste libertà fondamentali non risiedono in un ambito prepolitico. I valori non pubblici non vengono considerati [...] ontologicamente antecedenti e per questo motivo prioritari, rispetto ai valori politici [...]. Il fatto di sottoscrivere una costituzione che limita la regola della maggioranza non deve quindi necessariamente essere qualcosa di antecedente rispetto alla volontà del popolo, e in tal modo non deve necessariamente esprimere una limitazione esterna imposta alla sovranità popolare» (RTH, p. 80); «Sostengo [...] che nel liberalismo correttamente interpretato [...] l'autonomia pubblica e quella privata sono pure co-originarie e di eguale importanza [...] senza che nessuna delle due sia imposta dall'esterno sull'altra [...]. Nel primo principio di giustizia le libertà dell'autonomia pubblica e dell'autonomia privata stanno fianco a fianco su un piano di parità [...] affondano le loro radici in una o in entrambe le facoltà morali, [...] nella capacità di avere un senso di giustizia e nella capacità di avere una concezione del bene» (Ivi, pp. 86-87). Rawls nega che autonomia privata e politica siano in un rapporto di concorrenza: il vero problema non è quello della co-originarietà, ma la questione di come combinare il potere e l'esercizio della legge per realizzare la giustizia (Ivi, p. 90). Anche per Larmore la contrapposizione libertà degli antichi *versus* libertà dei moderni sembra un falso dibattito, perché alla base di ogni libertà c'è il principio dell'eguale rispetto, Larmore teorizza infatti una base eteronoma della politica che rintraccia sia nella teoria politica rawlsiana sia in quella habermasiana. D. Dyzenhaus (Critical Notice of Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, cit., p. 280) sostiene che relativamente alla classica contrapposizione tra liberalismo e democrazia, la posizione di Larmore sia ambigua (Ivi, p. 279) «since the democratic principle is a mere instrument of the liberal principle» (Ivi, p. 280); allo stesso tempo «Larmore is right that the underlying theme of Habermas's discussion of co-originality gives priority to public autonomy over private autonomy [...]. But [...] Habermas's particular failure does not support the conclusion that the point of democracy is to secure individual liberty in the manner envisaged by political liberalism» (Ivi, pp. 283-284). Vorrei sottolineare che Larmore non sostiene che l'autogoverno democratico deve esistere in funzione della difesa dei diritti individuali, né che tutti i diritti individuali debbano limitare il potere statale: Larmore ha specificato che questo elenco di diritti dipenderà sempre dal contesto in cui sono formulati, cioè dall'autolegislazione democratica. Il punto, che rende sterile l'opposizione tra democrazia e liberalismo è il fatto che esse sono espressione di un unico principio, valido al di là delle contingenze storiche, che è il rispetto eguale per tutte le persone e il fatto che si giustificano e legittimano sulla base di questa norma.

ciò che Habermas chiama autonomia poiché quest'ultima esclude una gerarchia normativa di quel tipo (*Ibidem*).

Larmore evidenzia una complicazione nell'argomentazione habermasiana: la teoria politica di Habermas non sarebbe in realtà coerente con la nozione di autonomia su cui, nelle intenzioni del filosofo, dovrebbe reggersi. Larmore ritiene, infatti, che quella nozione possa avere senso solamente se si assume che l'autogoverno democratico poggi su una sottostante norma morale di eguale rispetto:

His conception of political autonomy makes sense only on the assumption that self-rule rests on an underlying, moral norm of respect. (*Ibidem*)

La critica larmoriana a Habermas si sviluppa allora lungo due direttrici: Larmore sostiene che è solo a partire da queste basi morali che la sovranità popolare può prendere la forma della democrazia moderna e che questa fondazione morale implica che i diritti individuali precedano e definiscano l'esercizio dell'autogoverno (*self-rule*). La conclusione che Larmore trae è che la netta opposizione costruita da Habermas tra il liberalismo e la concezione della democrazia radicale, così come la sua critica a Rawls, perdano la loro ragion d'essere; Larmore sostiene addirittura che «Habermas, I believe, misunderstands himself» (*Ibidem*).

Egli sottolinea come per Habermas i cittadini siano politicamente autonomi solo se possono anche intendersi come coautori delle leggi da cui sono vincolati e chiama in causa il *principio del discorso D*. Spiegando, infatti, come l'autonomia della democrazia moderna debba procedere senza dipendere da precedenti norme morali, Habermas si appella a quello che chiama *principio del discorso D*:

Il principio del discorso si colloca a un livello d'astrazione che è *ancora neutrale* rispetto all'alternativa “diritto o morale”, in quanto esso si riferisce semplicemente alle norme d'azione generalmente intese:

Principio D: Sono valide soltanto le norme d'azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali. (FG, p. 131)

Secondo Habermas la democrazia moderna ha i suoi fondamenti nell'autonomia collettiva dei cittadini perché nel determinare i principi attraverso i quali governarsi, essi non si sottopongono a nessun'altra norma già data se non al principio D. In contrasto con le teorie liberali, che si appellano a norme morali antecedenti nella forma dei diritti individuali, per limitare l'azione dell'autogoverno, la democrazia radicale di Habermas non guarda a un'autorità più alta della sua stessa attività autolegislativa,

governata dal principio D⁶⁵. I diritti che garantiscono le libertà individuali sono un prodotto dell'applicazione di quel principio a un sistema legale (Ivi, pp. 147 sgg.).

Larmore non è interessato tanto alla genesi logica dei diritti quanto allo status del principio D. Per la concezione della democrazia radicale di Habermas è cruciale che il principio D, pur avendo un contenuto normativo, si collochi «a un livello d'astrazione che è ancora neutrale rispetto all'alternativa “diritto o morale”» (Ivi, p. 131). Nella lettura di Larmore questo significa che i termini della vita politica trovano la propria giustificazione solo nella volontà autonoma dei cittadini, espressa dal principio D, e non in qualche norma morale che limiti tale volontà. Questo è il punto in cui, secondo Larmore, Habermas mostra di non comprendere appieno la sua stessa fiducia nell'autogoverno democratico. Poiché, infatti, la sovranità popolare può assumere forme diverse in relazione a come viene data espressione alla stessa volontà popolare e all'autorità politica, quando la sovranità popolare viene concepita secondo il principio D, essa assume una forma peculiare in virtù del suo carattere morale (MBPL, pp. 618-619).

Come si è visto, per Habermas:

Questo principio di discorso ha certamente un contenuto normativo. Esso esplicita infatti il senso di imparzialità dei giudizi pratici. Tuttavia, nonostante questa sostanza normativa, il principio di discorso si colloca a un livello d'astrazione che è *ancora neutrale* rispetto all'alternativa «diritto o morale». (FG, p. 131)⁶⁶

⁶⁵ Questa critica inizia a prendere forma in Ch. Larmore, *The Foundations of Modern Democracy*, cit., in MM, p. 218: «In Habermas's eyes, the essentially protective function of [...] rights does not lie primarily in restricting the power of the state, but instead at the deeper level of empowering individuals to participate in this democratic self-rule. [...] Individual rights serve not to protect us against the collective will, but rather to provide the means necessary for creating such a will. In essence, Habermas thus wants to see democratic self-rule as the sole normative foundation of the modern liberal-democratic state. Liberal democracy ought best to be understood [...] as *radical democracy*». Infatti, come sintetizza A. Ferrara (*Democrazia e società complesse: l'approccio deliberativo*, in S. Maffettone, e S. Veca, a cura di, *Manuale di filosofia politica*, Donzelli Editore, Roma 1996, p. 33n): «Larmore ha [...] contestato la concezione habermasiana del rapporto tra diritto e autonomia politica. A suo avviso Habermas non riesce a produrre una argomentazione convincente sul *perché* dovremmo volere che il legislatore coincida con il destinatario della legge. Per Larmore sotteso al principio del discorso è un principio implicito ancora più profondo, non riconosciuto da Habermas: il *principio dell'eguale rispetto*. La derivazione habermasiana dei diritti dalle condizioni comunicative per l'esercizio dell'autonomia politica funziona soltanto perché, in modo circolare, Habermas intende l'esercizio della autonomia politica come qualcosa che presuppone un riconoscimento del principio dell'eguale rispetto e un'accettazione dei limiti che esso impone alla volontà autonoma comune dei consociati legali».

⁶⁶ Per Habermas: «Solo se nella mia autocomprensione si riflettesse una coscienza trascendentale, cioè una comprensione del mondo valida per tutti, ne risulterebbe che ciò che dal mio punto di vista è parimenti buono per tutti lo è effettivamente nell'eguale interesse di ciascuno. Ma nelle condizioni di moderno pluralismo sociale e ideologico nessuno può più dare questo per scontato. Al dato di fatto del pluralismo [...] possiamo reagire in modi diversi» (RPUR, pp. 71-72); «L'etica del discorso considera il punto di vista morale come incorporato in una argomentazione che - condotta intersoggettivamente - vincola gli interessati a un allargamento [*Entschränkung*] idealizzante delle loro prospettive interpretative. [...] In base ai presupposti comunicativi di un discorso inclusivo e senza coercizione -

A questo punto l'analisi di Larmore si concentra su questa distinzione, a suo avviso troppo debole, tra *contenuto normativo e principio morale*; D infatti, dal suo punto di vista, ha un preciso contenuto morale che possiamo facilmente individuare chiedendoci perché mai dovremmo credere, come quel principio richiede, che le norme dell'agire debbano essere razionalmente accettabili da tutti coloro che da esse saranno vincolati e da dove provenga l'autorità del principio D (MBPL, p. 619).

3.2.6. Democrazia e liberalismo

Secondo Larmore Habermas non fornisce una risposta adeguata a questo interrogativo. Suggestisce che il principio del discorso è necessario se si prende atto del fatto che nella nostra epoca le concezioni metafisiche e religiose, inclini a invocare principi di condotta di cui non siamo la fonte, hanno perso la loro garanzia razionale (MBPL, p. 619)⁶⁷. Per Larmore questa spiegazione non è soddisfacente. Innanzitutto, non è corretto pensare che oggi non sia più possibile credere razionalmente nella verità di una qualche visione del mondo metafisica o religiosa. Una diagnosi più accurata della nostra situazione, infatti, porterebbe in primo piano un altro elemento, vale a dire il fatto che queste visioni non possono più contare, al giorno d'oggi, su un condiviso accordo ragionevole. Occorre partire da questo dato per capire che le considerazioni attorno alle concezioni metafisiche e religiose non dovrebbero avere un ruolo nella determinazione dei principi che ci vincolano insieme politicamente (*Ibidem*). Tuttavia Larmore ritiene, in primo luogo, che questa conclusione sia valida se abbiamo già accettato qualcosa come il principio D e non serve per giustificarlo e, in secondo luogo, che il rifiuto di assegnare un ruolo politico alle visioni del mondo metafisiche e religiose - a partire dalle considerazioni che Habermas fa - non conduce necessariamente ad adottare il principio D (*Ibidem*).

condotto da partecipanti liberi e uguali - ognuno è tenuto a mettersi nella prospettiva di tutti gli altri e quindi a immedesimarsi nella loro comprensione di sé e del mondo. Da questo intrecciarsi delle prospettive si forma una prospettiva del-noi [*Wir-Perspektive*] idealmente allargata. Da questa prospettiva tutti possono esaminare insieme se vogliono porre a fondamento della loro prassi una certa norma controversa» (Ivi, p. 72); «Sto pensando al procedimento inclusivo di una prassi argomentativa che - ottemperando alle esigenti presupposizioni dell'“uso pubblico della ragione” - non tagli fuori fin dall'inizio il pluralismo delle convinzioni e delle visioni del mondo. Questo procedimento può essere spiegato senza fare appello ai concetti [...] che Rawls impiega per costruire la sua posizione originaria» (Ivi, p. 73).

⁶⁷ «Qui io do per scontato che il principio medesimo [del discorso] si fondi nei simmetrici rapporti di riconoscimento caratterizzanti forme di vita comunicativamente strutturate. Introdurre un principio di discorso equivale a presupporre che le questioni pratiche possano essere imparzialmente giudicate e razionalmente decise» (FG, p. 133).

Per Habermas quel principio gode di uno status privilegiato perché l'idea di discutere con gli altri le norme di condotta è la sola risorsa comune su cui possiamo contare in un'età di controversia come la nostra. Il problema, dal punto di vista di Larmore, è che D è un principio troppo sostantivo in virtù del suo contenuto morale, per essere lasciato come implicito nella mera idea di discussione pratica: «D is too substantial a principle, and precisely because of its significant moral content, to be implicit in the mere idea of practical discussion» (MBPL, p. 620).

Larmore solleva dunque diverse obiezioni al principio D. Nota, ad esempio, che sono in tanti a credere che non si dovrebbero imporre agli altri regole che questi non accetterebbero, ma altrettanti sono coloro che sostengono il contrario, essendo convinti che certe norme fondamentali di condotta, avendo una validità oggettiva, possano essere la base per imporre determinate regole, indipendentemente dal fatto che siano condivise o meno. Larmore ritiene quindi che la validità generale di un principio quale D sia un tema su cui persone ragionevoli dissentono. Tale disaccordo dipende dalle nostre convinzioni morali circa le condizioni rispetto alle quali dovremmo giudicare moralmente gli altri e dal nostro ideale morale dell'autonomia individuale. Ciò, secondo Larmore, mostra che, contrariamente a quanto sostenuto da Habermas, D non solo ha un contenuto morale, ma questo contenuto è anche controverso (*Ibidem*).

Un altro insieme di obiezioni cui va incontro il principio D concerne il ruolo politico che dovrebbe avere. Larmore prende in esame l'applicazione del principio del discorso D ai principi politici, cioè quelli che dovrebbero essere imposti anche coercitivamente. Se applicato ai principi politici, quel principio richiede solamente che i principi della nostra vita politica, essendo coercitivi, siano razionalmente accettabili per coloro che devono vincolare. Limitatamente a questa forma politica, allora, D equivale al principio liberale di legittimità rawlsiano⁶⁸. Avendo mostrato come alla base del principio di legittimità di Rawls vi siano due norme, una epistemica - la ragionevolezza, e una morale - il rispetto (Ivi, p. 611), Larmore deduce dalla corrispondenza tra il principio del discorso D inteso in chiave politica, e il principio rawlsiano di legittimità, che D debba presupporre un impegno morale precedente: il principio liberale di legittimità

⁶⁸ Si ricordi il principio liberale di legittimità rawlsiano: «L'esercizio del potere è legittimo soltanto quando ha luogo in casi fondamentali in armonia con una costituzione sui cui elementi essenziali si può ragionevolmente presumere che converga il consenso di tutti i cittadini ragionevoli intesi come liberi e uguali» (RTH, p. 69) e il principio del discorso D di Habermas: «Principio D: Sono valide soltanto le norme d'azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali» (FG, p. 131); «La legittimità della legislazione rinvia al procedimento democratico tutelante l'autonomia politica dei cittadini. Questi ultimi sono politicamente autonomi, soltanto quando possono anche intendersi come coautori delle leggi cui come destinatari risultano sottoposti» (RPUR, p. 86).

incorpora il principio dell'eguale rispetto per le persone ed è proprio tale fondamento morale ciò che dà a D la sua autorità politica⁶⁹.

