

riconoscere, tra le innumerevoli conseguenze dell'azione, quelle di cui possiamo legittimamente essere ritenuti responsabili, in nome di una morale della misura. Questo richiamo al *giudizio* costituisce, in definitiva, la più forte difesa a favore del mantenimento dell'idea di imputabilità, sottoposta agli assalti di quelle di solidarietà e di rischio. Se quest'ultima suggestione è valida, allora i teorici del diritto della responsabilità, preoccupati di mantenere una giusta distanza fra le tre idee di imputabilità, di solidarietà e di rischio condiviso, troverebbero appoggio e incoraggiamento in quegli sviluppi che, a prima vista, sembrerebbero far derivare l'idea di responsabilità da molto lontano rispetto al concetto iniziale di obbligatione di riparare o di subire la pena.

È possibile una teoria semplicemente procedurale della giustizia?

A proposito di *Una teoria della giustizia* di John Rawls

Come giustificare la scelta di John Rawls per una indagine sull'idea di giustizia?

Principalmente per due ragioni. Prima ragione: Rawls si situa manifestamente sulla linea di discendenza di Kant piuttosto che di Aristotele. Rammento che la teoria della giustizia, compresa da Aristotele come una virtù particolare, e cioè la giustizia distributiva e correttiva, come tutte le altre virtù trae il suo senso dal quadro *teleologico* di pensiero che la mette in rapporto con il bene, per lo meno quale è compreso dagli esseri umani; ora, con Kant si è operato un rovesciamento di priorità a beneficio del giusto e a spese del buono, tale che la giustizia assume il suo senso in un quadro *deontologico* di pensiero.

Seconda ragione: mentre con Kant l'idea del giusto si applica innanzitutto alle relazioni da persona a persona, con Rawls la giustizia si applica innanzitutto alle istituzioni – essa è la virtù per eccellenza delle istituzioni – e soltanto a titolo secondario agli individui e agli Stati nazionali, considerati quali individui sulla scena della storia. Ora, questo approccio deontologico in materia di moralità ha potuto mantenersi sul piano istituzionale solo basandosi sulla finzione di un contratto sociale, grazie al quale una certa quantità di individui arriva a superare lo stato, presupposto primitivo, di natura per accedere allo stato di diritto. L'incontro fra una prospettiva deliberatamente deontologica, in materia di moralità, e la corrente contrattualistica, sul piano delle istituzioni, costituisce il problema centrale che Rawls prende di mira. La que-

1. J. Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap of Harvard University Press, Cambridge MA (USA) 1971 (trad. it. di U. Santini, a cura di S. Maffettone, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1984).

sione può essere posta nei termini seguenti: tale connessione è, forse, contingente? Un approccio deontologico in materia morale è, forse, logicamente solido con una procedura contrattualistica, laddove la virtù si applica alle istituzioni piuttosto che agli individui, come accade con la virtù di giustizia? Che tipo di legame sussiste fra una *prospettiva* deontologica e una *procedura* contrattualistica?

La mia ipotesi è che tale legame non sia assolutamente contingente, nella misura in cui il fine e la funzione di una *procedura* contrattualistica sono di assicurare il primato del giusto sul bene, sostituendo la procedura stessa di deliberazione a qualsiasi impegno, concorrentemente un preteso bene comune. Secondo questa ipotesi, si presuppone che sia la procedura contrattuale a generare il principio o i principi di giustizia. Se questa è la principale posta in gioco, tutto il problema della giustificazione dell'idea di giustizia ruota attorno alla seguente difficoltà: una teoria contrattualistica è suscettibile di sostituire un approccio procedurale a qualsiasi tentativo per fondare la giustizia su alcune convinzioni preliminari concernenti il bene del tutto, il bene comune della *politèia*, il bene della repubblica o del *Commonwealth*?

Esattamente a tale questione, centrale, Rawls fornisce la risposta più forte che sia stata offerta nell'epoca contemporanea. Il suo tentativo è di risolvere il problema lasciato insoluto da Kant nella *Rechtslehre* (part. 46-47): come passare dal primo principio della moralità, l'autonomia, compresa nel suo senso etimologico (e cioè che la libertà, in quanto razionale, dà a se stessa la legge come regola di universalizzazione delle proprie massime di azione), al contratto sociale, attraverso il quale una moltitudine abbandona la propria libertà esterna in vista di ricoprirne quale membro di una repubblica? In altri termini, qual è il legame fra autonomia e contratto sociale? Legame presupposto, ma non giustificato, da Kant. Ora, se il tentativo di Rawls potesse riuscire, allora dovremmo dire che una concezione semplicemente procedurale della giustizia può avere un senso senza alcuna presupposizione concernente il bene e anche che può liberare il giusto dalla tutela del bene, innanzitutto per quanto concerne le istituzioni e, di conseguenza, per quanto concerne gli individui e gli Stati nazionali considerati come individui.

Per anticipare la discussione ulteriore, consentitemi di notare che la mia principale obiezione consisterà nel dire che un senso morale della giustizia fondato sulla Regola d'oro – « Non fare al

l'altro quello che non vorresti ti fosse fatto » – è sempre già presupposto dalla giustificazione semplicemente procedurale del principio di giustizia. Ma dev'essere bene inteso che tale obiezione non equivale a un rifiuto della teoria rawlsiana della giustizia, ciò che mancherebbe di interesse e sarebbe anche assolutamente ridicolo. Al contrario, essa si riconduce a una sorta di difesa indiretta del primato di questo senso morale della giustizia, nella misura in cui la straordinaria costruzione di Rawls impongono la sua dinamica soggiacente al principio stesso, che egli pretende di generare con la sua procedura semplicemente contrattuale. In altri termini, a mio avviso, proprio la circolarità dell'argomento di Rawls costituisce una difesa indiretta a favore della ricerca di una fondazione etica del concetto di giustizia. Di conseguenza tale circolarità sarà in gioco lungo tutta la mia indagine sulla teoria della giustizia di Rawls.

Che *Una teoria della giustizia* ponga il primato del giusto sul buono è assolutamente chiaro e, d'altronde, apertamente professato da Rawls. Che la ripresa della tradizione contrattualistica assicuri tale primato uguagliando il giusto con una procedura specifica ritenuta come *fair* – equa – è quanto dobbiamo ora mostrare.

La cosa importante, da dire all'inizio, è che tutta la sua teoria è indirizzata contro un'altra versione della concezione teleologica della giustizia, e cioè l'utilitarismo, che è stato predominante nel corso di due secoli nel mondo di lingua inglese e che ha trovato in John Stuart Mill e Sidgwick i suoi più eloquenti avvocati. Questo punto non dovrà mai essere dimenticato nella discussione che segue. Quando Rawls parla di un approccio teleologico non pensa a Platone o ad Aristotele, i quali non danno occasione a niente di più che qualche nota a piè di pagina, ma alla concezione utilitaristica della giustizia. L'utilitarismo, infatti, è una dottrina teleologica nella misura in cui definisce la giustizia attraverso la massimizzazione del bene per il maggior numero. Quanto a tale bene, applicato alle istituzioni, esso non è che l'estrapolazione di un principio di scelta, costruito a livello dell'individuo, secondo il quale un piacere semplice, una soddisfazione immediata debbono essere sacrificati a beneficio di un piacere o di una soddisfazione maggiori sebbene lontani. Vedremo più avanti in che modo il secondo principio di giustizia, per Rawls, si opponga diametralmente alla versione utilitaristica della giustizia: massimizzare la parte minore in una situazione di divisione disuguale; questa regola, che

