



Economia del disaccordo morale
Edoardo Greblo
Esercizi Filosofici 3, 2008, pp. 59-71
ISSN 1970-0164

ECONOMIA DEL DISACCORDO MORALE

Edoardo Greblo

1. Nella filosofia politica contemporanea, il pluralismo morale appare sia come un valore sia come una fonte di problemi. Da un lato esso è espressione del diritto a pari libertà soggettive per tutti, dall'altro introduce nei conflitti politici controversie inappianabili tra concezioni divergenti del bene. Stando all'approccio divenuto paradigmatico elaborato dal Rawls di *Liberalismo politico*, la nozione di pluralismo sta a indicare la coesistenza, all'interno di una comunità politica territorialmente circoscritta, di dottrine «comprehensive» differenti, in ognuna delle quali sono incorporati valori che danno l'impronta all'identità senza essere per questo avvertiti come altrettante limitazioni alla libertà. Prendere atto del pluralismo non significa però limitarsi a ricostruire razionalmente modelli incorporati nelle pratiche delle società democratiche. Significa anche riconoscere che vi sono dei limiti immanenti all'«uso pubblico» della stessa ragione pratica. E ciò a causa dei *burdens of judgment*, ossia dei limiti e dei vincoli che pesano su ogni possibile tentativo di trasporre la ragione nella concretezza delle pratiche. Limiti e vincoli che risiedono nella difficoltà di accordare proporzioni e giusto peso alle diverse evidenze fattuali, nel carattere vago e impreciso dei concetti utilizzati, nella complessità e singolarità delle esperienze di vita da cui ogni giudizio prende inevitabilmente le mosse, nella complessità delle esigenze normative.¹

In effetti, il pluralismo ragionevole non è privo di rischi per le istituzioni fondamentali della società neppure secondo Rawls, e ciò proprio quando conserva un rapporto intrinseco con le componenti morali della visione del mondo. In una «società bene ordinata», i concetti normativi fondamentali utilizzati per la sua costruzione dovrebbero essere condivisi da ogni «cittadino politicamente autonomo». Tuttavia, non è certo improbabile che in una società post-tradizionale i cittadini aderiscano a concezioni che attribuiscono il predicato di «ragionevole» al contesto delle visioni del mondo ritenute «vere», magari attribuendo alla verità della dottrina non pubblica la precedenza sulla concezione politica generalmente condivisa. Ma, proprio in questo caso, al posto di un'aspettativa per un consenso che in linea di principio sarebbe sempre possibile, subentra la previsione di un dissenso permanente, che impedisce alle parti di rivolgersi a un punto di vista morale presuntivamente comune. La

¹ J. Rawls, *Liberalismo politico* (1993), Edizioni di Comunità, Milano 1994, pp. 56-57.

soluzione di Rawls all'eventualità di un conflitto insolubile in linea di principio consiste nel sottoporre i concetti portanti della teoria al test della neutralità ideologica, che dovrebbe investire anche le visioni del mondo metafisiche o religiose permeate di risposte di tipo etico e in cui si articolano progetti di vita e identità collettive – a meno che Rawls non intenda precludersi la possibilità di considerare «ragionevoli» i predicati di verità propri alle visioni del mondo e alle dottrine ragionevoli. Solo che, allora, diviene difficile precisare in che senso la consapevolezza fallibilistica implicita nell'uso pubblico della ragione, cui tocca l'onere di favorire il prevalere di ragioni capaci di imporsi moralmente sui motivi del rifiuto, possa appellarsi a una validità morale distinta e indipendente dalle verità della religione e della metafisica.

Di fatto, la soluzione di Rawls si presenta come una ricostruzione razionale dei principi normativi propri di una determinata cultura politica. L'«uso pubblico della ragione» sembra in sostanza condizionato da una fortunata coincidenza, e cioè dal fatto che un consenso politico fondamentale è già stato raggiunto grazie al casuale sovrapporsi storico delle credenze etiche ragionevoli. A questa base comune i cittadini pervengono quando si sia già verificata l'«intersezione» delle loro diverse convinzioni di fondo, e «ciò perché la concezione politica, quando è sostenuta da un consenso per intersezione, non è vista come qualcosa di incompatibile coi valori religiosi, filosofici e morali fondamentali». ² Viceversa, in mancanza di un consenso per intersezione non esiste nessuna prospettiva pubblica, intersoggettivamente condivisa, che possa offrire ai cittadini l'opportunità di formarsi un giudizio neutrale. Come allora giustificare il pluralismo morale quando la ricostruzione ermeneutica di una diversa cultura politica si scontra con la pretesa di una visione del mondo ritenuta «vera» solo da alcuni, fossero pure la maggioranza, di strutturare complessivamente una forma di vita, di interpretare globalmente il mondo, di modellare in tutti i suoi aspetti l'esistenza intorno a una concezione comprensiva dei valori della vita umana? In che modo, a partire dalla pluralità di concezioni del mondo cui è intrinseco il carattere non pubblico, può delinearsi un consenso che possa servire ai cittadini da presupposto per un uso pubblico della ragione?

2. I problemi cui va incontro il tentativo rawlsiano di teorizzare l'uso pubblico della ragione nelle condizioni del pluralismo morale hanno indotto alcuni a vedere nella teoria della democrazia deliberativa un'alternativa al modello del «consenso per intersezione». ³ All'origine delle diverse teorie normative della democrazia connotate in senso riflessivo-dibattimentale vi è una diffusa

² J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 141.