Per Larmore, quindi, la concezione habermasiana della democrazia non riesce a essere così autonoma come Habermas pretende, perché se crediamo che la vita politica debba essere organizzata da un principio come D, è solo perché già condividiamo la norma morale dell'eguale rispetto per le persone. La gerarchia normativa tra morale e diritto che Habermas rigetta come premoderna, e che imputa al pensiero liberale, responsabile ai suoi occhi di elaborare il diritto positivo sulla base di principi morali indipendenti, modella infatti anche il suo pensiero⁷⁰. L'autogoverno, l'autonomia pubblica, nel momento in cui ammettono solo quei principi politici che possono essere oggetto di un accordo ragionevole, poggiano su principi morali indipendenti. Non possiamo considerare il rispetto come un mero principio politico fra gli altri né possiamo ritenere che la sua validità derivi dalla nostra volontà politica. Al contrario, questo principio giustifica l'ideale dell'autonomia politica (*self-government*) e definisce il suo significato per noi.

⁶⁹ «The liberal principle of legitimacy embodies a moral principle of respect for persons. This moral foundation is what gives D the political authority it enjoys. Thus, Habermas's conception of democracy fails to be autonomous in the absolute way he desires» (MBPL, p. 621).

⁷⁰ S. Petrucciani (*Sul rapporto tra morale e diritto in Fatti e norme di Habermas*, cit., p. 51) si è espresso in proposito in questi termini: «Vi è però un problema che a mio avviso rimane e che meriterebbe di essere indagato. La questione se si dia o meno una giustificazione morale dell'ordine giuridico ha una rilevanza, poiché essa alla fine concerne l'atteggiamento degli individui nei confronti dell'ordine giuridico stesso. Se esso è moralmente giustificato, allora rispettare le norme giuridiche diventa qualcosa che non è solo legalmente obbligatorio, ma anche moralmente doveroso. [...] Se si lascia aperta la questione concernente la giustificazione morale del diritto, resta indeterminata anche la risposta a questo problema, che, all'interno di una teoria della morale e del diritto, non sembra del tutto trascurabile», pp. 52-53: «Dal principio del discorso discendono, secondo Habermas, tanto il principio morale quanto il principio democratico. Il primo “deriva dalla specificazione del principio universale di discorso per norme giustificabili unicamente nella prospettiva d'una paritaria considerazione degli interessi” [...]. Ma allora [...] questa distinzione, tra principio morale e principio del discorso [...] può qui sorgere il dubbio che [...] non sia una distinzione reale. Se infatti intendiamo il principio del discorso come un principio di imparzialità, come può esso distinguersi dal principio morale, che [...] non è altro, anch'esso, che un principio di imparzialità? [...] Ma veniamo dunque al principio democratico. Esso, scrive Habermas, “stabilisce che possono pretendere validità legittima solo le leggi approvabili da tutti i consociati in un processo discorsivo di statuizione a sua volta giuridicamente costituito”. [...] Il principio democratico, quindi, è la “implementazione” del principio del discorso nella forma di un “sistema di diritti” che assicura a ciascuno una eguale partecipazione ai processi discorsivi di produzione delle norme giuridiche e garantisce i presupposti comunicativi di questi eguali diritti di partecipazione. È [...] vero, come Habermas scrive, che “il principio democratico si colloca su un *piano diverso* dal principio morale”, ma il problema è se vi sia, o meno, una subordinazione del principio democratico rispetto al principio morale [...]. Habermas ritiene che questa subordinazione non debba esservi, ma vi è il rischio che essa scaturisca, anche contro la volontà dell'autore, dalla struttura stessa della sua teoria. Essa infatti ci è apparsa costituita in modo tale che il principio morale è molto più vicino al principio del discorso [...] di quanto non sia il principio democratico, che invece, dovendo *istituzionalizzare* le procedure di deliberazione discorsiva, se ne discosta maggiormente. Ma se è così, allora si viene a stabilire inevitabilmente anche una gerarchia tra principio morale e principio democratico; il primo ha uno status superiore perché si allontana assai meno, o per nulla, dal principio del discorso, e cioè da quello da cui entrambi i principi derivati dovrebbero, nella visione di Habermas, discendere a pari titolo».

L'accordo ragionevole va quindi inteso in questo contesto, alla luce del principio morale del rispetto: essendo le visioni morali comprensive sui fini della vita controverse, non possiamo basare la nostra vita politica su di esse. Su questa questione Larmore concorda con Habermas, ma non possiamo supporre, come invece fa Habermas, che la nostra vita politica possa essere autonoma rispetto a tutta la moralità. I cittadini possono intendere se stessi come gli autori collettivi dei principi politici solo se si riconoscono come già vincolati dal diritto del rispetto per le persone (Ivi, p. 621). Questa norma morale si riferisce a un diritto individuale, nonostante sia più fondamentale dei diritti politici che compaiono tra le garanzie costituzionali. Di conseguenza, quella di Habermas viene a essere una posizione in cui, contrariamente a quelle che erano le sue intenzioni, un diritto individuale pone limiti all'autogoverno democratico⁷¹, determinando quel particolare tipo di espressione della volontà popolare

⁷¹ A proposito della complementarità tra diritto e morale in Habermas, S. Petrucciani (*Sul rapporto tra morale e diritto in Fatti e norme di Habermas*, cit., pp. 55-56) scrive: «Che significato ha l'affermazione secondo la quale “un ordinamento giuridico può essere legittimo solo se non contraddice principi morali?” [...]. Resta [...] aperto, a mio avviso, un problema di fondo: se le norme giuridiche non possono contraddire i principi morali, allora per questo aspetto il diritto è subordinato alla moralità, e non coordinato e complementare a essa, come Habermas pretende. Il diritto ha infatti degli obblighi verso la moralità, mentre non è vero il reciproco. E in effetti, sebbene Habermas rifiuti la gerarchizzazione e quella che egli chiama la subordinazione platonica del diritto alla morale, sostiene anche, un po' curiosamente, che “questa intuizione non è del tutto sbagliata”, poiché, “tramite la componente di legittimità della validità giuridica, il diritto positivo porta sempre dentro di sé un incancellabile riferimento alla morale”. Sembra pertanto che, se si analizza il problema della complementarità, si giunga al seguente paradosso: se le norme legali sono in un certo senso subordinate alle norme morali, allora la complementarità crolla, e si ristabilisce una certa gerarchia. Se, al contrario, si ammette che le norme legali possano contraddire le norme morali, il rapporto di complementarità va in crisi ugualmente, perché non sembra che due realtà complementari possano reciprocamente contraddirsi». Su questo si veda anche S. Petrucciani, *Morale, diritto e democrazia in Habermas*, «La cultura», v. 27, n. 1, 1999, pp. 151-164, p. 157: «Costruendo un'architettura simmetrica, dove morale e diritto democratico stanno su uno stesso piano e derivano da un principio comune, Habermas intende per l'appunto rifiutare ogni subordinazione del diritto democratico al primato gerarchico della moralità»; p. 159: «D'altra parte, se è vero che il principio del discorso ha una “sostanza normativa”, allora esso sembra costituire già in qualche modo una sorta di principio morale»; pp. 160-161: «Le norme giuridiche valide, scrive Habermas [...], devono essere “in sintonia con le norme morali”. Habermas, quindi, percepisce [...] la difficoltà e la complessità della questione. [...] Precisa che il rapporto di complementarità tra morale e diritto democratico non implica affatto una neutralità morale del diritto, ricorda che ragioni morali entrano continuamente nel processo di creazione del diritto. [...] Pur rifiutando la subordinazione gerarchica del diritto positivo democraticamente prodotto alla morale o al diritto naturale, Habermas non rinuncia a radicare il diritto legittimo in principi normativi che in ultima istanza, hanno contenuto morale. Il diritto, in altre parole, non è direttamente subordinato alla morale, ma mantiene comunque un rapporto di dipendenza rispetto ad essa. [...] È pensabile coerentemente la logica di questa situazione? Sarebbe lecito sollevare più di un dubbio. Forse una logica coerente vorrebbe che venisse esplicitamente affermato il primato del principio morale»; p. 164: «Il valore della posizione di Habermas sta forse soprattutto nelle due negazioni cui essa dà luogo: rifiuto della posizione che sgancia il diritto dai suoi presupposti morali, rifiuto di un moralismo giudicante che non si sottopone sul serio al confronto con le ragioni altrui. Come scrive Leonardo Ceppa nella sua Postfazione al volume *L'inclusione dell'altro*, “l'istanza morale della coscienza individuale non può presumere di farsi valere *senza mediazioni* in sede giuridica”, non può pretendere di valere di per sé, “senza passare attraverso il filtro delle istituzioni e delle procedure”. Andrebbe aggiunto però, che le due posizioni dalle quali Habermas [...] prende le distanze, creano un nuovo problema, perché risulta difficile considerarle su un piano di parità: il diritto che recide ogni riferimento alla morale perde la sua legittimità; la critica morale del diritto vigente, invece, deve guardarsi dal peccare di arroganza, ma non è

che chiamiamo democrazia. I diritti costituzionali senza dubbio promuovono il valore dell'autogoverno democratico e ne sono espressione, ma danno anche conto del più fondamentale tra i diritti individuali, il diritto all'eguale rispetto (*Ibidem*).

Nella Postfazione alla traduzione inglese di *Faktizität und Geltung*, Habermas replica a una precedente versione⁷², ma uguale nella sostanza, di questa critica di Larmore, sostenendo che per comprendere le basi normative della democrazia moderna, occorre distinguere la *socializzazione orizzontale dei cittadini*, in cui essi costituiscono la loro volontà collettiva e si riconoscono reciprocamente come giuridicamente equiparati, dal passo successivo in cui stabiliscono i diritti individuali che limitano il potere politico, disciplinando nelle forme dello Stato di diritto la forza statale (FG, pp. 539 sgg.).

In the *Foundations of Modern Democracy* Larmore sostiene:

The crucial fact about the idea that the rules of political association must be rationally acceptable to all whom they are to bind is that it gives decisive importance to the way in which political principles differ from other moral principles. In general, political principles are precisely those that we believe may be enforced [...] if need be. The idea that such principles must be rationally acceptable to those who are to be subject to them rests on a moral view about the conditions under which norms may be backed up by force. This underlying moral commitment is that no one should be made by force to comply with a norm of action when it is not possible for him to recognize through reason the validity of that norm. (MM, p. 220)

A questo Habermas replica:

Nel difendere il primato dei diritti umani, i liberali si lasciano guidare dalla plausibile intuizione che i soggetti giuridici dovrebbero essere tutelati da ogni abuso statale del monopolio della forza. Perciò Charles Larmore ritiene che la formazione democratica della volontà debba sempre essere preceduta, e limitata, per lo meno da «un» diritto soggettivo moralmente fondato: «Nessuno dovrebbe essere costretto con la forza a sottomettersi a norme la cui validità non sia ragionevolmente accettabile». (FG, pp. 539-540)

Per Habermas i liberali non afferrano il nesso costitutivo che lega diritto e politica in quanto, nel confondere la sovranità popolare con l'uso della forza, non colgono il significato di un potere amministrativo che si presenta in forma giuridica, dunque legittimo; non capiscano cioè il vero senso dell'autonomia civica, intersoggettivamente esercitata (Ivi, pp. 540-541). Per chiarire la natura di questa autonomia civica bisogna distinguerne, sostiene Habermas, l'articolazione in due piani distinti: in un primo piano,

a priori fallace; sfortunatamente, si danno anche talvolta situazioni nelle quali essa diventa indispensabile e insostituibile».

⁷² Per questa critica di Larmore cfr. Ch. Larmore, *The Foundations of Modern Democracy*, cit.

quello della socializzazione orizzontale dei cittadini, questi si riconoscono reciprocamente come giuridicamente equiparati; in un secondo piano, si procede a disciplinare la forza dello Stato nelle forme dello Stato di diritto. In questo modo, infatti:

Si vedrà come i classici diritti liberali che proteggono l'individuo da un apparato statale monopolizzante la forza non sono in sé per nulla *originari*, ma derivano semplicemente da una trasformazione delle libertà individuali d'azione *reciprocamente* concesse [nel secondo piano]. (Ivi, p. 540)

Secondo Habermas i diritti individuali possono essere limitanti nei confronti dello Stato solo in conseguenza del fatto che si sia formata autonomamente una comunità giuridica che si sia poi organizzata attorno a uno Stato: essi, infatti, «sono cooriginari al principio costituzionale della legalità dell'amministrazione; perciò a essi non spetta, nella costruzione logica del sistema dei diritti, quel rango originario con cui Larmore vorrebbe fondare un primato dei diritti umani» (Ivi, p. 541).

Larmore, pur esprimendo delle riserve sulla possibilità di distinguere nettamente questi due momenti, si sofferma sull'analisi del primo stadio e osserva che Habermas descrive la socializzazione orizzontale, momento fondazionale dell'autolegislazione democratica, come un processo in cui i cittadini si riconoscono reciprocamente come giuridicamente equiparati⁷³. Larmore si chiede da che cosa derivi tale riconoscimento reciproco come eguali. Come Habermas suggerisce, non si tratta di un impegno che essi acquistano in virtù di questa associazione, ma è quello in base al quale definiscono il tipo di associazione che stanno formando, essendo un impegno che nasce al primo stadio. A questo punto, Larmore sostiene che questo impegno equivale precisamente a ciò che egli ha chiamato principio dell'eguale rispetto, e come tale, esso richiede che i termini dell'associazione politica siano sviluppati in modo tale che la loro validità sia riconosciuta ragionevolmente da tutti (MBPL, p. 622). Questo diritto non può derivare dall'essere reciprocamente garantito dai cittadini nel momento in cui formano la loro

⁷³ Nella replica a Larmore, Habermas sostiene che: «Prima bisogna partire dalla socializzazione orizzontale di cittadini che si riconoscono *reciprocamente* come giuridicamente equiparati, e poi procedere a disciplinare nelle forme dello Stato di diritto la forza [...] presupposta dello Stato» (FG, p. 540), «I diritti contro lo Stato sono solo la *conseguenza* del fatto che un'associazione auto-amministrantesi di consociati giuridici si sviluppa e si differenzia in una comunità giuridica organizzata attorno a uno Stato. Questi diritti di difesa nei confronti dello Stato sono cooriginari al principio costituzionale della legalità dell'amministrazione» (Ivi, p. 541). Per Larmore questo significa che i diritti liberali non sono logicamente prioritari alla formazione della sovranità popolare e su questo aspetto verte la sua obiezione.

volontà collettiva, perché emerge nel primo stadio: non serve cioè per difendersi dalla volontà collettiva, ma per formarla⁷⁴.