chiameremo la regola del *maximum*, differisce in tutto e per tutto dalla regola di massimizzare l'interesse del maggior numero. La prima idea che viene in mente è che ci sia un fossato etico fra la concezione teleologica dell'utilitarismo e la concezione deontologica in generale: estrapolando dall'individuo al tutto sociale, come fa l'utilitarismo, la nozione di sacrificio prende un andamento temibile: non è più un piacere privato ad essere *sacrificato*, ma tutto uno strato sociale. L'utilitarismo, come sostiene un discepolo francese di René Girard, Jean-Pierre Dupuy, implica tacitamente un principio sacrificale, che equivale a legittimare la strategia del capro espiatorio. La risposta kantiana sarebbe che il meno favorito in una divisione disuguale di benefici non deve essere sacrificato, in quanto persona, e questo è un modo di dire che secondo il principio sacrificale, la vittima potenziale della distribuzione verrebbe trattata come un mezzo e non come un fine in sé. In un certo senso, è anche la convinzione di Rawls, come cercherò di mostrare più avanti. Ma, se è la sua convinzione, non è il suo argomento. Ora, è proprio questo che conta. L'intero libro è un tentativo per spostare la questione della fondazione a beneficio di una questione dell'accordo reciproco, e questo è il tema stesso di ogni teoria contrattualistica della giustizia. La teoria rawlsiana della giustizia è, senza alcun dubbio, una teoria deontologica, in quanto è opposta all'approccio teleologico dell'utilitarismo, ma si tratta di una deontologia senza fondazione trascendentale. Perché? Poiché la funzione del contratto sociale è di derivare i contenuti dei principi di giustizia da una procedura equa (*fair*), senza alcun impegno nei confronti di un qualche criterio oggettivo del giusto, pena, secondo Rawls, di reintrodurre ultimativamente alcune presupposizioni sul bene. Dare una soluzione procedurale alla questione del giusto, questo il fine dichiarato di *Una teoria della giustizia* di Rawls. Una procedura equa in vista di un assetto giusto delle istituzioni, ecco quanto viene esattamente significato dal titolo del primo capitolo: *Giustizia come equità* (*fairness*).

L'*equità* caratterizza, in primo luogo, la procedura di deliberazione, che dovrebbe condurre alla scelta dei principi di giustizia preconizzati da Rawls, mentre la *giustizia* designa il contenuto dei principi scelti. In questa maniera, l'intero libro mira a fornire una versione contrattualistica dell'autonomia kantiana. Per Kant, la legge è quella che una libertà darebbe a se stessa, se fosse sottratta all'inclinazione dei desideri e del piacere. Per Rawls, una istituzione

giusta sarebbe quella che una pluralità di individui ragionevoli e disinteressati sceglierebbe se potesse deliberare in una situazione che sarebbe essa stessa equa; in altri termini, una posizione della quale andiamo a mostrare immediatamente la condizione e i vincoli. Insisto: la tendenza principale del libro è di sostituire, per quanto possibile, una soluzione procedurale a una soluzione fondazionale della questione del giusto. Ne scaturisce l'andamento costruttivista, e anche artificioso, che il libro condivide con il resto della tradizione contrattualistica. Quando è subordinato al bene, il giusto deve essere scoperto; quando è generato da mezzi semplicemente procedurali, il giusto deve essere costruito: non è conosciuto in precedenza; si presuppone che esso scaturisca dalla deliberazione all'interno di una condizione di assoluta equità. Per drammatizzare le poste in gioco, suggerisco di dire che la giustizia, in quanto equità – in quanto equità procedurale – mira a risolvere il famoso paradosso del legislatore in Rousseau. Leggo nel *Contratto sociale*:

Per scoprire le migliori regole di società che convengano alle nazioni, occorrerebbe una intelligenza superiore che vedesse tutte le passioni degli uomini e che non ne sentisse nessuna; che non avesse alcun rapporto con la nostra natura e che la conoscesse a fondo; la cui felicità fosse indipendente da noi e che tuttavia volesse occuparsi della nostra; infine, che prestandosi, nel progresso dei tempi, una gloria lontana potesse lavorare in un secolo e godere in un altro. Ci vorrebbero degli dei per dare leggi agli uomini.²

La giustizia, in quanto equità, può esser compresa come la risposta *terrena* a questo paradosso. Questa temibile ambizione può

2. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, testo originale pubblicato da M. Halbwachs, Aubier éditions Montaigne, Paris 1943 [trad. it. a cura di V. Gerratana, *Il contratto sociale*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1965, libro II, cap. 7, p. 82]. Cfr. ugualmente: «Chi redige le leggi non ha dunque e non deve avere nessun diritto legislativo» (p. 84); o ancora: «un'impresa al di sopra delle forze umane e, per eseguita, un'autorità che non è niente» (p. 85). Più avanti, il paradosso diventa circolarità: «bisognerebbe che l'effetto potesse diventare la causa; che cioè lo spirito sociale, il quale deve essere l'opera dell'istituzione, presiedesse all'istituzione stessa; e che gli uomini fossero prima delle leggi ciò che devono diventare per mezzo di esse. Così dunque il legislatore, non potendo adoperare né la forza né il ragionamento, deve necessariamente ricorrere ad un'autorità di un'altra specie, che possa trascinare senza violenza e persuadere senza convincere» (*ibidem*). In ragione di questa difficoltà si impose, ad avviso di Rousseau (*ibidem*, pp. 85-86), l'intervento del Cielo e degli Dei.

spiegare il fascino che il libro di Rawls ha esercitato per vent'anni circa sui suoi amici e sui suoi avversari.

Dopo questa lunga introduzione, mi propongo di presentare le risposte che Rawls apporta alle tre questioni seguenti.

1. Che cosa potrebbe garantire l'*equità* della situazione di deliberazione da cui potrebbe risultare un accordo concernente un assetto *giusto* delle istituzioni? A tale questione corrisponde l'immaginazione della « posizione originaria » e la famosa allegoria, che la accompagna, e cioè il « velo di ignoranza ».

2. Quali principi verrebbero scelti sotto il velo di ignoranza? La risposta a tale questione si trova nella descrizione e nell'interpretazione dei due « principi di giustizia » e nel loro corretto ordinamento.

3. Quale argomento potrebbe convincere le parti deliberanti a scegliere unanimemente i principi rawlsiani della giustizia piuttosto che, diciamo, una qualsiasi variante dell'utilitarismo? La risposta sta nel cosiddetto argomento del *maximin*, improntato alla teoria dei giochi e trasposto dalla sua prima applicazione al piano economico.

Soltanto dopo aver presentato, nella maniera più neutra possibile, queste tre tesi cardinali, ci sarà permesso di tornare alla questione filosofica posta in precedenza, e cioè se ed in quale misura una concezione semplicemente procedurale della giustizia possa sostituirsi a una fondazione etica del nostro senso socio-politico della giustizia.

La posizione originaria

Come abbiamo detto, un accordo è equo se è equa la posizione di partenza. Allora, la giustizia compresa come equità riposa sulla equità di quella che Rawls chiama la situazione o la *posizione originaria*. Per cominciare, dobbiamo dire due cose. Innanzitutto, tale situazione, tale posizione, non è storica ma ipotetica o immaginaria:

Dobbiamo perciò immaginare che coloro che si impegnano nella cooperazione sociale scelgono insieme con un solo atto collettivo i principi che devono assegnare i diritti e i doveri fondamentali e determinare la divisione dei benefici sociali.³

3. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 28 (n.d.t.).