Il riconoscimento reciproco come eguali presuppone un precedente impegno nei confronti del principio dell'eguale rispetto; per questo tale norma possiede un'autorità indipendente che anche Habermas dovrebbe riconoscere come base fondante della sua democrazia (*Ibidem*). Questo è il motivo per cui Larmore non cede alle obiezioni di Habermas e ribadisce che la nozione della democrazia radicale habermasiana non è veramente così radicale da poter differire, nella sostanza, dall'idea della democrazia liberale a cui il filosofo l'ha opposta. Non riuscendo a dare conto delle basi morali del suo stesso impegno verso l'autonomia e l'autogoverno democratico, Habermas lascerebbe un problema in sospeso: non si renderebbe conto del fatto che egli stesso riconosce, seppur solo implicitamente, un'autorità antecedente ai diritti individuali.

3.2.7. Libertà e moralità

Larmore ritiene che la moderna democrazia si regga sull'autogoverno e sia animata dall'ideale per cui le regole della vita politica dovrebbero derivare la propria legittimità dal fatto di essere oggetto dell'accordo ragionevole tra i cittadini che da esse saranno vincolati. Ma secondo il filosofo, noi fraintenderemmo la vera natura della democrazia se supponessimo che la fonte ultima della sua autorità sia la volontà collettiva dei cittadini. La nozione di volontà collettiva è infatti concepita in termini morali poiché si può intendere che la sovranità popolare esprima se stessa attraverso l'accordo ragionevole, solo se la si concepisce legata all'obbligo del rispetto per le persone.

La democrazia è quindi una concezione morale e non solo nel senso debole per cui i principi e i valori con cui una comunità democratica organizza la sua vita politica hanno un carattere morale; più profondamente, la democrazia è una concezione morale in quanto comporta un impegno verso un principio morale che i cittadini devono ritenere obbligante nei loro confronti indipendentemente dalla loro volontà democratica. Il rispetto per le persone è ciò che dà alla loro volontà democratica il profilo normativo che possiede (MBPL, p. 623).

L'errore di Habermas e Rawls è stato, per quanto riguarda il primo, quello di non aver riconosciuto le basi morali della moderna democrazia e, per quanto riguarda il secondo, il non averle esplicitate chiaramente. Larmore condivide il progetto di trovare

⁷⁴ «Individual rights serve not to protect us against the collective will, but rather to provide the means necessary for creating such a will» (MM, p. 218).

una concezione della democrazia liberale che sia politicamente autonoma, ma ritiene necessario esplicitarne i presupposti morali (*Ibidem*).

Rawls e Habermas, seppur diversamente, hanno tentato di elaborare una teoria politica indipendente da visioni morali comprensive: Larmore non ritiene che l'eguale rispetto, che ha individuato alla base delle posizioni di entrambi, esprima una filosofia morale comprensiva. A rendere ragionevole tale norma contribuisce il fatto che la si possa trovare in molte e diverse dottrine sul bene dell'uomo. Particolarmente significativo è il fatto che quel principio trovi posto in concezioni della vita che rifiutano di riconoscere valore alla riflessione critica e fanno appello a forme di obbligazione morale radicate in un sentimento di appartenenza. Noi possiamo pensare che i nostri più profondi impegni siano costitutivi più che elettivi e allo stesso tempo credere che i principi politici coercitivi debbano essere ragionevolmente accettati da tutti coloro che da essi saranno vincolati, anche da coloro i quali non riconoscono il valore della riflessione critica. Così come il culto dell'individualità non va necessariamente di pari passo con gli ideali liberali, il rispetto per la tradizione non è in sé ostile a essi.

Larmore contrappone quindi alla spiegazione funzionale del diritto (diritto come integrazione funzionale della morale) di Habermas (FG, p. 136) la sua tesi normativista. Per la visione della democrazia radicale di Habermas, i diritti individuali sono radicati nell'autonoma volontà politica dei cittadini e non hanno priorità rispetto al processo democratico. Secondo Larmore questo è il punto su cui liberalismo e teoria habermasiana della democrazia divergono (AM, pp. 139 segg.). Secondo Habermas, nella moderna democrazia i cittadini sono politicamente autonomi nella misura in cui possono intendere se stessi come gli autori collettivi dei propri principi politici (FG, p. 44); secondo Larmore i cittadini possono intendere se stessi come gli autori collettivi dei principi politici, solo se riconoscono se stessi come già vincolati dal principio del rispetto (MBPL, p. 621); infatti, il fatto che la volontà popolare si esprima attraverso l'accordo ragionevole implica che essa incorpori già quel principio. Questo spiegherebbe perché molte persone non condividano sinceramente gli ideali democratici: ciò accade perché non credono nella verità della clausola contenuta nel principio dell'eguale rispetto, cioè ritengono che la cosa più importante riguardo ai principi politici non sia quella per cui ci dovrebbero essere ragioni per sostenerli, da parte dei cittadini che vi siano sottoposti, se fossero impegnati a costruire una vita politica sulla base di principi accettabili da tutti (clausola); ritengono invece che i principi politici dovrebbero essere accettati alla luce di qualche istanza più alta. Queste

persone possono costituire un pericolo per noi e possono aver torto, sostiene Larmore, ma non sono né confuse né insincere. Solo avendo coscienza del fatto che i principi democratici hanno origini fuori dalla volontà collettiva e che la moderna democrazia si fonda su ragioni morali indipendenti, potremmo capire l'origine dell'opposizione nei confronti della democrazia moderna (MBPL, p. 613; DR, p. 130)⁷⁵.

Nel tentativo di comprendere perché Habermas e Rawls non abbiano esplicitato le basi morali delle loro concezioni della democrazia liberale, Larmore ipotizza che vi sia un ideale contemporaneo il quale influenza negativamente il modo di vedere in nostri impegni più profondi per quello che sono veramente. Nel nostro tempo la libertà dell'autodeterminazione (*freedom of self-determination*), così come l'individualismo, godono di un prestigio eccezionale. Essi sostengono che gli individui possono essere vincolati solo dalle regole che loro stessi si danno.

Per Larmore la vita morale in generale non può avere molto senso se le sue radici sono individuate nella libertà come valore supremo; al contrario, il nostro impegno verso la democrazia e l'autodeterminazione politica non può essere capito se non ci si appella a un'autorità morale superiore che è appunto l'obbligo di rispettarci reciprocamente come persone (MBPL, p. 625)⁷⁶.

⁷⁵ «Per riprendere la vecchia controversia su quale sia il rapporto tra liberalismo e democrazia, è mia opinione che [...] si possono vedere le istituzioni democratiche come i mezzi di gran lunga migliori per raggiungere fini liberali fondamentali. Ecco qual è il legame tra liberalismo e democrazia. Ma [...] questo principio dell'eguale rispetto, [...] non può essere inteso come se avesse lo stesso genere di autorità dei principi politici che autorizza. Questi [...] incontrano il consenso razionale di tutti, nel rispetto della "clausola". [...] Traggono [...] l'autorità dalla volontà collettiva delle persone espressa dal loro accordo razionale su quei principi [...]. Ma l'autorità dell'eguale rispetto non dipende dalla volontà collettiva; la sua autorità è antecedente [...] perché, dopo tutto, ci dice quale ruolo dovrebbe giocare la volontà collettiva nella determinazione dei principi politici [...]. Ci dice che cosa *significhi* esattamente la volontà collettiva, mentre pensiamo agli altri principi politici come *espressioni* della volontà collettiva. [...] Habermas, per esempio, sostiene che tutti i principi politici devono trarre la loro autorità dalla volontà collettiva (DR, pp. 128-129). Ma io credo che la prospettiva di Habermas sia incoerente, perché ci devono essere dei principi - e io propongo il principio dell'eguale rispetto - che definiscono esattamente che cosa significhi la volontà collettiva e il modo in cui [...] funge da fonte di autorità per i principi politici [...]. Quindi non si può dire che in democrazia tutti i principi politici dipendano dalla volontà collettiva [...]. La politica democratica poggia su principi che hanno un'autorità antecedente [...]. Questo spiega perché molte persone sincere detestino la politica democratica: esse non [...] sono male intenzionate, cattive, disoneste o, criminali, ma perché non sono convinte della verità [...] della clausola contenuta nel principio dell'eguale rispetto. Esse pensano che la cosa più importante riguardo ai principi politici sia che essi dovrebbero essere accettabili non per quelli che ne sono vincolati, ma alla luce di qualche istanza più alta [...]. Quindi solo se capiremo che i principi della politica democratica hanno origine al di fuori della stessa volontà collettiva, potremo intendere quale sia l'origine dell'opposizione nei confronti della democrazia moderna» (DR, pp. 129-130). Questo passaggio è interessante anche perché evidenzia come l'appello alla clausola non sia sufficiente per fondare l'eguale rispetto il quale quindi, necessariamente, chiama in causa il platonismo delle ragioni.

⁷⁶ «I have argued in this essay, that our commitment to democracy or political self-determination cannot be understood except by appeal to a higher moral authority, which is the obligation to respect one another as persons» (MBPL, p. 625).

Sarò proprio sulla base del rifiuto di considerare la libertà come valore supremo che si svilupperà, come vedremo, la critica larmoriana al neorepubblicanesimo.

3.3. Il neorepubblicanesimo

Il confronto con il neorepubblicanesimo è il tema centrale di due saggi: *A Critique of Philip Pettit's Republicanism, Liberal and Republican Conception of Freedom*⁷⁷. Tale confronto si incentra prevalentemente sulla nozione di libertà, diventata centrale nel pensiero politico moderno. Per quanto questa si riferisca principalmente alle relazioni tra gli individui e le istituzioni - si configuri cioè come una libertà sociale e politica - si tratterebbe, secondo Larmore, di un concetto contestato che necessita pertanto di essere chiarito (MPF, p. 168). I problemi, relativamente alla nozione di libertà, nascono dal fatto che:

It is a mistake to suppose that any one conception can rightly be said to capture the true essence of individual freedom. That is because freedom is a value that we can understand only by reference to other values, and depending on what other human goods we place at the center of our attention, we will arrive at different understandings of what freedom means and why we should care about it. [...] Freedom should not be viewed, as it so often is, as our most fundamental political value. (*Ibidem*)

Larmore individua l'esito teoreticamente più rilevante e sistematico del *revival* neorepubblicano nel lavoro di Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*⁷⁸ ed è con questo testo che si vuole confrontare. Pettit e i neorepubblicani falliscono, dal punto di vista di Larmore, su due fronti: innanzitutto nel definire correttamente il significato del concetto di libertà politica e, secondariamente, nel proporsi come vera alternativa al liberalismo (Ivi, p. 169).

⁷⁷ Ch. Larmore, *A Critique of Philip Pettit's Republicanism*, «Noûs: Philosophical Issues», Blackwell, Oxford, v. 11, 2001, pp. 229-243, rivisto e ripubblicato come *The Meaning of Political Freedom*, in *The Autonomy of Morality*, cit., pp. 168-195; nelle pagine che seguono si farà principalmente, ma non esclusivamente, riferimento a quest'ultima edizione; Id., *Liberal and Republican Conception of Freedom*, «Critical Review of International Social and Political Philosophy», v. 6, n. 1, 2003, pp. 96-119, anche in D. Weinstock, and C. Nadeau, (eds.), *Republicanism: History, Theory, and Practice*, Frank Cass, London 2004, pp. 96-119, d'ora in avanti indicati rispettivamente come MPF, cui seguirà il numero di pagina di *The Autonomy of Morality*, e LRCF cui seguirà il riferimento di pagina della prima edizione pubblicata.

⁷⁸ Ph. Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, Oxford 1997; tr. it., *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, Feltrinelli, Milano 2000. Cfr. Ch. Larmore, *A Critique of Philip Pettit's Republicanism*, cit., p. 229: «Pettit has given to the republican model of political life a systematic development it has never received before. His book, *Republicanism* [...] is a landmark work. All the same, I also believe that Pettit has not properly understood the true character of his achievement».

Ripercorrerò il ragionamento di Larmore a partire dall'analisi del primo errore. Larmore prende in esame la nota concezione neorepubblicana della libertà politica come non dominio⁷⁹. La nozione di libertà come non dominio, nota Larmore, non implica né l'esercizio di una capacità, né la possibilità da parte di un individuo o di una comunità, di controllare la propria esistenza (Ivi, p. 170). Essa richiama la distinzione berliniana tra le due forme di libertà, negativa e positiva⁸⁰: se la prima, infatti, non concerne le nostre possibilità d'azione e non si esprime su come vivremo in assenza di dominio, la seconda, al contrario, misura la libertà sulla base delle possibilità di scegliere come condurre la nostra esistenza. Per Larmore, quindi, «freedom as non-domination does not coincide with rational autonomy or democratic self-government», poiché «to be free from the domination of a master does not mean being the master of ourselves» (*Ibidem*).