Nella sezione successiva tornerò alla concezione soggiacente della giustizia sociale quale processo o procedura di distribuzione, come lasciano intendere i due termini di *assegnare* e *ripartire* [nel testo italiano: determinare la divisione - n.d.t.]. L'accento, che io metto, verte sul: « Dobbiamo (...) immaginare ». Ciò mi conduce alla mia seconda annotazione introduttiva: « Dal punto di vista della giustizia come equità, la posizione originaria di eguaglianza corrisponde allo stato di natura della teoria tradizionale del contratto sociale ».⁴ Di fatto, la posizione originaria viene sostituita allo stato di natura, nella misura in cui si tratta di una posizione di eguaglianza. Ricordiamo che in Hobbes lo stato di natura era caratterizzato quale guerra di tutti contro tutti e, come sottolinea Léon Strauss, quale stato in cui ciascuno è motivato dalla paura della morte violenta. In Hobbes, dunque, non è in gioco la giustizia, bensì la sicurezza. Rousseau e Kant, senza condividere l'antropologia pessimistica di Hobbes, descrivono lo stato di natura come senza legge, vale a dire senza alcun potere di arbitraggio fra opposte rivendicazioni. Di contro, i principi della giustizia possono diventare il proponimento di una scelta comune se, e soltanto se, la posizione originaria è equa, vale a dire eguale. Ora, questa non può essere equa che in una situazione puramente ipotetica.

Il discernimento dei vincoli cui deve soddisfare la condizione originaria, al fine di esser ritenuta eguale sotto tutti gli aspetti, postula una parte enorme di speculazione: questa, trova nella favola del « velo di ignoranza » - a cui Rawls deve gran parte della sua reputazione - una base intuitiva.

L'idea è la seguente:

Tra le caratteristiche essenziali di questa situazione vi è il fatto che nessuno conosce il suo posto nella società, la sua posizione di classe o il suo status sociale, la parte che il caso gli assegna nella suddivisione delle doti naturali, la sua intelligenza, forza e simili. Assumero anche che le parti contraenti non sanno nulla delle proprie particolari propensioni psicologiche.⁵

Si potrebbe pensare che questo stato immaginario di ignoranza reintroduca qualche cosa di equivale alla volontà trascendentale secondo Kant, la quale è ugualmente indipendente

4. *Ibidem* (n.d.t.).

5. *Ibidem* (n.d.t.).

da qualsiasi fondamento empirico e, di conseguenza, da qualsiasi riferimento a fini e a valori, in breve è priva di ogni implicazione teleologica. Ma questa assimilazione è fallace. Il soggetto, secondo Rawls, ha interessi terreni ma non sa quali saranno effettivamente. A questo proposito, si potrebbe parlare di una posizione filosofica intermedia fra trascendentalismo ed empirismo, ma ciò non contribuisce a rendere agevole la descrizione esatta di quanto Rawls intende con posizione originaria. Questa opacità si riflette principalmente nelle risposte che Rawls fornisce alla questione di sapere che cosa gli individui *debbono conoscere* sotto il velo di ignoranza, al fine che la loro scelta verta su cose realmente terrene, vale a dire non soltanto su diritti e doveri, ma sulla condivisione di benefici sociali. In altri termini, nella misura in cui la scelta verterà su interessi in conflitto, le parti che stanno sotto il velo di ignoranza debbono aver conoscenza di che cosa significhi « essere interessati ». C'è infatti un problema di giustizia fin dal momento in cui è in gioco una ripartizione appropriata di *benefici* sociali. Le parti, allora, non soltanto debbono essere persone libere e razionali, ma persone preoccupate di promuovere i loro interessi propri. Da cui la prima condizione imposta alla posizione iniziale, e cioè che ogni partner abbia una conoscenza sufficiente della psicologia generale dell'umanità, per quanto concerne le passioni e le motivazioni fondamentali. Rawls riconosce francamente che la sua antropologia filosofica è molto vicina a quella di Hume nel *Trattato sulla natura umana* (libro III), per quanto concerne bisogni, interessi, fini, rivendicazioni conflittuali, ivi compresi « gli interessi di un io che considera meritevole di riconoscimento la propria concezione del bene e che in nome di questa avanza pretese che meritano soddisfazione ». Rawls chiama queste condizioni « le circostanze di giustizia » (par. 22).

In secondo luogo, le parti debbono sapere che cosa si presume che un essere ragionevole desideri possedere, e cioè: i *beni sociali principali*, senza i quali l'esercizio della libertà sarebbe una rivendicazione vuota. In proposito è importante notare che il *rispetto di sé* appartiene a questa lista di *beni principali*. In tal modo, un approccio semplicemente deontologico alla nozione di giusto non è privo di considerazioni teleologiche, poiché queste sono già pre-

6. *Ibidem*, pp. 117-118 (*ndt*).

sentì nella situazione originaria (par. 15: *I beni sociali principali come base delle aspettative*). Nella situazione originaria, gli individui non sanno quale sarà la loro propria concezione del bene, ma sanno che gli esseri umani preferiscono avere più e non meno beni sociali principali.

In terzo luogo, poiché la scelta avviene tra molteplici concezioni della giustizia, le parti, che deliberano dietro il velo di ignoranza, debbono avere una informazione conveniente circa i principi di giustizia in conflitto. Essi debbono conoscere gli argomenti utilitaristici e, ironicamente, debbono conoscere i principi rawlsiani della giustizia, poiché la scelta non è tra leggi particolari ma tra concezioni globali della giustizia. Per questo, nell'opera di Rawls, i principi di giustizia sono descritti e interpretati *prima* della trattazione tematica della posizione originaria (nella *parte critica* di questa presentazione torneremo sul problema che io chiamo « *ordine delle ragioni* »). Le alternative aperte alle persone nella posizione originaria debbono essere presentate in dettaglio e con tutte le loro applicazioni (par. 21: *La presentazione delle alternative*). Il contratto consiste, precisamente, nel fornire un rango alle teorie alternative della giustizia (*ranking options*).

Non è tutto: Rawls auspica, inoltre, di aggiungere quelli che egli chiama « i vincoli formali al concetto di giusto » (par. 23), vale a dire i vincoli che valgono per la scelta di qualsiasi principio etico e non soltanto per quelli di giustizia. Tra di essi, il più importante è la *pubblicità*. Vedremo più avanti che l'utilitarismo non tollera questa sorta di trasparenza, nella misura in cui il principio sacrificale, che esso implica, deve restare nascosto e non pubblico. Tutti le parti debbono avere le stesse informazioni, per questo la presentazione delle alternative e degli argomenti deve essere pubblica. Un altro vincolo è quello che Rawls chiama la *stabilità* del contratto, vale a dire l'anticipazione che esso sarà vincolante nella vita reale, quali che siano le circostanze prevalenti.⁷

In compendio:

1. Il velo di ignoranza ha un proposito di base, e cioè: « stabilire una procedura equa di modo che, qualunque siano i principi su

7. Nello studio dedicato agli articoli pubblicati da Rawls dopo *Una teoria della giustizia*, vedremo che questa esigenza di *stabilità* ha fornito l'occasione per gli ulteriori rimangeggiamenti della teoria.

cui ci si accorda, essi saranno giusti. L'obiettivo è usare la nozione di giustizia procedurale pura come base della teoria».⁸ Questo legame fra l'immaginazione del velo di ignoranza e la ricerca di una concezione semplicemente procedurale della giustizia non dovrebbe essere sottovalutata. La giustizia procedurale costituisce un'alternativa completa alla giustizia sostanziale, regolata da presupposizioni condivise circa il bene comune.