Tuttavia, dal punto di vista larmoriano, l'aspetto positivo della libertà, che erroneamente il neorepubblicanesimo non coglie, è ugualmente importante:

The primary sense in which people are free, politically speaking, consists in the character and extent of the possibilities that lie open to them, including the choice, [...] to devote their lives to participating in democratic self-government or to living "autonomously" [...]. The freedom that consists in self-rule must draw its value from the way it safeguards this most fundamental kind of freedom. (Ivi, pp. 170-171)

⁷⁹ Ph. Pettit, *Repubblicanesimo*, cit., p. 13: «Intendo richiamare l'attenzione [...] su un tipo di rivendicazione, e un tipo di ideale, che non sono stati presi sufficientemente in considerazione nel dibattito contemporaneo. Intendo descrivere la rivendicazione in questione nei termini di un rifiuto di essere dominati e l'ideale in questione nei termini di una concezione della libertà. Intendo mostrare come questo linguaggio incentrato sui concetti di dominio e libertà - questo linguaggio del non dominio - sia legato all'antica tradizione di pensiero repubblicana che ha dato forma a gran parte delle più importanti istituzioni e costituzioni che siamo soliti associare alla democrazia. [...] Vi sono ottime ragioni per recuperare tale linguaggio nella discussione politica contemporanea. Il fatto di pensare la politica nei termini della richiesta di libertà come non dominio ci offre in effetti un'immagine davvero completa e persuasiva di ciò che è ragionevole attendersi da uno stato e da una società civili degni di questo nome», pp. 3-4: «C'è un grande differenza tra l'interferenza che si rende necessaria per conseguire un bene comune - per esempio, l'interferenza di una legge che nessuno contesta - e l'interferenza arbitraria. E [...] c'è una grande differenza tra il semplice fatto di evitare una simile interferenza arbitraria - per esempio perché ti capita di andare a genio a chi detiene il potere - e il fatto di essere nella sostanza invulnerabile a essa. Allorché si conferisce a queste cose la giusta importanza viene del tutto naturale concepire la libertà come quella condizione sociale di relativa tranquillità rispetto all'interferenza arbitraria altrui, e come la possibilità di godere di un senso di sicurezza e di stabilità. In una prospettiva del genere la libertà viene concepita come *non dominio*: come una condizione in cui una persona è nella sostanza immune, e immune nelle questioni cruciali, rispetto ad atti d'interferenza basati sull'arbitrio»; pp. 4-5: «Dal momento che l'esperienza della subordinazione è così diffusa, mi auguro che i lettori condividano la mia sensazione che debba esservi qualcosa di attraente in quel tipo di libertà che richiede che non si sia dominati da nessuno e che ti consente, pertanto, di guardare gli altri da pari a pari o, come mi piace dire, diritto negli occhi».

⁸⁰ I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969; tr. it. *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 190: «Per libertà, in questo senso [negativa], intendo il non subire interferenze da parte di altri. Più ampia è l'area di non-interferenza, più grande è la mia libertà», p. 197: «Il senso "positivo" della parola "libertà" deriva dal desiderio da parte dell'individuo di essere padrone di se stesso. Voglio che la mia vita e le mie decisioni dipendano da me stesso e non da forze esterne di qualsiasi tipo».

Se la libertà come non dominio si configura, secondo le categorie berliniane, come libertà negativa, è pur vero che, secondo Larmore, se ne distanzia per alcuni aspetti, e nell'aver teorizzato tale distanza consiste appunto il merito di Pettit. Infatti, la libertà negativa berliniana, implicando comunque un dominio d'azione in cui gli individui possono agire senza che altri interferiscano⁸¹, consiste anche, secondo l'interpretazione datane di John Gray e che Larmore condivide (Ivi, p. 171), nella capacità di scegliere tra diverse opzioni che non sono impedito da altri nelle condizioni attuali⁸² (Ivi, pp. 171-172). La libertà negativa come non interferenza può essere, quindi, per Berlin, anche compatibile con un regime dispotico «orientato in senso liberale»⁸³.

Larmore, che su questo aspetto segue Pettit, non concorda con Berlin, perché l'assenza di interferenza, relativamente alla libertà, deve riguardare non solo il presente, ma anche il futuro, cosa che non può essere garantita da un despota, per quanto benevolo sia; come sostiene Pettit, affinché vi sia libertà, non deve esserci la possibilità di un atto di interferenza arbitrario:

Che cosa rende, dunque, un atto di interferenza arbitrario, nel senso di essere basato sull'arbitrio? Un atto è perpetrato in maniera arbitraria, potremmo dire, se è soggetto solo all'*arbitrium*, la decisione o il giudizio, dell'agente; l'agente si è trovato cioè nella condizione di poterlo scegliere o meno, a piacere. [...] Dal momento che qui si ha a che fare con un atto di interferenza nei confronti degli altri, presupponiamo che sia scelto o rifiutato a prescindere dagli interessi, o dalle opinioni, dei soggetti coinvolti. Chi sceglie non è pertanto costretto ad attenersi a ciò che gli interessi di costoro richiedono alla luce dei loro giudizi personali.⁸⁴

La libertà come assenza di dominio differisce, quindi, dalla libertà negativa di Berlin come interferenza, perché «nomination can occur without any actual interference e

⁸¹ «The obstacles relevant for judging the extent of a person's negative liberty ought [...] to be conceived as obstacles to his *possibilities*» (MPF, p. 171).

⁸² J. Gray, *Isaiah Berlin*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 15-21: per Berlin la libertà negativa consiste nella capacità di scegliere tra diverse opzioni che non sono impedito da altri, implica una «self-creation» tramite una «choice-making». Questa interpretazione sembra richiamarsi a quanto Berlin scrive in *Quattro saggi sulla libertà*, cit., p. 189: «Il senso "negativo" è quello a cui ci si riferisce nel rispondere alla domanda: "Qual è l'area entro cui si lascia o si dovrebbe lasciare al soggetto - una persona o un gruppo di persone - di fare o di essere ciò che è capace di fare o di essere, senza interferenze da parte di altre persone?».

⁸³ I. Berlin, *Quattro saggi sulla libertà*, cit., p. 196: «La libertà [...] non è incompatibile con qualche forma di autocrazia, o comunque, con l'assenza di autogoverno. In questo senso la libertà riguarda principalmente l'area di controllo, non la sua origine. Proprio come una democrazia può di fatto privare il singolo cittadino di moltissime libertà [...], così è perfettamente concepibile che un despota orientato in senso liberale conceda ai suoi sudditi una larga misura di libertà personale».

⁸⁴ Ph. Pettit, *Republicanesimo*, cit., p. 71.

«every act or torea of interference need not constitute domination»⁸⁵ (LRCF, p. 99). Per Pettit esiste una terza possibilità, non contemplata da Berlin, che è quella di considerare la libertà negativa come un'assenza, non di interferenza, bensì di padronanza da parte degli altri poiché «allo stesso modo in cui posso essere soggetto a dominio senza patire alcuna interferenza, posso subire atti d'interferenza senza essere dominato»⁸⁶.

Se l'idea di libertà come non interferenza, distinta da quella negativa come non dominio e da quella positiva di libertà come autonomia e padronanza di sé, non è connessa, perlomeno a rigor di logica, alla democrazia o all'autogoverno, scrive Larmore, la nozione di libertà come non dominio ha, invece, una connessione più stretta con l'autogoverno democratico perché quest'ultimo appare come la condizione necessaria affinché vengano promulgate leggi giuste a difesa della libertà⁸⁷. Tuttavia, i

⁸⁵ Ivi, p. 33.

⁸⁶ *Ibidem*. Cfr. Ch. Larmore, *A Critique of Philip Pettit's Republicanism*, cit., p. 231: «Freedom as the absence of domination differs therefore in two respects from any view like Berlin's that equates negative freedom with the absence of obstacles. On the one hand, domination can occur without any actual interference. [...] On the other hand, every act of interference need not be an instance of domination. If just laws have the function of making us free by checking the arbitrary will of others, their influence on our conduct and the prohibitions they impose do not amount to a reduction in our freedom».

⁸⁷ Cfr. Ch. Larmore, *A Critique of Philip Pettit's Republicanism*, cit., p. 232: «Pettit's theory of freedom as non-domination, distinct though it is from the "positive" conception of freedom as autonomy, accords nonetheless an essential role to democratic self-rule [...]. Only universal suffrage and the widespread participation of citizens in political life can ensure that the laws will be just [...]. For those who see the essence of freedom as the absence of interference, there exist no such internal connection between liberty and democracy». Su questo aspetto si veda Ph. Pettit, *Repubblicanesimo*, cit., p. 17: «La tradizione repubblicana riconosce valore e importanza alla partecipazione democratica [...]. La partecipazione democratica può essere essenziale per una repubblica, ma solo in quanto è indispensabile per promuovere il godimento della libertà intesa come non dominio, non per via delle sue specifiche attrattive: non perché, come una concezione positiva vorrebbe far credere, la libertà non sia né più né meno che il diritto alla partecipazione democratica». Si veda anche quanto Larmore scrive in LRCF, p. 101: «Once freedom is understood as the absence of domination, its relation to the idea of democracy changes completely. [...] Such a conception does not entail equating freedom with the exercise of self-government. The kind of republican theory that it inspires - Pettit calls it 'neo-Roman' [...] - has therefore quite a different shape than another strand of political thought which has also styled itself 'republican', but which has taken its bearing from a positive notion of freedom. This other version of republican thought Pettit appropriately calls 'neo-Athenian', and he finds it exemplified by writers such Hannah Arendt and Michael Sandel. Often invoking a highly idealized view of the Greek *polis*, these thinkers [...] tend to identify freedom with self-rule because they regard political life, in which common purposes are discussed, decided and acted upon, as the primary domain in which the virtues are exercised and the human good achieved». Sulle differenti interpretazioni del repubblicanesimo, M. Geuna (*Introduzione a Ph. Pettit, in Repubblicanesimo*, cit. p. XIV) scrive: «Fu John Rawls, nelle pagine di *Political Liberalism*, a servirsi del termine "classical republicanism" per indicare un'interpretazione del repubblicanesimo à la Skinner, mentre con il termine "civic humanism" fece riferimento a una "form of Aristotelianism", a un'interpretazione delle tematiche repubblicane à la Pocock. Rawls metteva in luce che non esiste incomparabilità sostanziale tra il repubblicanesimo classico così inteso e la sua proposta del liberalismo politico, mentre si dà un'incompatibilità radicale, una "fundamental opposition", tra le sue prospettive e quelle dell'umanesimo civico in tal modo definito».

due concetti non si equivalgono, uno riguarda infatti la libertà “dalla” legge, l’altro, la libertà “attraverso” la legge (MPF, p. 175)⁸⁸.

Per Pettit, il primo compito dell’autogoverno democratico è la creazione di una società libera, in cui i cittadini, liberi dall’arbitrio altrui, possono perseguire i propri fini⁸⁹. Tuttavia, per Larmore questo significa che il modello neo-romano proposto da Pettit non può essere un’alternativa al liberalismo moderno, al contrario:

It serves as a natural buttress to the cardinal liberal principle that holds that our standing as free and equal citizens ought to stand free from controversial ideals of the human good. (Ivi, pp. 177-178)

Infatti, la nozione di libertà come non dominio, pur importante per aver arricchito la nostra comprensione del concetto di libertà, non coglie l’aspetto più vero della libertà politica. L’idea di libertà ingloba diversi valori; affermandone il pluralismo Berlin ha colto questa ricchezza⁹⁰: non si può quindi correttamente affermare, come invece fa Pettit, che la libertà consista nell’assenza di dominio poiché essa include anche l’assenza

⁸⁸ È per questo che Larmore critica Pocock. Pocock sostiene, infatti, che l’idea repubblicana di libertà sia in realtà da intendersi come libertà positiva di partecipazione all’autogoverno democratico. Egli sostiene inoltre che col passaggio dal linguaggio delle “virtù” a quello dei “diritti” l’attenzione si è spostata dalla relazione degli individui fra loro, come cittadini che condividono una vita comune, a quella tra gli individui e le cose (in particolare la proprietà) da garantire dall’interferenza altrui o statale (MPF, p. 176). Cfr. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 40-41: «The republican vocabulary [...] articulated the positive conception of liberty: it contended that *homo*, the *animale politicum*, was so constituted that his nature was completed only in a *vita activa* practiced in a *vivere civile*, and that *libertas* consisted in freedom from restraints upon the practice of such a life. Consequently, the city must have *libertas* in the sense of *imperium*, and the citizen must be participant in the *imperium* in order to rule and be ruled». Per Larmore, la ricostruzione storica di Pocock è troppo semplicistica: la storia dei diritti in età moderna, non riflette solamente l’ampliarsi degli interessi proprietari, ma la sempre maggiore presa di coscienza del disaccordo ragionevole tra gli individui. L’interesse verso i diritti non risponde solo all’interesse della borghesia, ma anche alla necessità di porre fine alle guerre di religione; «Pocock sees in the virtues of active citizenship the essence of the human good. Whence his conviction that sharing in the exercise of self-rule represents the core meaning of freedom» (Ivi, p. 177). Sappiamo che per Larmore questa è una visione della vita buona su cui gli individui possono dissentire.

⁸⁹ «For the republican different pattern of thought that Pettit champions, the primary task of self-government is to make possible a free society, freedom itself consisting first and foremost in an individual’s being able, out of the shadow of the arbitrary will of others, to pursue his good as he understands it» (*Ibidem*). Anche per M. Viroli, *Repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 54: «I repubblicani classici ritenevano che la partecipazione alla vita della repubblica fosse importante sia per la conservazione della libertà sia per l’educazione civile dei cittadini, e quindi da incoraggiare in tutti i modi ragionevoli. Essi non consideravano però la partecipazione quale il valore o il fine principale della repubblica, bensì come un mezzo per proteggere la libertà e selezionare i cittadini migliori ai quali affidare incarichi di responsabilità. Avere dei buoni governanti è spesso più importante che la partecipazione di cittadini a tutte le decisioni. Ciò che conta è che chi governa e chi delibera desideri servire il bene comune».

⁹⁰ Secondo Larmore: «The same outlook of value-pluralism does not, I believe, inform the neo-republican discussions of freedom» (LRCF, p. 104).

di interferenza e l'autodeterminazione democratica (Ivi, p. 181)⁹¹. Questa è l'attitudine monistica che Larmore rifiuta nella proposta pettitiana, perché «we cannot really make sense of what we mean by political freedom except by reference to other human goods, and more than one kind of good can prove relevant» (Ivi, p. 182). La libertà individuale ad esempio, non può considerarsi limitata da qualsiasi tipo di coercizione:

A viable notion of freedom depends on distinguishing between *harmful constraints* and *enabling conditions*, and clearly such a distinction embodies some prior understanding of the human good, and one that refers to more than just freedom itself. [...] As a result, distinct and conflicting conceptions of freedom can emerge. [...] It is a mistake to assume that only one kind of good can serve to specify the range of possibilities whose absence would represent a restriction of freedom. (*Ibidem*)

Conflicts [...] arise, and the reason is that political freedom itself is caught up in the pluralism of values [...]. Freedom, therefore, is unintelligible except by reference to other human goods, and it takes a different shape depending on the standpoint we adopt. (Ivi, 183)⁹²

Differenti concezioni della libertà esprimono diversi beni, i quali formano una pluralità irriducibile di valori; ma poiché questo pluralismo rappresenta una dottrina controversa, non può fondare i principi di un ordine politico democratico. L'associazione politica dovrebbe invece basarsi su una moralità di base che persone ragionevoli potrebbero condividere, ragion per cui il valore su cui questo nucleo morale dovrebbe reggersi non può essere una nozione di libertà, ma il principio dell'eguale rispetto per le persone (*Ibidem*).

Sulla base di questa deduzione, Larmore struttura la seconda critica al repubblicanesimo contemporaneo: Philip Pettit, Quentin Skinner, Maurizio Viroli e Jean-Fabien Spitz (AM, p. 169) sbagliano nel considerare la concezione della libertà come non dominio alternativa alla tradizione liberale moderna. Questi concordano nel

⁹¹ Ch. Larmore, *A Critique of Philip Pettit's Republicanism*, cit., p. 234: «I do not sense that the spirit of value-pluralism informs Pettit's own examination of freedom. To be sure, freedom from domination represents an important value, and Pettit has shown how its contours differ significantly from those of non-interference and self-rule. He also has presented good reasons for attributing to this republican ideal a more fundamental role in our political thinking than the other two ideas of freedom. [...] But freedom from interference is not nothing. Some laws, however just they might be [...] may require me to give up some of my freedom [...]. Pettit seems often to suggest - to my mind, wrongly - that such freedom is not really a value at all». Va sottolineato che Pettit, anche in seguito ad alcune osservazioni di Skinner che non relega la dimensione dell'interferenza a un ruolo subalterno, riconsidera, anche se solo in parte, l'importanza di tale interferenza, cfr. Ph. Pettit, *Poscritto 1999: uno sguardo retrospettivo*, in *Repubblicanesimo*, cit., p. 354: «Skinner propone un antonimo della nozione repubblicana di libertà orizzontalmente complesso: dominio e interferenza. Per quanto mi riguarda, invece, privilegio un antonimo verticalmente complesso: in primo luogo, dominio; in secondo, subordinato, luogo, fattori condizionanti che includono l'interferenza».

⁹² Inoltre, «Once we recognise, as I believe Pettit does not, that the broad idea of freedom is in itself pluralistic, harbouring a number of different values, we should be able to accept without misgiving that obedience to the law is in itself one form of freedom, if not the only one» (LRCF, p. 106).

ritenere che la tradizione liberale si sia uniformata in blocco alla nozione di libertà come non interferenza. Per Pettit, ad esempio:

Il liberalismo, nel corso degli ultimi duecento anni della sua storia e in molte delle sue influenti varianti, è stato associato alla concezione negativa della libertà come assenza di interferenza, e all'assunto che non vi sia niente di intrinsecamente oppressivo nel fatto che alcuni individui abbiano il potere di dominare altri individui, posto che non esercitino tale potere o che semplicemente non sia probabile che lo esercitino. Questa relativa indifferenza nei confronti del potere o del dominio ha reso il liberalismo tollerante nei confronti di relazioni, all'interno delle mura domestiche, sul posto di lavoro, tra l'elettorato e altrove, che i repubblicani non possono che denunciare come esempi paradigmatici di dominio e illibertà⁹³.

Così che, sostiene Pettit, quando i liberali si occupano di problemi relativi a povertà, insicurezza, ignoranza, relazioni di dominio, sono costretti ad appellarsi a un altro valore, per esempio, l'uguaglianza, perché quello della libertà come non interferenza non è sufficiente⁹⁴.

La tradizione repubblicana ha dunque «elevato l'assenza di dominio al ruolo di valore politico supremo»⁹⁵ e si presenta come alternativa al liberalismo⁹⁶: libertà repubblicana e libertà liberale si inseriscono in questo quadro in un rapporto di netta opposizione.

L'armore critica tale opposizione monolitica per due ragioni. Innanzitutto non si può appiattire l'intera tradizione liberale sulla nozione di libertà come non interferenza⁹⁷;

⁹³ Ph. Pettit, *Repubblicanesimo*, cit., p. 18.

⁹⁴ Ivi, p. 101: «Tutti coloro che esaltano la libertà come non interferenza e che ritengono che l'idea dello stato minimo non sia soddisfacente da un punto di vista normativo, in genere invocano altri valori come criteri indipendenti di valutazione politica, valori quali l'uguaglianza, la giustizia sociale o l'utilità ecc. La libertà intesa come non dominio non richiede questo genere di integrazione in quanto, come vedremo più avanti, postula istituzioni che già di per sé garantiscono buoni risultati in materia d'uguaglianza e giustizia sociale; in questo senso non vi è alcuna necessità di introdurre tali valori come aspirazioni distinte». Su questo aspetto anche M. Viroli, *Repubblicanesimo*, cit., p. 44: «Quando i liberali hanno voluto lottare anche contro la dominazione, non hanno potuto appellarsi al concetto di libertà come assenza di interferenza, palesemente inetto allo scopo, o hanno dovuto prendere a prestito altri ideali, quali la giustizia, o l'uguaglianza (di qui i vari ibridi, peraltro belli: "Giustizia e Libertà"; "liberalsocialismo"; "liberalismo sociale")».

⁹⁵ Ivi, p. 100.

⁹⁶ Sulla teoria neoromana come alternativa al liberalismo si vedano anche Q. Skinner (*Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; tr. it, *La libertà prima del liberalismo*, Einaudi, Torino 2001, pp. 3, 79 sgg.), che sottolinea la distanza tra le due prospettive, e M. Viroli, (*Repubblicanesimo*, cit., pp. 43 sgg), che invece individua un rapporto di derivazione del secondo dalla prima.

⁹⁷ Sulla stessa linea si pone M. Geuna, *Introduzione* a Q. Skinner, in *La libertà prima del liberalismo*, cit., pp. XXXVIII-XXXIX: «Skinner mostra [...] la sostanziale ristrettezza del modo liberale di intendere la libertà come non-interferenza [...]. Ora, ci si potrebbe chiedere innanzitutto se è proprio vero che *tutte* le teorie liberali pensano la libertà come assenza di interferenza, e nulla più. Se Skinner, nel ricostruire gli argomenti liberali, invece di soffermarsi su Paley, Sidgwick e Berlin, avesse privilegiato altri autori, come John Stuart Mill o John Rawls, ad esempio, sarebbe giunto alle stesse conclusioni? Ci si potrebbe

inoltre, in realtà, la proposta neorepubblicana di Pettit non riconosce la libertà-assenza di dominio come il supremo valore politico: egli è infatti costretto, suo malgrado, a ricorrere a principi liberali per dare un contenuto alla stessa nozione di libertà come non dominio (MPF, p. 185).

Per quanto Larmore riconosca a Pettit il merito di aver stimolato la riflessione liberale sulla libertà, gli contesta tuttavia di aver scelto di opporre nettamente il pensiero repubblicano a quello liberale (Ivi, p. 187)⁹⁸.

chiedere, cioè, se non esistono più famiglie di teorie liberali, le une significativamente diverse dalle altre. Ovvero, si potrebbe riflettere sul fatto se contro le conclusioni di Skinner possono essere fatte valere obiezioni mosse a Pettit e al suo concepire la libertà come assenza di dominio. Charles Larmore e Alessandro Ferrara, criticando il modo in cui Pettit contrappone il repubblicanesimo al liberalismo, la libertà come assenza di dominio dei repubblicani alla libertà come assenza di interferenza dei liberali, hanno ricordato di recente che esiste una grande distanza, ad esempio, tra le teorizzazioni di Hayek e Nozick, da un lato, e quelle di Rawls e Dworkin dall'altro. Hanno sostenuto che teorie come quelle di Rawls e di Dworkin vengono incontro alle esigenze che Pettit ha veicolato con la nozione di libertà come assenza di dominio, e che implicitamente Skinner ha di mira quando sostiene il rilievo di una teoria che guardi non solo alle interferenze, ma anche alla dipendenza nelle sue molteplici forme». Cfr. A. Ferrara, *La scoperta del repubblicanesimo 'politico' e le sue implicazioni per il liberalismo*, «Filosofia e questioni pubbliche», v. 5, n.1, 2000, pp. 31-48, p. 34: «La distanza registrabile fra le formulazioni proprie di autori rappresentativi del repubblicanesimo "politico" e del liberalismo *liberal* non sono certamente superiori alla distanza riscontrabile all'interno del paradigma liberale»; A. Ferrara, *La forza dell'esempio*, cit., p. 145, esclude che «*Liberalismo politico* [di Rawls] possa essere inteso come un trattato di filosofia politica sotteso da una nozione della libertà come libertà dall'interferenza». Sull'opportunità di parlare di liberalismi piuttosto che di liberalismo, a seconda delle diverse famiglie di teorie liberale, si vedano S. Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino 2003, pp. 175 sgg., e J. Gray, *Two Faces of Liberalism*, Cambridge, Blackwell 2000, pp. 14 sgg.; L. Baccelli (*Critica del repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari 2003), riprende la tesi di Ferrara: «È stato notato che la - salutare - presa di distanza del repubblicanesimo dalla tradizione metafisica aristotelica e dalle teorie politiche comunitaristiche potrebbe tuttavia finire per fargli smarrire il suo carattere peculiare, per rendere indefinito il confine fra repubblicanesimo e liberalismo. Alessandro Ferrara, in particolare, ha sostenuto che se si confrontano fra loro non tanto il liberalismo e il repubblicanesimo presi in blocco, ma gli autori ascrivibili al repubblicanesimo romano-machiavelliano, o 'politico', e quelli ascrivibili al liberalismo progressista ([...] di autori come Rawls, Dworkin, Ackerman [...]) non ci troviamo di fronte a paradigmi alternativi ma piuttosto ad una diversità di accenti [...]. Ferrara argomenta queste tesi facendo riferimento proprio alla concezione della libertà come non-dominio: nozioni come quella rawlsiana di 'eguale libertà', quelle dworkiniane di 'eguale rispetto' e di democrazia costituzionale non rientrano nel quadro concettuale delineato dalla libertà come assenza di interferenza [...] e considerazioni analoghe valgono per autori come Ackerman o Charles Larmore» (Ivi, pp. 20-21); tuttavia, secondo Baccelli, se da una parte è vero che se il criterio per stabilire il rapporto tra repubblicanesimo e liberalismo è la libertà come non-dominio, «la linea di demarcazione fra teorie liberali-progressiste, o *liberal*, e repubblicanesimo 'politico' è tutt'altro che ben definita» (Ivi, p. 26), dall'altra tuttavia, se il criterio è rappresentato dalla «concezione del conflitto, e del rapporto fra conflitto sociale, politica e diritto, ci appare un'immagine differente» (*Ibidem*); infatti: «Nel liberalismo contemporaneo, compreso quello 'politico': la teoria di Rawls, ad esempio, sembra essere in grado di tematizzare solo il conflitto economico per l'allocazione di risorse quantificabili e ripartibili, mentre i contrasti fra differenti concezioni etiche, religiose, culturali devono venire ricondotti nell'alveo del 'ragionevole'. Il modello machiavelliano trova invece eredi in quegli autori che considerano produttivo il conflitto politico - non semplicemente la competizione economica [...]. Esprime così una concezione della politica e del diritto che si distanzia significativamente sia da quella del liberalismo classico sia da quella del liberalismo politico contemporaneo» (*Ibidem*).

⁹⁸ Se, come scrive M. Geuna (*Introduzione a Q. Skinner*, in *La libertà prima del liberalismo*, cit., p. XXXIX): «Con questo saggio, *La libertà prima del liberalismo*, [Skinner] sembra voler marcare ancor di più le differenze, sembra fare di liberalismo e repubblicanesimo/teorie neo-romane due vere e proprie scuole di pensiero, due tradizioni per molti versi contrapposte», M. Viroli, (*Repubblicanesimo*, cit.), invece, ha una posizione più sfumata rispetto alla distanza tra le due prospettive: secondo Viroli, da un punto di vista storico, il liberalismo è una derivazione del repubblicanesimo «nel senso che ha tratto dal

Mi occuperò per il momento della prima critica. Sicuramente, ammette Larmore, molti liberali hanno condiviso una concezione della libertà come non interferenza, ma da ciò non si può dedurre la coincidenza del liberalismo con tale approccio. Larmore si concentra sulla lettura pettitiana di Rawls⁹⁹. Pettit sostiene che Rawls «manifesta un chiaro interesse per la libertà intesa come non interferenza allorché afferma: “La libertà può essere limitata solo in nome della libertà stessa”»¹⁰⁰ e perché considera la legge sempre come una limitazione della libertà¹⁰¹. Tuttavia, questa affermazione, secondo Larmore, non coglie il vero significato della teoria rawlsiana:

The import of that principle is to require that liberty (or more exactly, the scheme of equal basic liberties) never be compromised in order to promote some other good [...]. Rawls invoked the “priority of liberty” with the aim to underscoring the subordinate importance to be assigned to his second main principle of justice, “the difference principle”, whose domain includes the distribution of income and wealth. Consequently, this position resembles that of Pettit himself when he argues that existing relations of domination should be tolerated only if they happen to constitute the best means for promoting non-domination overall. (Ivi, p. 188)¹⁰²

Larmore ha voluto in questo modo mostrare come per Rawls, e per altri teorici del liberalismo, la netta distinzione tra libertà/non interferenza e libertà/non dominio non

repubblicanesimo alcuni dei suoi principi fondamentali, primo fra tutti quello della difesa dello Stato limitato contro lo Stato assoluto» (Ivi, p. 44); inoltre, se il liberalismo, come teoria politica individualistica, individua come fine primario della comunità politica la difesa della vita, della libertà e della proprietà, «che il fine principale della comunità politica fosse la tutela della vita, della libertà e della proprietà degli individui lo avevano già detto i teorici repubblicani» (Ivi, p. 45); anche «il principio della divisione dei poteri, inteso come distinzione delle funzioni della sovranità (potere legislativo, potere esecutivo e potere giudiziario), era già ben presente negli scritti dei teorici repubblicani» (Ivi, p. 46). Sulla base di tali considerazioni Viroli scrive: «Si può quindi sostenere che dal punto di vista storico il liberalismo è debitore nei confronti del repubblicanesimo classico dei principi più validi della sua dottrina, mentre deve solo a se stesso quei principi che alla prova del tempo si sono rivelati meno solidi. [...] Dal punto di vista teorico, il liberalismo può essere considerato come un repubblicanesimo impoverito, o incoerente, ma non una teoria alternativa al repubblicanesimo» (Ivi, pp. 47-48), infatti Viroli sottolinea come «l’idea moderna dei diritti è perfettamente coerente con l’ideale repubblicano della libertà politica e della vita civile» (Ivi, p. 50).