² La giustizia procedurale è giustizia nella misura in cui, dietro al velo di ignoranza, gli effetti di contingenza particolare vengono annullati. Il velo di ignoranza assicura l'equità della situazione di partenza.

³ Allora, l'argomento continua: «poiché le differenze tra le parti sono a esse sconosciute, e ognuno è ugualmente razionale e nella stessa situazione, ciascuno si lascia convincere dagli stessi argomenti». E ancora: «Se, dopo la dovuta riflessione, essa [una persona scelta a caso] preferisce una concezione della giustizia a un'altra, tutti faranno allo stesso modo, e verrà così raggiunto un accordo all'unanimità».⁹

Riassumerò nel modo seguente: nella situazione originaria c'è una perfetta equazione fra «ciascuno» e «tutti».

Quali principi di giustizia verrebbero scelti sotto il velo di ignoranza?

Prima di considerare in dettaglio la formulazione precisa dei due principi di giustizia, facciamo due annotazioni generali concernenti il «soggetto della giustizia».

Prima annotazione: la giustizia non è, in primo luogo, una virtù intersoggettiva, una virtù che regola relazioni bilaterali, bensì istituzioni: «La giustizia è il primo requisito delle istituzioni sociali, come la verità lo è dei sistemi di pensiero».¹⁰ Questa prima asserzione sembra essere maggiormente in accordo con la concezione platonica della giustizia piuttosto che con quella di Aristotele. La giustizia è la virtù del tutto (*Repubblica*, libro IV), mentre nell'*Etica nicomachea*, al libro V, Aristotele ritiene la giustizia distributiva

come una giustizia particolare o parziale in rapporto alla giustizia in generale, che non è altro se non l'obbedienza alle leggi della Città. Perché parziale o particolare? Innanzitutto perché legata a una situazione specifica, quella della distribuzione o ripartizione di beni, di onori e di vantaggi. Inoltre, l'uguaglianza propria della giustizia non è l'uguaglianza aritmetica ma quella proporzionale, vale a dire l'uguaglianza di rapporti: di persone e di cose. Il rapporto di una persona con una cosa deve essere uguale al rapporto dell'altra persona con l'altra cosa. In questo modo, nella misura in cui Platone appare più holista di Aristotele, Rawls sembra continuare Platone piuttosto che Aristotele. Ma la nostra seconda annotazione corregge questa conclusione: la concezione rawlsiana della giustizia è, a un tempo, holistica e distributiva. In questo modo Rawls raggiunge Aristotele senza tradire Platone. La citazione che segue spiega che cosa sto cercando di suggerire:

L'oggetto principale della giustizia è la struttura fondamentale della società, o più esattamente il modo in cui le maggiori istituzioni sociali *distribuiscono* [sottolineatura dell'A. - ndr] i doveri e i diritti fondamentali e determinano la suddivisione dei benefici della cooperazione sociale.¹¹

Così, il sistema sociale è, a titolo primario, un processo di distribuzione: distribuzione di ruoli, di statuti, di vantaggi e di svantaggi, di benefici e di cariche, di obbligazioni e di doveri. Gli individui sono dei partner: essi *prendono parte*, nella misura in cui la società distribuisce delle *parti*. Questa concezione della società come processo distributivo permette di superare l'opposizione classica fra una concezione holistica della società, sul tipo di quella di Durkheim, e l'individualismo epistemologico di Max Weber. Se questa opposizione avesse un qualche valore, ci sarebbe una evidente contraddizione fra la pretesa che l'oggetto primario della giustizia sia la struttura fondamentale della società e il tentativo di derivare le regole di base della società da un contratto. Nella misura in cui la società è «un'impresa cooperativa per il reciproco vantaggio»,¹² dobbiamo rappresentarcela, a un tempo, come un tutto irriducibile e come un sistema di interrelazioni fra gli individui. La giustizia, allora, può essere ritenuta la virtù delle istituzioni, ma di istituzioni che mirano alla pro-

8. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 125 (ndt).

9. *Ibidem*, p. 127 (ndt).

10. *Ibidem*, p. 21 (ndt).

11. *Ibidem*, p. 24 (ndt).

12. *Ibidem*, p. 22 (ndt).

mozione del bene di coloro che vi prendono parte. Prendere parte non è un tratto marginale, nella misura in cui le istituzioni, da un lato, hanno una funzione distributiva e in cui, d'altro lato, gli individui sono definiti come partner. Per questo la scelta razionale deve essere fatta in comune, nella prospettiva di un accordo finale sul modo migliore di governare la società. Ciò spiega anche in qual senso la giustizia in quanto giustizia distributiva possa avere come oggetto primario la struttura fondamentale della società: tale struttura fondamentale è, essa stessa, un fenomeno di distribuzione (ciò rende inoperanti le obiezioni di R. P. Wolff, il quale a torto comprende la distribuzione come un fenomeno puramente economico opposto alla produzione, in uno stile quasi marxista). Inoltre, nella misura in cui la società è, in quanto sistema, un fenomeno di distribuzione, essa è, in questa stessa misura, un fenomeno problematico, un campo di alternative possibili. Dal momento che ci sono molteplici maniere di distribuire, di ripartire vantaggi e svantaggi, la società è, fin dall'inizio, un fenomeno consensuale-conflittuale, da una parte, qualsiasi assegnazione può essere contestata, specialmente, come vedremo, nel contesto di una ripartizione disuguale; d'altra parte, una distribuzione stabile richiede un consenso circa le procedure, in vista di arbitrare fra rivendicazioni in concorrenza. I principi della giustizia, che andiamo ora a considerare, vertono esattamente su questa situazione problematica, generata dall'esigenza di una ripartizione equa e stabile.

Cio detto, possiamo ora considerare i due principi della giustizia.

Metto da parte la formulazione definitiva e completa, che risulta dalla complessa dimostrazione che sarà oggetto della terza parte della mia presentazione. Cito Rawls (pag. 66):

La prima enunciazione dei due principi è la seguente:

Primo: ogni persona ha un eguale diritto alla più estesa libertà fondamentale comparabilmente con una simile libertà per gli altri.

Secondo: le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere combinate in modo da essere *a)* ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno, *b)* collegate a cariche e posizioni aperte a tutti.

Il primo principio assicura, dunque, le eguali libertà della cittadinanza (libertà d'espressione, di assemblea, di voto, di eleggibilità

13. R. P. Wolff, *Understanding Rawls*, Princeton University Press, Princeton 1977.

alle funzioni pubbliche). Il secondo principio si applica a una condizione di ineguaglianza e pone che certe ineguaglianze debbono essere ritenute preferibili persino a una ripartizione egualitaria. Leggo ancora (pp. 66-67):

In prima approssimazione, il secondo principio si applica alla distribuzione del reddito e della ricchezza, e alla struttura delle organizzazioni caratterizzate da *difference* [sottolineatura dell'A. - ndr] di autorità e di responsabilità [da cui il nome di principio di differenzialità, o di gerarchia. Anche se la distribuzione della ricchezza e del reddito non deve necessariamente essere eguale, essa deve però essere vantaggiosa per ciascuno e, nello stesso tempo, posizioni di autorità e cariche di comando devono essere aperte a tutti. Si applica il secondo principio mantenendo le posizioni aperte a tutti. Si applica a questo vincolo, si sistemano le ineguaglianze sociali e economiche in modo che vadano a beneficio di ciascuno.