⁹⁹ Ma sottolinea anche come già Locke rigetti l’equazione legge, uguale limitazione della libertà: «Distinguishing sharply between “liberty” and “license”, [...] Locke insisted in the role played by law in the very constitution of freedom. Such a view is [...] a corollary of the republican concern with non-domination [...]. Pettit deals with this problem by placing Locke among the republicans. But that is a desperate remedy [...]. The way out of this impasse is obvious, and it is to admit that the liberal tradition is not all of a piece» (MPF, p. 186). Sulla lettura di Locke vicino alle tesi repubblicane si veda Ph. Pettit, *Repubblicanesimo*, cit., p. 53.

¹⁰⁰ Ph. Pettit, *Repubblicanesimo*, cit., p. 65.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² Ivi, p. 126: «Vi sono molti casi in cui si può tranquillamente tollerare un fallimento politico in materia di rispetto del non dominio, se tale fallimento rappresenta il mezzo più efficace per accrescere nel suo complesso il non dominio stesso [...]. E se l’obiettivo della massimizzazione della condizione di non dominio richiedesse effettivamente una simile presa di distanza dal modello della costituzione perfetta - la costituzione che incarna il non dominio in ogni singolo aspetto del suo disegno - in tal caso parrebbe del tutto naturale tollerare queste prese di distanza: sarebbe infatti inane, persino feticistico, continuare a insistere sulla fedeltà a un ideale astratto».

regga, e come spesso le posizioni rispetto a queste due idee di libertà siano in realtà sfumate. Larmore individua in Rawls sia il linguaggio della non interferenza¹⁰³, sia quello repubblicano dell'assenza di dominio. Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, Larmore nota come, secondo il primo principio di giustizia, la libertà cui Rawls fa riferimento, implichi un'uguale libertà per tutti; ma se in questo principio valesse solo il linguaggio della non interferenza, i cittadini non avrebbero ragione di preoccuparsi del problema dell'uguaglianza delle libertà di base garantite: è il principio di uguaglianza che comporta, per Larmore, che le persone siano libere non solo dall'interferenza ma anche dal dominio (MPF, p. 189; LRCF, p. 111)¹⁰⁴.

Inoltre, e questo è un altro elemento che avvicinerrebbe Rawls al linguaggio del non dominio: «Rawls did not really equate freedom with the absence of actual obstacles is his reluctance to regard law as in itself an abridgement of liberty» (MPF, p. 189):

My aim is not to suggest that in his heart of hearts Rawls adhered to the republican conception. A well-defined distinction between the two views of freedom was not available where wrote *A Theory of Justice* or *Political Liberalism*. Nothing impelled him to take a stand one way or the other. Here then lies Pettit's real contribution. His work forces us to be more explicit than before about what we mean when we say that freedom is "freedom from". What we should not do, however, is to seek in the republican ideal of freedom the making of a non-liberal theory of political association. Pettit himself imagines that he stands outside the liberal framework. In reality it does not. (*Ibidem*)

¹⁰³ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 177: «Le persone hanno così la libertà di fare una cosa, quando sono libere da certi vincoli che riguardano il farla o il non farla, e quando il farla o il non farla è protetto contro l'interferenza di altre persone».

¹⁰⁴ Cfr. Ch. Larmore, *A Critique of Philip Pettit's Republicanism*, cit., p. 238: «Why regard equality as essential to freedom? Were non-interference the only concern, then citizens ought not to worry about some people having a more extensive set of basic liberties than theirs, provided that they themselves are able to pursue unobstructed their individual purposes». Tale implicazione del principio di uguaglianza è evidenziata dallo stesso Ph. Pettit, *Repubblicanesimo*, cit., pp. 136-137: «La libertà come non interferenza è antiegalitaria [...]. Il carattere antiegalitario [...] della non interferenza [...] contrasta con l'idea che tutti debbano contare per uno e nessuno per più di uno. Questo fatto è riconosciuto implicitamente da quei sostenitori della libertà come non interferenza che sottolineano come il fine non sia tanto la libertà in sé e per sé, ma l'uguale libertà (Rawls 1982). È comunque del tutto evidente che non è possibile massimizzare il godimento di un'uguale libertà senza distribuire la libertà in uguale misura e che una simile precisazione ha l'effetto di trasformare la non interferenza in un fine ugualitario. A differenza della libertà come non interferenza [...], la libertà come non dominio evidenzia un carattere significativamente egualitario». Sulla stessa linea teorica si muove Q. Skinner (*Conseguire la libertà, promuovere l'uguaglianza*, intervista a Quentin Skinner, in Th. Casadei, e S. Mattarelli, a cura di, *Repubblicanesimo e neorepubblicanesimo. Percorsi, analisi, ricerche*, «Il pensiero mazziniano», v. 55, n. 3, 2000, pp. 118-122, p. 122) che, per quanto riguarda l'eredità neo-romana scrive: «Ciò che sostengo valga la pena riconsiderare è specificamente la sua particolare visione della libertà, insieme con le relazioni molto strette che questi pensatori hanno visto tra il conseguimento della libertà e la promozione dell'uguaglianza».

Per spiegare quanto la distanza di Pettit dal liberalismo non sia in realtà così netta come egli stesso presuppone, Larmore si concentra sull'analisi del significato della nozione di non dominio. Pettit distingue tre componenti del dominio:

Un agente domina un altro agente se e solo se ha un certo potere su di esso, in particolare un potere di interferire basato sull'arbitrio [...]. Ogni relazione di dominio nasconde tre differenti aspetti. Volendo elencare tali aspetti [...] si può dire che qualcuno possiede il potere di dominare qualcun altro, qualcuno domina o soggioga qualcun altro, nella misura in cui

1. ha la capacità di interferire;
2. in maniera arbitraria;
3. in certe scelte che l'altro è nella condizione di poter fare¹⁰⁵.

È la seconda condizione che crea problemi¹⁰⁶: se «the state has the capacity to interfere in the affairs of its citizens», quando si può dire che «the basis of its interference is not arbitrary?» (Ivi, p. 192). Per Larmore sono le leggi a poter garantire il nostro status di cittadini liberi ed eguali e una società è libera da forme di dominio se i cittadini stanno «in a public relation of basic equality with one another» (Ivi, p. 191). Il problema è, però, capire quando un interesse è patrimonio comune di una comunità e può essere quindi usato per guidare l'azione statale. Per Pettit il mezzo appropriato per affrontare una questione di questo tipo è il «ricorso a una discussione pubblica in cui le persone possano parlare per sé e per i gruppi cui appartengono»¹⁰⁷, in cui gli interessi e le idee possono essere contestati in presenza di dissenso¹⁰⁸ e in cui i cittadini devono trovare un consenso sulle procedure¹⁰⁹. Per Larmore si tratta di una prospettiva condivisibile che però solleva nuove questioni, in particolare egli si chiede: «What are the rules that ought to govern this collective deliberation among citizens» (Ivi, p. 192),

¹⁰⁵ Ph. Pettit, *Republicanesimo*, cit., p. 68.

¹⁰⁶ Secondo Larmore: «Clarifying what counts as an 'arbitrary' basis of interference will bring into view the essential relation between republican freedom and liberal principles» (LRFCF, p. 113).

¹⁰⁷ Ph. Pettit, *Republicanesimo*, cit., p. 73.

¹⁰⁸ Come M. Geuna, *Introduzione a Ph. Pettit*, in *Republicanesimo*, cit., p. XXIII, scrive: «Pettit riconosce [...] che [...] vi sarà sempre un margine più o meno ampio di discrezione nell'operato del governo. Emerge, così, un'altra parola chiave di questo libro: *contestability*, la possibilità di contestazione. Pettit delinea e propone "l'ideale di una democrazia basata non su un presunto consenso dei cittadini, ma piuttosto sulla possibilità da parte del popolo di contestare qualsiasi provvedimento governativo". Vincoli costituzionali e *contestatory democracy* sono dunque necessari per consentire il pieno dispiegamento della libertà come assenza di dominio [...]. Pettit mette in chiaro che tra i presupposti della possibilità democratica di contestazione vi è proprio il fatto che le decisioni siano prese a seguito di ampio dibattito [...]. Detto questo, va riconosciuto che la sua enfasi cade più sul momento della contestazione legittima che su quello della deliberazione democratica». Sarebbe stato interessante leggere un'analisi di Larmore a questo riguardo poiché se l'eguale rispetto è la chiave di lettura del consenso nelle liberal-democrazie, in Pettit, stando al fondamento morale che Larmore vede nella sua interpretazione del repubblicanesimo pettitiano, potrebbe spiegare invece la *contestability*. Purtroppo Larmore non si è finora speso su questo tema.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

poiché una deliberazione non strutturata secondo determinati principi può non essere in grado di assicurare un risultato o determinare un assetto ingiusto. Pettit esplicita le due condizioni che la deliberazione politica per l'individuazione degli interessi comuni di una data comunità deve soddisfare dicendo che, innanzitutto, deve impiegare «unicamente distinzioni concettuali e modelli di ragionamento che nessuno nella comunità possa legittimamente respingere» e che, secondariamente, deve consentire «a chiunque nella società di articolare in maniera soddisfacente i propri particolari motivi d'insoddisfazione e i propri fini»¹¹⁰.

Larmore si chiede quale sia il valore che fa da sostrato a queste due condizioni e lo trova, ancora una volta, nell'eguale rispetto per le persone che sembra stabilire un ponte tra la non arbitrarietà repubblicana e il principio liberale di legittimità: «It is then this political principle of respect for persons that constitutes the deepest stratum in Pettit's republican theory» perché «it guides the determination of the interests that non-arbitrary - that is, just - laws ought to promote» (MPF, p. 193)¹¹¹. Se non siamo guidati dal principio del rispetto, sostiene Larmore, non possiamo neppure essere in grado di scorgere la presenza o assenza di una dinamica di dominio (MPF, p. 193). Secondo l'analisi di Larmore quindi, poiché Pettit riconosce implicitamente un ruolo fondamentale al principio del rispetto nella nozione di non-dominio, il modello neoromano che propone come alternativa al liberalismo, in realtà, non si può considerare veramente in opposizione a esso (Ivi, p. 194)¹¹²:

¹¹⁰ Ph. Pettit, *Republicanesimo*, cit., p. 159: «La politica ha un aspetto dialogico, deliberativo, e [...] andrà alla ricerca di un linguaggio che, idealmente, abbia due caratteristiche fondamentali. Innanzitutto, che impieghi unicamente distinzioni concettuali e modelli di ragionamento che nessuno nella comunità possa legittimamente respingere [...]. In secondo luogo, tale linguaggio ideale dovrà garantire un medium che consenta a chiunque nella società di articolare in maniera soddisfacente i propri particolari motivi d'insoddisfazione e i propri fini. Un simile linguaggio è in grado di rispondere all'esistenza di differenze per il fatto stesso che si basa su un insieme di idee comuni. Esso consente alle differenti voci significative presenti nella società di esprimersi in un modo che gli altri sono tenuti ad ascoltare e rispettare».

¹¹¹ Cfr. Ch. Larmore, *A Critique of Philip Pettit's Republicanism*, cit. p. 240: «Pettit contends that determining the interests which state power can pursue on a non-arbitrary basis is a question which only the political deliberation of the citizens themselves can ultimately decide [...]. This position is no doubt attractive but it gives rise in turn to a further question, namely, that of the principles which ought to govern this collective deliberation [...]. The requirement that citizens and legislators make their legally-binding decisions without appeal to convictions which their fellow citizens have good reason to reject embodies in fact a basic sort of respect for the individual»; «The principle of respect for persons [...] serves to define the very idea of arbitrary power, animates therefore the appropriate spirit of contestation» (LRCF, p. 117).

¹¹² «Its true adversary is that utilitarian stand of liberal thought that reduces freedom to absence of interference» (MPF, p. 194). Come si è già evidenziato, per Rawls non c'è opposizione tra il repubblicanesimo classico e la sua teoria della giustizia come equità: «Chiamo repubblicanesimo classico la tesi che, se i cittadini di una società democratica hanno da conservare i propri diritti e le proprie libertà fondamentali [...] devono [...] essere disposti a partecipare alla vita pubblica. L'idea di base è che, senza un'ampia partecipazione alla vita democratica di una collettività di cittadini vigorosa e bene informata [...] anche le istituzioni politiche meglio congegnate cadranno in mano a gente che cerca di dominare e di

The principle of respect [...] serves to delimit the very idea of arbitrary power [...] and gives in effect his republican ideal its recognizably liberal character. [...] One might therefore be “republican” without being liberal. But that is manifestly not the kind of republicanism that Pettit envisions, nor the kind, I presume, that other contemporary neo-republican thinkers would wish to espouse. (MPF, pp. 194-195)

Sulla base di questa analisi Larmore conclude che una società che aspiri alla realizzazione della libertà come non dominio, attraverso un sistema legislativo giusto, non può non riconoscere, alla base di questo impegno, il principio liberale dell'eguale rispetto per le persone (Ivi, p. 195)¹¹³.

Larmore spinge questa analisi ancora più a fondo, sostenendo che il valore fondazionale che liberali e repubblicani dovrebbero rintracciare alla base dell'ordinamento politico non è la libertà, ma l'eguale rispetto per le persone; la libertà, infatti, implica il valore morale del rispetto la cui autorità ci vincola, pur non essendo un prodotto della nostra volontà:

Freedom, in all its various meanings, is continually invoked as forming the ultimate framework for all our moral thinking. The only obligations individuals can truly be said to have, so we hear, are those that under suitably ideal conditions they would find reason to impose upon themselves [...] in their collective capacity determine for themselves the principles by which they will live. These self-descriptions do not go deep enough, however. They blind us to the true structure of our moral and political world [...]. The freedom we prize [...] is always a freedom shaped by [...] the obligation to respect one another as persons. (*Ibidem*)

imporre la propria volontà attraverso l'apparato statale [...]. La sicurezza delle istituzioni democratiche richiede la partecipazione attiva dei cittadini che possiedono le virtù politiche necessarie a sostenere un regime costituzionale. Non c'è un'opposizione fondamentale fra il repubblicanesimo classico, così inteso, e la giustizia come equità in quanto forma di liberalismo politico [...] perché il repubblicanesimo classico non presuppone una dottrina comprensiva, religiosa, filosofica o morale. [...] C'è invece un'opposizione fondamentale con quello che io chiamo umanesimo civico e che, essendo una forma di aristotelismo [...] è invece [...] comprensiva» (PLR, pp. 177-178). Se Larmore e Rawls concordano nel ritenere superabile l'opposizione tra liberalismo politico e repubblicanesimo classico, diverse sono le motivazioni che la sostengono: per Rawls conta il fatto che non si tratti di dottrine comprensive, per Larmore è centrale il fatto che entrambe le prospettive si fondano sulle stesse basi morali, ossia sull'eguale rispetto per le persone. Il rispetto per Larmore non implica necessariamente una comprensività, ma se questa assenza di comprensività è in Rawls la causa che legittima lo stabilire un ponte tra liberalismo politico e repubblicanesimo classico, per Larmore si tratta invece dell'esito di aver individuato in entrambi un sostrato morale dato dall'eguale rispetto.