Altrettanto importante del contenuto di questi principi, è la regola di priorità che li lega l'uno all'altro. Rawls parla qui di ordine seriale:

Questi principi devono essere disposti in un ordinamento seriale in cui il primo principio precede il secondo. Questo ordinamento significa che una deviazione dalle istituzioni di eguale libertà, richieste dal primo principio, non può essere né giustificata né compensata da maggiori vantaggi sociali e economici (p. 67).

Questa idea di un ordinamento seriale si scontra frontalmente, sia con il marxismo che con l'utilitarismo. Rawls chiama questo ordine *lessicale* o *lessicografico* per una semplice ragione: in un dizionario, la prima lettera è lessicalmente prima, nel senso che nessuna compensazione al livello delle lettere successive potrà cancellare l'effetto negativo che risulterebbe dalla sostituzione di qualsiasi altra lettera a questa prima; tale impossibile sostituzione conferisce alla prima lettera un peso infinito. L'ordinamento successivo, tuttavia, non è privo di peso, poiché le lettere ulteriori determinano la differenza fra due parole che hanno lo stesso inizio. L'ordinamento lessicale conferisce a tutti i costituenti un peso specifico senza renderli reciprocamente sostituibili. Applicato alla teoria della giustizia: nessuna perdita di libertà, quale che ne sia il grado, può essere compensata da un accrescimento di efficacia economica. Non si compra il benessere a spese della libertà. I commentatori, che si sono concentrati sul secondo principio a prescindere dall'ordinamento lessicale, si sono gravemente ingannati: l'ordinamento lessicale, infatti,

non è operante soltanto fra i due principi, ma fra le due parti del secondo principio. I meno avvantaggiati in termini economici debbono essere ritenuti lessicalmente prioritari rispetto a tutti gli altri partner. Si tratta di quella che Jean-Pierre Dupuy designa come l'implicanza antisacrificale del principio di Rawls. Quello che potrebbe essere la vittima, non deve essere sacrificato in vista del bene comune.

Ora, perché due principi e non uno solo: un principio egualitario e un principio non egualitario? Perché, a livello economico, la somma totale da dividere non è fissata in anticipo, ma dipende dal modo in cui è divisa. Le differenze di produttività risultano dalla maniera in cui è ordinata la distribuzione. In un sistema di eguaglianza aritmetica, la produttività potrebbe essere talmente bassa, che anche il meno avvantaggiato sarebbe leso. Esiste un grado in cui la trasposizione sociale diventa controproducente. In questo momento entra in gioco il principio di differenza. Rawls si trova, così, preso fra due gruppi di avversari. Alla sua destra, è accusato di egualitarismo (priorità assoluta ai più svantaggiati). Alla sua sinistra, è accusato di legittimare l'ineguaglianza. Al primo gruppo, Rawls risponde: in una situazione di ineguaglianza arbitraria, i vantaggi dei più avvantaggiati sarebbero minacciati dalla resistenza dei poveri, o semplicemente dalla mancanza di cooperazione da parte loro. Al secondo gruppo: una soluzione più egualitaria sarebbe unanimemente rigettata, poiché tutti sarebbero perdenti. Il principio di differenza seleziona la situazione maggiormente egualitaria, compatibile con la regola di unanimità.

Quest'ultima asserzione conduce a una terza questione: per quali ragioni, i partner, posti sotto il velo di ignoranza, dovrebbero preferire questi principi nel loro ordinamento lessicale piuttosto che una versione qualsiasi dell'utilitarismo? E qui l'implicanza antisacrificale della teoria rawlsiana della giustizia passa in primo piano, ed è anche qui che il mio argomento trova il suo punto di partenza.

L'argomento

L'argomento concerne principalmente il principio di differenza. Imponiamo alla teoria della decisione in un contesto di incertezza, questo argomento viene designato con il termine di *maximin*: i partner sceglierebbero l'assetto che massimizza la parte minimale.

È difficile qui non trasporre nella situazione originaria una psicologia individuale, diciamo quella del giocatore di poker, ma questo non è possibile, dal momento che la psicologia privata è, precisamente, quanto ciascun partner ignora. La sola motivazione che resta, allora, nella situazione originaria è quella di partner impegnati gli uni nei riguardi degli altri a rispettare un contratto, i cui termini sono stati pubblicamente definiti e unanimemente accettati: il contratto genera i legami e l'impegno vincola. Nessuno si legherà con le proprie mani se ha qualche dubbio sulla capacità di mantenere la propria promessa. Il motivo è tanto più vincolante in quanto l'accordo deve essere finale e in quanto il suo oggetto non è nient'altro che la struttura fondamentale della società. Se due concezioni della giustizia fossero in conflitto, e se una di esse rendesse possibile una situazione che qualcuno non potrebbe accettare mentre l'altra escluderebbe tale possibilità, allora previrebbe la seconda. Tutto il tentativo di Rawls ruota attorno alla dimostrazione che, nell'ipotesi utilitaristica, colui che detiene la posizione meno avvantaggiata è la vittima sacrificale, mentre la concezione della giustizia qui difesa sarebbe la sola a fare di lui un partner eguale. Ciò basta a provare la superiorità della seconda tesi.

Questo punto può essere dimostrato senza assumere tutte le complessità dell'argomento del *maximin*. In una società che professasse pubblicamente i principi di Rawls, il meno avvantaggiato saprebbe che la sua posizione trae il massimo vantaggio dalle ineguaglianze che egli percepisce. Ineguaglianze meno importanti finirebbero per vittimizzarlo anche in misura maggiore. Quanto ai più avvantaggiati, che sembrano essere meno favoriti di quanto siano di fatto i loro simili in tutte le società conosciute, essi sarebbero convinti dall'argomento, per cui la loro relativa perdita, paragonata alla posizione più vantaggiosa che una distribuzione meno equa assicurerebbe loro, verrebbe compensata dalla cooperazione dei loro partner, in mancanza della quale il loro relativo privilegio sarebbe minacciato. Al contrario, in una società che si dichiarasse pubblicamente utilitaristica, i meno avvantaggiati si troverebbero in una situazione completamente differente. Ad essi verrebbe chiesto di considerare che il superiore benessere dell'insieme sia una ragione sufficiente per legittimare la loro cattiva sorte. Essi dovrebbero accettare di ritenersi e di essere ritenuti come il capro espiatorio del sistema. Di fatto, la situazione sarebbe ben peggiore: un sistema cinicamente utilitaristico è incapace di soddisfare la

regola di pubblicità. Il principio sacrificale implicato dall'utilitarismo deve restare nascosto per essere efficace. E una ragione in più per rifiutare la concezione utilitaristica della giustizia nella situazione originaria.

Discussione

Posso, ora, tornare alla mia questione iniziale. Possiamo sostituire una concezione semplicemente procedurale della giustizia a una fondazione etica? Dopo tutto, si tratta della posta in gioco di qualsiasi teoria contrattualistica della giustizia.

La mia tesi è che una concezione procedurale della giustizia fornisce, al più, una razionalizzazione di un senso della giustizia, che è sempre presupposto. Con questo argomento non intendo in alcun modo rifiutare Rawls, ma soltanto svilupparne quelle presupposizioni, che mi sembrano inevitabili. Procederò in tre tappe.

(1) Consideriamo innanzitutto l'«ordine delle ragioni» seguito dall'opera di Rawls (per utilizzare l'espressione cartesiana). A mio avviso, nell'insieme dell'opera non prevale un ordine *levistico*, come quello che funziona tra i principi della giustizia, bensì un ordine *circolare* che, sempre a mio avviso, è caratteristico di qualsiasi riflessione etica. Il lettore può esser sorpreso dal fatto che i principi di giustizia sono definiti, ed anche sviluppati (par. 11-12), prima dell'esame delle circostanze di scelta (par. 20-25), di conseguenza prima della trattazione tematica del velo di ignoranza (par. 24) e, ancor più significativamente, prima della dimostrazione che tali principi sono i soli razionali (par. 26-30). Ciò non impedisce a Rawls di caratterizzare anticipatamente i due principi di giustizia come quelli che saranno scelti nella situazione originaria. Di fatto, fin dal paragrafo 3, Rawls afferma che i principi di giustizia sono i principi che persone libere e razionali, preoccupate di perseguire i propri interessi, accetterebbero in una posizione iniziale di eguaglianza per definire i termini fondamentali della loro associazione.¹⁴

In questo modo, la teoria viene posta come un tutto, indipendentemente da qualsiasi ordine realmente seriale, che compori la formulazione dei due principi, la situazione originaria, il velo di

14. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 27 (*ndt*).

ignoranza e la scelta razionale. Senza questa anticipazione, non si potrebbe identificare la giustizia come equità.

La posizione originaria è il corretto *status quo* iniziale, e perciò (...) gli accordi fondamentali stipulati in essa sono equi.¹⁵

Questo spiega l'appropriatezza del titolo del capitolo 1: *Giustizia come equità*. Viene, così, introdotta l'idea che «i principi di giustizia sono concordati in una condizione iniziale equa»¹⁶. Non deve essere anticipato soltanto il criterio della situazione originaria, bensì anche le sue principali caratteristiche, e cioè l'idea che le parti hanno degli interessi, ma non sanno quali, ed inoltre che «sono concepite piuttosto come indifferenti agli interessi altrui».¹⁷

Questo, lo strano statuto dell'«ordine delle ragioni». Da una parte, i principi di giustizia sono largamente definiti e interpretati prima che venga data prova che tali principi sono quelli che verrebbero scelti nella situazione originaria; d'altra parte, l'accordo originario deve essere anticipato, al fine che la formulazione dei due principi possa acquisire una qualche pertinenza. Rawls stesso ratifica questa circolarità. Quando introduce per la prima volta i principi di giustizia, egli osserva:

Formulerò ora in modo provvisorio i due principi di giustizia che credo verrebbero scelti nella posizione originaria. In questo paragrafo mi limiterò a osservazioni di natura molto generale, e quindi la formulazione dei principi è molto approssimativa. In seguito passeremo attraverso numerose formulazioni, approssimandoci gradualmente all'enunciazione definitiva, che verrà data solo successivamente. Credo che questo accorgimento permetta una procedura espositiva molto naturale.¹⁸

Interpreto questa dichiarazione nel modo seguente: prima dell'argomento del *maximin*, la formulazione della giustizia è soltanto come un'indagine conoscitiva; dopo l'argomento del *maximin*, essa è definitiva. Di conseguenza non abbiamo a fare con un argomento lineare ma con una chiarificazione progressiva della comprensione di quanto la giustizia significa.

(2) Questa prima considerazione, tratta dalla disposizione formale dell'argomento, conduce all'argomento principale, e cioè che

15. *Ibidem*, p. 28 (*ndt*).

16. *Ibidem* (*ndt*).

17. *Ibidem*, p. 29 (*ndt*).

18. *Ibidem*, p. 66.

la definizione procedurale della giustizia non costituisce una teoria indipendente, ma riposa sulla precomprensione che ci permette di definire e di interpretare i due principi della giustizia prima che si possa provare – ammesso che ci si arrivi – che si tratta dei principi che verrebbero scelti nella posizione originaria, vale a dire sotto il velo di ignoranza. Sarà il secondo stadio della mia argomentazione.

La mia obiezione sembra lanciare una sfida a tutta la scuola contrattualistica, per la quale la dimensione procedurale dev'essere indipendente da qualsiasi presupposizione concernente il bene in un approccio teleologico al concetto di giustizia, o anche concernente il giusto in una versione trascendentale della deontologia. In questo senso, tutto lo sviluppo di *Una teoria della giustizia* può esser compreso come un gigantesco sforzo per assicurare l'autonomia dei due momenti dell'argomentazione, e cioè la teoria della posizione originaria e la ragione di scegliere i due principi piuttosto che una qualunque versione utilitaristica della giustizia. La mia tesi è che la circolarità prevale sulla linearità rivendicata dalla teoria della giustizia a favore dell'autonomia del nucleo teorico dell'opera.

a) Consideriamo, innanzitutto, la posizione originaria: tutti i vincoli che la definiscono sono, beninteso, costruiti come una esperienza di pensiero e creano una situazione interamente ipotetica senza radici nella storia e nell'esperienza; ma essi sono immaginati in modo tale da soddisfare all'idea di equità, che opera come la condizione trascendentale di tutto lo sviluppo procedurale. Ora, che cos'è l'equità, se non l'eguaglianza delle parti, poste a confronto con le esigenze di una scelta razionale? Non è forse da intendere nel senso della *isotes* secondo Isocrate e Aristotele, la quale a sua volta implica il rispetto dell'altro come partner eguale nel procedimento procedurale?

b) Il sospetto che un principio morale regoli la costruzione, apparentemente artificiale, viene confermato dal ruolo esercitato, di fatto, dall'argomento del *maximin* in tutta la dimostrazione. Rawls sembra voler dire che la regola del *maximin*, in quanto tale, fornisce un fondamento *indipendente* alla scelta dei due principi di giustizia, e di preferenza al concetto utilitaristico della giustizia. Egli presenta l'argomento come un procedimento euristico, che permette di concepire i due principi come soluzioni *maximin* del problema della giustizia sociale. Secondo Rawls, ci sarebbe un'analoga fra i due principi e la regola del *maximin*

per qualsiasi scelta in una situazione di incertezza. A prima vista, l'argomento ha un'apparenza puramente razionale, che dà una soluzione etica a premesse non etiche. Ma, se si guarda un po' più da presso l'argomento decisivo contro l'utilitarismo, e cioè che bisogna essere pronti a sacrificare alcuni individui o gruppi svantaggiati se questo è necessario per il bene del maggior numero, taggati se questo è necessario per il bene del maggior numero, non possiamo impedirci di pensare che ci troviamo in presenza di un argomento etico travestito da argomento tecnico, improntato alla teoria della decisione nella sua forma più elementare, la teoria dei giochi in cui ci sono vincitori e perdenti privi di una qualsiasi preoccupazione etica. Il vizio dell'utilitarismo consiste, precisamente, nell'estrapolazione dall'individuo alla società. Una cosa è dire che un individuo deve sacrificare un piacere immediato ed infimo in vista di un ulteriore piacere maggiore, altra cosa è dire che la soddisfazione di una minoranza viene sacrificata per la soddisfazione della maggioranza. Anche l'ordine lessicale fra il primo e il secondo principio e la regola del *maximin* vanno contro la legittimità di questa estrapolazione dall'individuo alla società presa come un tutto. Mi sembra che l'argomento sia un argomento morale. Esso va contro quello che, con Jean Pierre Dupuy, chiamo il principio sacrificale, che fa capo alla logica del capro espiatorio. L'argomento è dunque, a mio avviso, un argomento morale e, ben di più, un argomento di tipo kantiano: nel principio sacrificale, alcuni individui sono trattati come mezzi e non come fini in sé rispetto al preteso bene del tutto. Siamo così ricondotti alla seconda formulazione dell'imperativo categorico e, al di là di questo, alla Regola d'oro: «Non fare al tuo prossimo ciò che detestaresti che ti fosse fatto». Ho notato altrove che la Regola d'oro possiede il vantaggio, sulla formulazione kantiana, di prendere in considerazione il riferimento ad alcuni beni. E questo il caso di Rawls che si allontana da Kant precisamente su questo punto: dietro al velo di ignoranza, le parti sanno che gli esseri umani hanno degli interessi. Essi ignorano soltanto quali saranno i loro nella vita reale.