¹¹³ Ch. Larmore, *A Critique of Philip Pettit's Republicanism*, cit., p. 235: «He finds himself, in fact, obliged to appeal to recognizably liberal principles in order to define the precise content of his republican conception of freedom. In the end, Pettit belongs to the very liberal tradition that imagines he has transcended». Anche per A. Ferrara (*La forza dell'esempio*, cit., p. 144-145) l'idea di eguale rispetto che è presupposta da molte nozioni che sostengono il liberalismo politico (come l'idea di equa cooperazione, di consenso per intersezione, di ragione pubblica), «è presupposta anche dalla concezione della libertà come assenza di dominio».

Bibliografia primaria

- Larmore, Ch., *Moral Judgment*, «The Review of Metaphysics», v. 35, n. 2, 1981, pp. 275-296
- Larmore, Ch., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1987; tr. it. *Le strutture della complessità morale*, Feltrinelli, Milano 1990
- Larmore, Ch., *Liberal Neutrality: A Reply to Fishkin*, «Political Theory», v. 17, n. 4, 1989, pp. 580-581
- Larmore, Ch., *Political Liberalism*, «Political Theory», v. 18, n. 3, 1990, pp. 339-360; tr. it. *Liberalismo politico*, in A. Ferrara, (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 169-194; anche in Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1996, pp. 121-151
- Larmore, Ch., *Modernité et morale*, Presses Universitaires de France, Paris 1993
- Larmore, Ch., *Pluralism and Reasonable Disagreement*, «Social Philosophy and Policy», v. 11, n. 1, 1994, pp. 61-79; anche in Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, cit., pp. 152-174
- Larmore, Ch., *The foundations of Modern Democracy: Reflections on Jürgen Habermas*, «European Journal of Philosophy», v. 3, n. 1, pp. 55-68, 1995, anche in *The Morals of Modernity*, cit., pp. 205-221
- Larmore, Ch., *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1996
- Larmore, Ch., *The Romantic Legacy*, Columbia University Press, New York 1996; tr. it., *L'eredità romantica*, Feltrinelli, Milano 2000
- Larmore, Ch., *L'autonomie de la morale*, «Philosophiques», v. 24, n. 2, 1997, pp. 313-328
- Larmore, Ch., *Etica delle alternative*, «Micromega. Almanacco di filosofia», 1997, pp. 132-140
- Larmore, Ch., Recensione a: Th. Nagel, *The Last World*, «Ethics», v. 109, n. 1, 1998, pp. 166-168
- Larmore, Ch., *The Moral Basis of Political Liberalism*, «The Journal of Philosophy», v. 96, n. 12, 1999, pp. 599-625; anche in *The Autonomy of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp.139-167
- Larmore, Ch., *Le "nous" moral que sommes*, «Comprendre», n. 1, 2000, pp. 219-234
- Larmore, Ch., *A Critique of Philip Pettit's Republicanism*, «Noûs: Philosophical Issues», Blackwell, Oxford 2001, v. 11, pp. 229-243, rivisto e ripubblicato

- come *The Meaning of Political Freedom*, in *The Autonomy of Morality*, cit., pp. 168-195
- Larmore, Ch., *Lifting the Veil*, Recensione a: *John Rawls, Lectures on the History of Moral Philosophy*, «The New Republic», v. 5, n. 4490, 2001, pp. 32-37, rivisto e pubblicato come *John Rawls and Moral Philosophy*, in *The Autonomy of Morality*, cit., pp. 69-86
- Larmore, Ch., Critical Notice of J. Rawls, *The Law of Peoples*, «Philosophy and Phenomenological Research», v. 64, n. 1, 2002, pp. 241-243
- Larmore, Ch., *Public Reason*, in S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to John Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 368-393; anche in *The Autonomy of Morality*, cit., pp. 196-220
- Larmore, Ch., *Liberal and Republican Conception of Freedom*, «Critical Review of International Social and Political Philosophy», v. 6, n. 1, 2003, pp. 96-119; anche in D. Weinstock, and C. Nadeau (eds.), *Republicanism: History, Theory, and Practice*, Frank Cass, London 2004, pp. 96-119
- Larmore, Ch., *Les pratiques du moi*, Presses Universitaires de France, Paris 2004; tr. it. *Pratiche dell'io*, Meltemi, Roma 2006
- Larmore, Ch., et Renaut, A., *Débatte sur l'éthique. Idéalisme ou réalisme*, Grasset, Paris, 2004; tr. it. *Dibattito sull'etica. Idealismo o realismo*, Meltemi, Roma 2004
- Larmore, Ch., *Respect for Persons*, «The Hedgehog Review», v. 7, n. 2, 2005, pp. 66-76
- Larmore, Ch., *The Autonomy of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 2008
- Larmore, Ch., *Dare ragioni. Il soggetto, l'etica, la politica*, Rosenberg & Sellier, Torino 2008
- Larmore, Ch., *Reflection and Morality*, «Social Philosophy and Policy», v. 27, n. 2, 2010, pp. 1-28
- Larmore, Ch., *Political Liberalism and Public Reason: A Critique of John Rawls*, «Die Welt der Gründe, XXII. Deutscher Kongress für Philosophie. Deutsches Jahrbuch Philosophie», Felix Meiner Verlag Hamburg, n. 4, 2012, pp. 1249-1262
- Larmore, Ch., *What is Political Philosophy*, «Journal of Moral Philosophy», v. 10, n. 3, 2013, pp. 276-306
- Larmore, Ch., *Morals and Metaphysics*, Recensione a: D. Parfit, *On What Matters*, «European Journal of Philosophy», v. 21, n. 4, 2013, pp. 665-675
- Larmore, Ch., *Political Liberalism. Its Motivations and Goals*, «Oxford Studies in Political Philosophy», v. 1, 2015, pp. 63-88

Bibliografia secondaria

- Ackerman, B., *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Heaven and London 1980; tr. it. *La giustizia sociale nello stato liberale*, il Mulino, Bologna 1984
- Ackerman, B., *What is Neutral about Neutrality*, «Ethics», v. 93, n. 2, 1983, pp. 372-390
- Agger, B., *A Critical Theory of Dialogue*, «Humanities in Society», v. 4, n. 1, 1981, pp. 7-30
- Ameriks, K., *On Being Neither Post-Nor Anti-Kantian: A Replay to Breazeale and Larmore*, «Inquiry», v. 46, n. 2, 2003, pp. 272-292
- Axelrod, R., *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, New York 1984; tr. it. *Giochi di reciprocità. L'insorgenza della cooperazione*, Feltrinelli, Milano 1985
- Baccelli, L., *Critica del repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari 2003
- Bagnoli, C., *Habermas e Rawls: un confronto*, «Filosofia e questioni pubbliche», v. 1, n.1, 1995, pp. 122-129
- Bagnoli, C., *L'autorità della morale*, Feltrinelli, Milano 2007
- Bagnoli, C., Recensione a: Ch. Larmore, *The Autonomy of Morality*, «The Philosophical Review», v. 118, n. 4, 2009, pp. 536-540
- Bellamy, R., *Liberalism and Pluralism. Towards a politics of compromise*, Routledge, London 1999
- Berlin, I., *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969; tr. it. *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 1989
- Berlin, I., *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Knopf, New York 1991; tr. it. *Il legno storto dell'umanità: capitoli della storia delle idee*, Adelphi, Milano 1994
- Besussi, A., (a cura di), *Teorie della giustizia sociale*, Unicopli, Milano 1986
- Bittner, R., *Doing Things for Reasons*, Oxford University Press, Oxford 2001
- Bobbio, N., Matteucci, N., Pasquini, G., *Dizionario di politica*, UTET, Torino 2004
- Bodin, J., *Les six livres de la République*, (1576); tr. it. *I sei libri dello Stato*, UTET, Torino 1964-1997
- Boettcher, J. W., Recensione a: Ch. Larmore, *The Autonomy of Morality*, «Social Theory and Practice», v. 36, n. 1, 2010, pp. 164- 171

- Bonotti, M., *Political Liberalism, Free Speech and Public Reason*, «European Journal of Political Theory», v. 14, n. 2, 2015, pp. 180-208
- Bourdieu, P., *Le sens pratique*, Éd. de Minuit, Paris 1980; tr. it. *Il senso pratico*, Armando, Roma 2005
- Card, C., Recensione a: Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, «Mind: a Quarterly Review of Psychology and Philosophy», v. 108, n. 429, 1999, pp. 184 - 187
- Carter, I., (a cura di), *L'idea di eguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2001
- Carter, I., Galeotti, A. E., Ottonelli, V., (a cura di), *Egual rispetto*, Bruno Mondadori, Milano 2008
- Cedroni, L., e Calloni, M., *Filosofia politica contemporanea*, Le Monnier, Firenze 2012
- Ceppa, L., *Postfazione*, in J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano 1998
- Ceva, E., *Giustizia e conflitti di valori. Una proposta procedurale*, Bruno Mondadori, Milano 2008
- Cohen, G. A., *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2008
- Comparato, V. I., *Utopia*, il Mulino, Bologna 2005
- Costa, P., *Religione e sfera pubblica: fine della secolarizzazione? A colloquio con Martha Nussbaum, Charles Taylor, Charles Larmore*, «Annali di scienze religiose», 6, 2005, pp. 431-460
- Dahl, R. A., *Democracy and its Critics*, Yale University Press, New Haven 1991; tr. it. *La democrazia e i suoi critici*, Roma, Editori Riuniti 2005
- Darwall, S., *Two Kinds of Respect*, «Ethics», v. 88, n. 1, 1977, pp. 36-49
- Darwall, S., *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2006
- Davidson, D., *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford 1980; tr. it. *Azioni ed eventi*, il Mulino, Bologna 1992
- Disley, E., Recensione a: Ch. Larmore, *The Autonomy of Morality*, «Heythrop Journal», v. 51, n. 2, 2010, pp. 249-350
- Donatelli, P., e Lecaldano. E., *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*, Led, Milano 1996
- Donatelli, P., *La filosofia morale*, Laterza, Roma-Bari 2001
- Dworkin, R., *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1977; tr. it. *I diritti presi sul serio*, il Mulino, Bologna 1982

- Dworkin, R., e Maffettone, S., *I fondamenti del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari, 2008
- Dyzenhaus, D., Critical Notice of Charles Larmore's, *The Morals of Modernity*, «Canadian Journal of Philosophy», v. 28, n. 2, 1998, pp. 269-286
- Estlund, D., *The Truth in Political Liberalism*, in A. Norris, and J. Elkins (eds.), in *Truth and Democratic Politics*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2012, pp. 252-334
- Ferrara, A., (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992
- Ferrara, A., *Passione democratica e routine degli interessi*, «Micromega. Almanacco di filosofia», 1996, pp. 21-25
- Ferrara, A., *Ancora su etica e morale in Habermas*, «Fenomenologia e società», v. 20, n. 2, 1997, pp. 42-48
- Ferrara, A., *Il soggetto della democrazia e l'idea di "eguale rispetto"*, «Iride», v. 11, n.25, 1998, pp. 523-535
- Ferrara, A., *La scoperta del repubblicanesimo 'politico' e le sue implicazioni per il liberalismo*, «Filosofia e questioni pubbliche», v. 5, n. 1, 2000, pp. 31-48
- Ferrara, A., *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008
- Ferrara, A., *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2014
- Fishkin, J. S., Recensione a: Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, «Political Theory», v. 17, n. 1, 1989, pp. 153-156
- Freeman, S. (ed.), *The Cambridge Companion to John Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge 2003
- Galeotti, A. E., *La politica del rispetto. I fondamenti etici della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2010
- Gallie, W. B., *Essentially Contested Concept*, «Proceeding of the Aristotelian Society», v. 56, n. 1, 1955-1956, pp. 167-198
- Galston, W. A., *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge University Press, Cambridge 1991
- Galston, W. A., *Liberal Pluralis. The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 2002
- Gatti, R., *Filosofia politica. Gli autori, i concetti, i problemi*, La Scuola, Brescia 2011
- Gaus, G. *Justificatory Liberalism. An Essay on Epistemology and Political Theory*, Oxford University Press, Oxford 1996

- Gaus, G., Recensione a: Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, «Philosophy and Phenomenological Research», v. 60, 2000, pp. 228-230
- Gauthier, D., *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford 1986
- Geuna, M., *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, «Filosofia politica», v. 12, 1998, pp. 101-132
- Geuna, M., *Introduzione* a Ph. Pettit, in *Repubblicanesimo*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. V-XXVII
- Geuna, M., *Introduzione* a Q. Skinner, in *La libertà prima del repubblicanesimo*, Einaudi, Torino 2001, pp. VII-XLI
- Geuna, M., *Democrazia e conflitto. Il repubblicanesimo*, in C. Galli (a cura di), *Laboratorio di analisi politica*, Unicopli, Milano 2012, pp. 165-182
- Gibbard, A., *An Expressivistic Theory of Normative Discourse*, «Ethics», v. 96, n. 3, 1986, pp. 472-485; tr. it. *Una teoria espressivistica del discorso normativo*, in P. Donatelli, e E. Lecaldano, (a cura di), *Etica analitica*, cit, pp. 139-158; anche in A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1990
- Gray, J., *Isaiah Berlin*, Princeton University Press, Princeton 1996
- Gray, J., *Two Faces of Liberalism*, Cambridge, Polity-Blackwell 2000
- Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt 1981; tr. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1986
- Habermas, J., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt 1983; tr. it. *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1985
- Habermas, J., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt 1992; tr. it. *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano 1996
- Habermas, J., *Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's political Liberalism*, «The Journal of Philosophy», v. 92, n. 3, 1995, pp. 109-131; tr. it. *Per la critica del liberalismo politico di John Rawls*, «Micromega. Almanacco di filosofia», 1996, pp. 26-50; tradotto anche come «*Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*», *la critica del liberalismo politico di John Rawls*, in J. Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 63-87
- Habermas, J., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt 1996; tr. it. *L'inclusione dell'altro*, cit.
- Habermas, J., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt 2005; tr. it. *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006