Questa interpretazione della regola del *maximin* come argomento tacitamente etico, poteva essere anticipata fin dall'inizio del libro. Alla prima pagina, leggiamo:

«La giustizia è il primo requisito delle istituzioni sociali, così come la verità lo è dei sistemi di pensiero. Una teoria, per quanto semplice ed elementare, deve essere abbandonata o modificata se non è vera. Allo stesso

modo, leggi e istituzioni, non importa quanto efficienti e ben congegnate, devono essere riformate o abolite se sono ingiuste. Ogni persona possiede una inviolabilità fondata sulla giustizia su cui neppure il benessere della società nel suo complesso può prevalere. Per questa ragione la giustizia nega che la perdita della libertà per qualcuno possa essere giustificata da maggiori benefici goduti da altri.

Dopo aver letto queste righe, ci si può domandare come possa esser possibile sostenere, a un tempo, il riconoscimento di una presupposizione etica e il tentativo di liberare la definizione procedurale della giustizia da qualsiasi presupposizione concernente il bene e anche il giusto. Esiste forse una qualche mediazione fra quella che, per essere breve, chiamerò la tendenza *etica* e la tendenza semplicemente *procedurale* della teoria rawlsiana della giustizia? Tale questione mi conduce al terzo stadio della mia discussione.

3 La ricercata mediazione fra il presupposto etico della teoria della giustizia, nel suo insieme, e l'argomento puramente tecnico del *maximin* viene suggerita dallo stesso Rawls nel paragrafo 4, quando introduce per la prima volta la nozione di posizione originaria. Dopo aver detto che bisogna definire i principi di giustizia come

quelli che persone razionali, preoccupate dei propri interessi, accetterebbero in condizioni di eguaglianza, qualora cioè nessuno fosse manifestamente avvantaggiato o svantaggiato da contingenze sociali o naturali.¹⁹

Rawls fa la seguente dichiarazione:

Esiste però un altro modo per giustificare una particolare costruzione della posizione originaria. Esso consiste nel vedere se i principi che verrebbero scelti si accordano con le nostre convinzioni ponderate di giustizia, o le estendono in maniera accettabile.²⁰

Sofferamianoci un momento su questa nozione di « convinzioni ponderate » (*considered convictions*). Esse riassumono tutta la precomprensione che Rawls chiama « intuitiva », e cioè i giudizi morali « in cui riponiamo la massima fiducia ».²¹ Queste convinzioni ponderate non sono forse ultimamente radicate nel senso della giustizia, che è equivalente alla Regola d'oro ove questa sia

19. *Ibidem*, p. 34.

20. *Ibidem*.

21. *Ibidem*.

applicata a istituzioni e non più a individui in una relazione di faccia a faccia, e inoltre a istituzioni considerate dal punto di vista della loro funzione distributiva? Di fatto, il nostro senso dell'ingiustizia è, in genere, più affidabile del nostro senso della giustizia, per esempio, dice Rawls:

siamo (...) convinti del fatto che l'intolleranza religiosa e la discriminazione razziale siano ingiuste.²²

A questo proposito, R.-J. Lucas²³ inizia il suo eccellente libro sulla giustizia con un capitolo intitolato *Ingiusto!* Il grido dell'ingiustizia è il grido della vittima, di quella vittima che l'utilitarismo è pronto a sacrificare a beneficio dell'interesse generale. Ora, se il nostro senso dell'ingiustizia è ordinariamente sano

siamo molto meno sicuri riguardo a quale è la corretta distribuzione della ricchezza e dell'autorità. Su questo punto possiamo cercare qualche metodo per toglierci i nostri dubbi.²⁴

Proprio qui si situano gli argomenti razionali. Ma questi non possono sostituirsi alle convinzioni ponderate:

Possiamo (...) mettere alla prova un'interpretazione della situazione iniziale, misurando la capacità che i suoi principi hanno di accordarsi con le nostre convinzioni più solide e di fornire un orientamento nei casi in cui sia necessario.²⁵

Possiamo anche arrivare a dire che l'ordine lessicale dei due principi di giustizia è virtualmente precompreso al livello delle convinzioni ponderate:

Sembra quindi ragionevole e generalmente accettabile che nessuno debba risultare avvantaggiato o svantaggiato nella scelta dei principi, a motivo del caso naturale o delle circostanze sociali.²⁶

Tutto l'apparato dell'argomentazione può, così, essere considerato come una progressiva razionalizzazione di quelle convinzioni, quando esse sono inquinate dai pregiudizi o affievolite dai

22. *Ibidem*.

23. R.-J. Lucas, *On Justice*, Oxford University Press, Oxford 1966.

24. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 34.

25. *Ibidem*.

26. *Ibidem*, p. 33.

dubbi. A questo reciproco aggiustamento della convinzione e della teoria, Rawls dà un nome:

Andando avanti e indietro tra i due, a volte alterando le condizioni delle circostanze contrattuali, a volte modificando i nostri giudizi e adeguandoli a un principio, assumo che potremo infine trovare una descrizione della situazione iniziale in grado sia di esprimere condizioni ragionevoli sia di generare principi in accordo con i nostri giudizi ponderati, opportunamente emendati e modificati. *Chiamerò questo stato di cose equilibrio riflessivo* [corsivo dell'A. - *ndt*] (*reflective equilibrium*).²⁷

Possiamo parlare di equilibrio poiché « i nostri principi coincidono con i nostri giudizi », ed è il risultato della riflessione « poiché sappiamo a quali principi si conformano i nostri giudizi, e conosciamo le premesse della loro derivazione ».²⁸ Così, l'intero libro può essere considerato come la ricerca di tale equilibrio riflessivo. Ma, se comprendo bene il corso dell'argomentazione, quella sorta di circolarità, che la ricerca dell'equilibrio riflessivo sembra presumere, appare minacciata dalle forze centrifughe esercitate dall'ipotesi contrattualistica. All'inizio di questa presentazione, abbiamo sottolineato la tendenza costruttivista e anche artificialistica sia della teoria della posizione originaria sia dell'argomento del *maximin* a favore del principio di differenza. Possiamo, forse, preservare, a un tempo, la relazione di aggiustamento (*fitness*) fra teoria e convinzione e la completa autonomia dell'argomento a favore dei due principi di giustizia? Questa è l'ambivalenza che mi sembra prevalere nella teoria rawlsiana della giustizia. Essa vorrebbe guadagnare sui due versanti, da una parte soddisfaccendo al principio dell'equilibrio riflessivo, dall'altra costruendo un argomento autonomo, introdotto dal corso ipotetico della riflessione. Ciò spiega l'apparente discordanza fra le dichiarazioni dell'inizio, che assegnano un ruolo regolatore alle convinzioni ponderate, e la fiera difesa, pronunciata più tardi, a favore di un argomento indipendente, sul tipo della regola del *maximin*. Il fardello di ogni teoria contrattualistica può essere quello di derivare da una procedura gradita a tutti i principi stessi di giustizia i quali, paradossalmente, motivano già la ricerca di un argomento indipendente.