- Habermas, J., *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp, Berlin 2012; tr. it. *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2015
- Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (1821); tr. it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1965
- Herder, J. G., *Abhandlung über der Ursprung der Sprache*, (1772); tr. it. *Saggio sull'origine del linguaggio*, Ses, Mazara-Roma 1954
- Herder, J. G. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, (1774); tr. it. *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, Einaudi, Torino 1971
- Herder, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, (1784); tr. it., *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Zanichelli, Bologna 1971
- Hill, Th., *Respect, Pluralism and Justice*, Oxford University Press, Oxford 2000
- Ingram, A., *Rawlsian, Pluralists and Cosmopolitans*, in D. Archard (ed.), *Philosophy and Pluralism*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 147-162
- Kant, I., *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten*, (1785); tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1997
- Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, (1787); tr. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1995
- Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten*, (1797); tr. it. *Metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 2004
- Korsgaard, Ch., *The Source of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; tr. it. *Le origini della normatività*, Edizioni ETS, Pisa 2014
- Korsgaard, Ch., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 1996
- Kymlicka, W., *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, «Ethics», v. 99, n. 4, 1989, pp. 883-905
- Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy: an Introduction*, Clarendon Press, Oxford 1990; tr. it. *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1996.
- Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford 1995; tr. it. *La cittadinanza multiculturale*, il Mulino, Bologna 1999
- Lecaldano, E., *Prima lezione di filosofia morale*, Laterza, Roma-Bari 2010
- Loche, A., *Quali utopie nel mondo contemporaneo?*, «Cosmopolis» X, 1, 2014

- Locke, J., *A Letter Concerning Toleration*, (1689); tr. it. *Lettera sulla tolleranza*, La Nuova Italia, Firenze 1969
- Locke, J., *The Second Treatise of Government*, in *Two Treatises of Government*, (1690); tr. it. *Due trattati sul governo*, UTET, Torino 1982
- Locke, J., *The Reasonableness of Christianity*, (1696); tr. it., *La ragionevolezza del cristianesimo*, La Nuova Italia, Firenze 1976
- Machado, S., *Liberal Virtue*, Clarendon Press, Oxford 1990
- MacIntyre, A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981; tr. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988
- MacIntyre, A., Recensione a: Charles Larmore's, *The Morals of Modernity*, «The Journal of Philosophy», v. 94, 1997, pp. 485-90
- Mackie, J. L., *Ethics: Inventing Rights and Wrong*, Penguin Books, Harmondsworth 1977
- Maffettone, S., e Veca, S., *Manuale di filosofia politica*, Donzelli, Roma 1996
- Maffettone, S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, Roma-Bari 2010
- Mahoney, J., recensione a: Ch. Larmore, *The Autonomy of Morality*, «Philosophy in Review», v. XXIX, n. 3, 2009, pp. 200-202
- Mang, F., *Liberal Neutrality and Moderate Perfectionism*, «Res Publica», v. 19, n. 4, 2013, pp. 297-315
- Marzocchi, V., *Filosofia politica. Storia, concetti, contesti*, Laterza, Roma-Bari 2011
- Mason, A. D., *Autonomy, Liberalism and State Neutrality*, «The Philosophical Quarterly», v. 40, n. 160, 1990, pp. 433-452
- Matteucci, N., (a cura di), *L'utopia e le sue forme*, il Mulino, Bologna 1982
- McDowell, J., *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1994; tr. it. *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999
- Meyers, C. D., *Defending Moral Realism from Empirical Evidence of Disagreement*, «Social Theory and Practice», v. 39, n. 3, 2013, pp. 373-396
- Mill, J. S., *On Liberty*, (1859); tr. it. *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 1981
- Mill, J. S., *Considerations on Representative Government*, (1861); tr. it. *Considerazioni sul governo rappresentativo*, Editori Riuniti, Roma 1997
- Mill, J. S., *Utilitarianism*, (1863); tr. it. *Utilitarismo*, Cappelli, Bologna 1981

- Moore, M., *Justice for Our Times*, «Canadian Journal of Political Science», v. 23, n. 3, 1990, pp. 459-482
- Nagel, Th., *The Possibility of Altruism*, Princeton University Press, Princeton 1979; tr. it. *La possibilità dell'altruismo*, il Mulino, Bologna 1994
- Nagel, Th., *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979; tr. it. *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano 2001
- Nagel, Th., *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford 1986; tr. it., *Uno sguardo da nessun luogo*, Il Saggiatore, Milano 1988
- Nagel, Th., *Equality and Partiality*, Oxford University Press, Oxford 1991; tr. it. *I paradossi dell'uguaglianza*, Il Saggiatore, Milano 1993
- Nagel, Th., *The Last Word*, Oxford University Press, Oxford 1997; tr. it. *L'ultima parola. Contro il relativismo*, Feltrinelli, Milano 1999
- Nozick, R., *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974; tr. it. *Anarchia, Stato e Utopia*, Il Saggiatore, Milano 2000
- Nussbaum, M., *Political Objectivity*, «New Literary History», v. 32, n. 4, 2001, pp. 886-906
- Nussbaum, M., *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2006; tr. it. *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, il Mulino, Bologna 2007
- Nussbaum, M., *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism*, «Philosophy and Public Affairs», v. 39, n. 1, 2011, pp. 3-45
- Nussbaum, M., *Rawls's Political Liberalism. A Reassessment*, «Ratio Juris», v. 24, n. 1, 2011, pp. 1-24
- Nussbaum, M., *Political Liberalism and Global Justice*, «Journal of Global Ethics», v. 11, n. 1, 2015, pp. 68-79
- Ottonelli, V., *Leggere Rawls*, il Mulino, Bologna 2010
- Ottonelli, V., *I principi procedurali della democrazia*, il Mulino, Bologna 2012
- Paine, Th., *Rights of Man*, (1791-92); tr. it. *I diritti dell'uomo*, Editori Riuniti, Roma 1978
- Parfit, D., *On What Matters*, Oxford University Press, Oxford 2011
- Peirce, C. S., *How to Make Our Ideas Clear*, «Popular Science Monthly», v. 12, 1878, pp. 286-302; tr. it. *Come rendere chiare le nostre idee*, in G. Ghilardoni, (a cura di), *C. S. Peirce, Pragmatismo e pragmaticismo. Saggi scelti*, Liviana Editrice, Padova 1966, pp. 25-80

- Peirce, C. S., *What pragmatism is?*, «The Monist», v. 15, n. 2, 1905, pp. 161-181; tr. it. *Che cos'è il pragmatismo*, in G. Gilardoni, (a cura di), *C. S. Peirce. Pragmatismo e pragmaticismo*, cit., pp. 87-138
- Pellegrino, G., *Etica pubblica. Una piccola introduzione*, Luiss University Press, Roma 2015
- Perone, U., Premessa a *Dare ragioni*, cit., pp. 9-15
- Perry, M. J., *Neutral Politics?*, «The Review of Politics», v. 51, n. 4, 1989, pp. 479-509
- Petrucciani, S., *Sul rapporto tra morale e diritto in Fatti e norme di Habermas*, «Fenomenologia e società», v. 20, n. 2, 1996, pp. 49-56
- Petrucciani, S., *Morale, diritto e democrazia nella teoria politica di Habermas*, «La cultura», v. 27, n. 1, 1999, pp. 151-164
- Petrucciani, S., *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari 2000
- Petrucciani, S., *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino 2003
- Pettit, Ph., *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, Oxford 1997; tr. it. *Il Repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, Feltrinelli, Milano 2000
- Pocock, J. G. A., *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1985
- Putnam, H., *Ethics without Ontology*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2004; tr. it. *Etica senza ontologia*, Bruno Mondadori, Milano 2005
- Quong, J., *Liberalism without Perfectionism*, Oxford University Press, Oxford 2011
- Ramsay, M., *The Burdens of Judgment and Fallibilism*, «Contemporary Political Theory», v. 6, n. 2, 2007, pp. 150-174
- Raphael, D. D., *The Intolerable*, in *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspective*, S. Mendus (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 137-153
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1971; tr. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982, ed. riveduta 2008
- Rawls, J., *Justice ad Fairness: Political Not Metaphysical*, «Philosophy and Public Affairs», v. 14, n. 3, 1985, pp. 223-251; anche in *J. Rawls, Collected Papers*, S. Freeman (ed.), Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1999, pp. 388-414; tr. it. *Giustizia come equità: è politica, non metafisica*, in *John Rawls. Saggi: dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, (a cura di S. Veca), Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 170-203

- Rawls, J., *The Idea of an Overlapping Consensus*, «Oxford Journal of Legal Studies», v. 7, n. 1, 1987, pp. 1-25; anche in *J. Rawls, Collected Papers*, cit., pp. 421-448
- Rawls, J., *The Priority of the Right and Ideas of the Good*, «Philosophy and Public Affairs», v. 17, n. 4, 1988, pp. 251-276; anche in *John Rawls, Collected Papers*, cit., pp. 449-472; tr. it. *La priorità del giusto e idee del bene*, in *John Rawls. Saggi*, cit., pp. 204-233
- Rawls, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993; tr. it. *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino 1994
- Rawls, J., *Replay to Habermas*, «The Journal of Philosophy», v. 92, n. 3, 1995, pp. 132-180; tr. it. *Risposta a Jürgen Habermas*, «Micromega. Almanacco di filosofia», 1996, pp. 51-106
- Rawls, J., *The Idea of Public Reason Revisited*, «University of Chicago Law Review», v. 64, n. 3, 1997, pp. 765-807; anche in *J. Rawls, Collected Papers*, cit., pp. 573-615; tr. it. *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, in *John Rawls. Saggi*, cit., pp. 275-326
- Rawls, J., *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1999; tr. it. *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Torino 2001
- Rawls, J., *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2001; tr. it. *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano 2002
- Rawls, J., *Lectures on the History of Political Philosophy*, S. Freeman (ed.), Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2007; tr. it. *Lezioni di storia della filosofia politica*, Feltrinelli, Milano 2009
- Raz, J., *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986
- Rorty, R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; tr. it. *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Roma-Bari 1991
- Rorty, R., *Truth and Progress. Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; tr. it. *Verità e progresso. Scritti filosofici*, Feltrinelli, Milano 2003
- Ross, S., *Justification, Moral Realism, and Expressivism*, «The Philosophical Forum», v. 42, n. 1, 2011, pp. 21-33
- Sala, R., *La verità sospesa. Ragionevolezza e irragionevolezza nella filosofia politica di John Rawls*, Liguori, Napoli 2012
- Sandel, M. J., *Liberalism and The Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; tr. it. *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994

- Sandel, M. J., *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1996
- Santojanni, F., e Striano, M., *Modelli teorici e metodologici dell'apprendimento*, Laterza, Roma-Bari 2003
- Sayre-McCord (ed.), *Essays on Moral Realism*, Cornell University Press, New York 1998
- Scanlon, Th., *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1998
- Seglow, J., *Neutrality and Equal Respect: On Charles Larmore's Theory of Political Liberalism*, «The Journal of Value Inquiry», v. 37, 2003, pp. 83-96
- Sen, A., *Inequality Reexamined*, Clarendon Press, Oxford 1992; tr. it. *La diseguaglianza. Un riesame critico*, il Mulino, Bologna 2000
- Shafer-Landau, *Morale realism. A Defence*, Clarendon Press, Oxford 2003
- Sidgwick, H., *The Method of Ethics*, Macmillan, London 1907; tr. it. *I metodi dell'etica*, Il Saggiatore, Milano 1995
- Simpson, E., Critical Notice of Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, «Canadian Journal of Philosophy», v. 19, n. 2, 1989, pp. 309-324
- Skinner., Q., *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; tr. it. *La libertà prima del liberalismo*, Einaudi, Torino 2001
- Skinner, Q., *Conseguire la libertà, promuovere l'uguaglianza*, intervista a Quentin Skinner, in Th. Casadei, e S. Mattarelli, (a cura di), *Repubblicanesimo e neorepubblicanesimo. Percorsi, analisi, ricerche*, «Il pensiero mazziniano», v. 55, n. 3, 2000, pp. 118-122
- Stern, R., *The Autonomy of Morality and the Morality of Autonomy*, «Journal of Moral Philosophy», v. 6, n. 3, 2009, pp. 395-415
- Stieb, J. A., *Moral Realism and Kantian Constructivism*, «Ratio Juris», v. 19, n. 4, 2006, pp. 402-420
- Taylor, Ch., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989; tr. it. *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993
- Turner, S. M., Recensione a: Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, «Canadian Philosophical Review», v. 16, n. 5, 1996, pp. 357-359
- Veca, S., *La Filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1998
- Veca, S., *Un'idea di laicità*, il Mulino, Bologna 2013
- Veca, S., *Non c'è alternativa. Falso!*, Laterza, Roma-Bari 2014

- Verza, A., *La neutralità impossibile. Uno studio sulle teorie liberali contemporanee*, Giuffrè, Milano 2000
- Viroli, M., *Repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari 1999
- Waldron, J., Recensione a: Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, «The Journal of Philosophy», v. 86, n. 6, 1989, pp. 331-333
- Waldron, J., *Liberal Rights. Collected Papers 1981-1991*, Cambridge University Press, Cambridge 1993
- Walzer, M., *Liberalism and the Art of Separation*, «Political Theory», v. 12, n. 3, 1984, pp. 315-330; tr. it. *Il liberalismo e l'arte della separazione*, «Biblioteca delle libertà», v. 2, n. 92, 1986, pp. 7-30
- Weber, M., *Politik als Beruf* (1919); tr. it. *La politica come professione*, Einaudi, Torino 2004
- Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922); tr. it. *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Roma 1999
- White, S., *Sustaining Affirmation*, Princeton University Press, Princeton 2000
- White, S., *Weak Ontology: Genealogy and Critical Issues*, «The Hedgehog Review», v. 7, n. 2, 2005, pp. 11-25
- Williams, B., *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1973; tr. it. *Problemi dell'io*, Il Saggiatore, Milano 1990
- Williams, B., *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981; tr. it. *Sorte morale*, Il Saggiatore, Milano 1987
- Williams, B., *Ethics and the Limits of philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1985; tr. it. *L'etica e i limiti della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1987
- Williams, B., *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton University Press, Princeton 2002; tr. it. *Genealogia della verità: storia e virtù del dire il vero*, Fazi Editore, Roma 2005
- Williams, B., *In the beginning It Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*, Princeton University Press, Princeton 2005; tr. it. *In principio era l'azione. Realismo e moralismo nella teoria politica*, Feltrinelli, Milano 2007