27. *Ibidem*, pp. 34-35.
28. *Ibidem*, p. 35.

Questa ambiguità concerne, in ultima analisi, il ruolo degli argomenti razionali in etica. Possono questi sostituirsi alle precedenti convinzioni grazie all'invenzione di una situazione ipotetica di deliberazione? oppure la loro funzione è di chiarire criticamente le convinzioni antecedenti? Rawls, mi sembra, si sforza *to have the best of both worlds*: e cioè di poter costruire una concezione semplicemente procedurale della giustizia senza perdere la sicurezza che l'equilibrio riflessivo fra convinzione e teoria offre. Da parte mia, direi che la nostra precomprensione dell'ingiusto e del giusto assicura la prospettiva deontologica dell'argomento che si dice autonomo, ivi compresa la regola del *maximin*. Staccata dal contesto della Regola d'oro, la regola del *maximin* resterebbe un argomento semplicemente prudenziale, caratteristico di ogni gioco di mercanteggiamento. Non soltanto la prospettiva deontologica, ma anche la dimensione storica del senso della giustizia, non sono semplicemente intuitive, bensì risultano da una lunga *Bildung*, fondata sulla tradizione giudaica e cristiana altrettanto che greca e romana. Separata da questa storia culturale, la regola del *maximin* perderebbe la sua caratterizzazione etica. Invece di essere quasi economica, voglio dire analoga a un argomento economico, essa andrebbe alla deriva verso un argomento pseudo-economico, una volta che fosse privata del suo radicamento nelle nostre convinzioni ponderate.

Ma questa prima suggestione circa lo statuto epistemologico degli argomenti razionali in etica, ha senso soltanto in congiunzione con la seconda. Non possiamo fare a meno di una valutazione critica del nostro preteso senso della giustizia. Il compito sarà quello di discernere quali componenti o quali aspetti delle nostre convinzioni ponderate postulino un continuo stradicamento di pregiudizi obliquamente ideologici. Questo lavoro critico avrà come primo campo di applicazione i pregiudizi che si nascondono sotto quelle che i moralisti hanno chiamato « premesse specificanti », per esempio la restrizione del principio di giustizia, che durante i secoli ha permesso di evitare la classificazione degli schiavi tra gli esseri umani. Qualcuno chiederà forse, se non sia utopia pura far affidamento nella capacità dei cittadini ordinari o nella razionalità, vale a dire nella loro attitudine a mettersi al posto dell'altro, o meglio a trascendere il proprio posto. Ma senza questo atto di confidenza, la favola filosofica della posizione originaria sarebbe soltanto una ipotesi incredibile e non pertinente.

Noi abbiamo una ragione supplementare per pensare che siano possibili questo superamento dei pregiudizi e questa apertura alla critica. Tale ragione deriva da quanto abbiamo detto all'inizio sul carattere problematico di una società, definita nei termini della sua funzione distributiva. Una società siffatta è, per principio, aperta a una varietà di assetti istituzionali possibili. Per la medesima ragione, la giustizia può essere soltanto distributiva ed esige un modo di ragionamento altamente raffinato, come Aristotele ha cominciato a fare, distinguendo fra uguaglianza aritmetica e proporzionale.¹

Per concludere, nell'espressione «convinzioni ponderate», l'epiteto "ponderate" possiede altrettanto peso del sostantivo "convinzioni". In questo contesto, *ponderato* significa aperto alla critica dell'altro o, come direbbero Karl Otto Apel e Jürgen Habermas, sottoposto alla regola dell'argomentazione.

Dopo *Una teoria della giustizia* di John Rawls

Nel 1957 appare il primo testo di John Rawls, espressamente intitolato *Justice as fairness*. Attorno a questo nucleo si costituisce, strato su strato, lo spesso volume intitolato *Una teoria della giustizia*, pubblicato a Harvard nel 1971. Nel decennio che segue, l'autore fa fronte alle critiche rivolte a un'opera che suscita una discussione immensa attraverso il mondo. Nel 1980 ha inizio una nuova serie di articoli, che mirano non già a revisionare la definizione dei principi di giustizia, enunciati nell'opera *principi*, o l'argomentazione per cui tali principi sarebbero quelli che verrebbero preferibilmente scelti rispetto a qualsiasi altro in una situazione, essa stessa caratterizzata dalla *fairness*. La revisione, verrebbe unicamente sul campo di applicazione e i mezzi di effettuazione di una teoria che resta essenzialmente immutata. Possiamo dunque, senza timore, ritenere *Una teoria della giustizia* come canonica. Non è tuttavia possibile rileggerla venticinque anni dopo senza prestare attenzione ai punti della dottrina che hanno subito quella sorta di autocritica, di cui parleremo più avanti. Lo scopo di John Rawls in *Una teoria della giustizia* era, come egli ricorda nel 1992 nella prefazione alla traduzione francese dei suoi scritti posteriori,

di generalizzare e di portare a un più elevato grado di astrazione la dottrina tradizionale del contratto sociale.²

La seconda parte della proposizione non sarà rimessa in questione, ma lo sarà certamente la prima. Nelle prime righe dell'opera del 1971 viene, infatti, detto che

la giustizia è il primo requisito delle istituzioni sociali, così come la verità lo è dei sistemi di pensiero.³

1. J. Rawls, *Justice et démocratie*, Seuil, Paris 1993, p. 8.

2. J. Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap of Harvard University Press, Cambridge MA (USA) 1971 (trad. it. di U. Santini, a cura di S. Maffettone, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 21).

PAUL RICCEUR

Il Giusto

SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
TORINO

Traduzione italiana di Daniela Iannotta di Marcobetarelino

Indice

vii	<i>Prefazione</i>
3	Introduzione
21	Chi è il soggetto del diritto?
31	Il concetto di responsabilità. Saggio di analisi semantica
57	È possibile una teoria semplicemente procedurale della giustizia?
81	Dopo <i>Una teoria della giustizia</i> di John Rawls
101	La pluralità delle istanze di giustizia
121	Giudizio estetico e giudizio politico in Hannah Arendt
139	Interpretazione e/o argomentazione
159	L'atto di giudicare
167	Sanzione. Riabilitazione. Perdono
181	La coscienza e la legge. Una posta in gioco filosofica
193	<i>Fonti</i>

Titolo originale dell'opera:
Le Juste

© *Editions Esprit*, 1995

Edizione italiana
© by SEI - Società Editrice Internazionale
Torino 1998

e-mail: seito@inrete.it
Internet: www.ediricesei.com

Tutti i diritti sono riservati. È vietata la riproduzione dell'opera o di parti di essa con qualsiasi mezzo, compresa stampa, copia fotostatica, microfilm e memorizzazione elettronica. La SEI potrà concedere a pagamento l'autorizzazione a riprodurre una porzione non superiore a un decimo del presente volume. Le richieste di riproduzione vanno inoltrate all'Associazione Italiana per i Diritti di Riproduzione delle Opere a Stampa / ADIPROS - via delle Erbe, 2 - 20121 Milano - Tel. 02/86.463.091 - Fax 02/89.010.863.

Vincenzo Bona S.r.l. - Torino
Marzo 1998

ISBN 88.05.05680.4