³ J. Cohen, *Deliberation and Democratic Legitimacy*, cit.; J. Habermas, *Fatti e norme: contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1992), Guerini, Milano 1996; Id., «Cosa significa "politica deliberativa"», in *L'inclusione dell'altro* (1996), Feltrinelli, Milano 1998, pp. 235-259.

insoddisfazione per le concezioni della giustizia elaborate sulla scia di Rawls tanto dai libertari quanto dagli egualitaristi. Il concetto procedurale di politica deliberativa intende giustificare il legame organico fra trattative, discorsi di autochiarimento e discorsi di giustizia ponendo l'accento sui processi d'intesa che si realizzano sia nella forma istituzionalizzata delle discussioni parlamentari, sia nell'orizzonte discorsivo della sfera pubblica politica. Ciò serve allo scopo di identificare le condizioni cui va subordinato il diritto politicamente statuito se lo si vuole rendere recettivo agli orientamenti di valore che sono costitutivi delle diverse appartenenze morali. Tra queste condizioni, quella principale rinvia alle forme comunicative che scorrono nell'alveo della sfera pubblica discorsiva, dove i cittadini si chiedono reciprocamente conto delle loro asserzioni. Nella fondata ipotesi che i cittadini vogliono regolare legittimamente la loro convivenza al di là della reciproca polarizzazione di visioni del mondo, la giustificazione di regole egualmente valide per tutti deve ricadere sulle spalle di una prassi discorsiva di mutua giustificazione.

È chiaro che ciò significa proporre una precisa idea di democrazia, distinta sia da quella «liberale» sia da quella «repubblicana».⁴ Nella concezione «liberale», il processo democratico assume il profilo di una lotta strategica per procacciarsi posizioni di potere, e il successo di candidati e programmi dipende dall'aggregazione maggioritaria delle preferenze quantificata dal numero dei voti. Nella concezione «repubblicana», i cittadini regolano di comune accordo la convivenza con altri per sviluppare con volontà e coscienza la struttura sociale e politica ereditata. Secondo invece il modello deliberativo di democrazia, i processi di decisione politica rispettosi degli interessi e degli orientamenti di valore che, in condizioni di pluralismo culturale e sociale, corrono altrimenti il rischio di rimanere reciprocamente conflittuali, vanno commisurati a presupposti e procedure che sono, in linea di principio, aperti a processi di deliberazione pubblica da parte di cittadini liberi ed eguali.⁵ Le procedure di formazione dell'opinione e della decisione politica dovrebbero essere aperte a uno scambio discorsivo tra cittadini che «tentano di influenzare le opinioni gli uni degli altri impegnandosi in un dialogo pubblico nel quale esaminano e criticano [...] le posizioni reciproche, esponendo al contempo le ragioni dei

⁴ Cfr. J. Habermas, «Tre modelli normativi di democrazia», in Id., *L'inclusione dell'altro*, cit., pp. 235-248.

⁵ J. Cohen, *Deliberation and Democratic Legitimacy*, cit.; J.S. Dryzek, *Discursive Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; A. Gutmann e D. Thompson, *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1996; J. Bohman e W. Rehg (a cura di), *Deliberative Democracy*, cit.; J. Elster (a cura di), *Deliberative Democracy and Human Rights*, Yale University Press, New Haven-London 1999; S. Macedo (a cura di), *Deliberative Politics. Essays on Democracy and Disagreement*, Oxford University Press, New York-Oxford 1999; A. Duhamel, D. Weinstock e L. B. Tremblay (a cura di), *La démocratie délibérative en philosophie et en droit: enjeux et perspective*, Editions Thémis, Montréal 2001.

propri punti di vista».⁶ Ciò significa che vanno riscattati discorsivamente sia gli interessi e le preferenze dei privati che, nella concezione «liberale», lo Stato ha il compito di difendere in quanto altrettante espressioni della libertà di scelta dei cittadini, sia le norme e i valori che, nella concezione «repubblicana», rappresentano il contesto di vita di tipo etico che garantisce l'integrità della comunità.

Per i teorici deliberativi, il presupposto normativo della democrazia va ricondotto all'idea che il potere coercitivo acquisisce autorità legittima quando l'uso amministrativo del potere politico, invece di rimanere ostaggio di un forma di vita impregnata da un punto di vista sostanziale, rappresenta allo stesso modo il punto di vista di tutti. Per contribuire alla stabilità del corpo sociale, la democrazia deve essere sensibile alle componenti morali delle diverse concezioni del mondo. Ma la sua capacità di sviluppare forza d'integrazione passa per il filtro di procedure deliberative che garantiscono l'osservanza di principi decontestualizzati di solidarietà, mutuo rispetto, ragionevolezza, imparzialità. Dal momento che una politica dell'identità basata su ragioni non pubbliche, che è percepibile unicamente dalla morale di visioni del mondo che rimangono idiosincratiche e, per i cittadini, mutuamente impenetrabili, non è passibile di giustificazioni pubbliche, il consenso sulle procedure rappresenta la sola forma moralmente ineccepibile per assicurare che i risultati dei dibattiti pubblici disciplinino le decisioni in tema di pluralismo dei valori. La preparazione discorsiva delle decisioni rappresenta una sorta di «minimo etico» della legalità.

Questo modello è stato proposto e difeso con vari argomenti.⁷ Una delle linee argomentative invocate con maggiore frequenza riguarda proprio la questione del pluralismo morale. La tesi, in sintesi, è la seguente: di fronte alla varietà degli interessi in contrasto e al pluralismo delle forme di vita, possono pretendere validità unicamente le decisioni politiche sottomesse allo scambio pubblico di informazioni e ragioni. Che si concluda o meno con un accordo ragionevole, la deliberazione serve da «bussola» per individuare la razionalità di decisioni politiche sensibili sia alle singole ragioni sostantive sia ai principi universalistici fissati nelle carte costituzionali. Anche se può capitare che qualcuna delle parti in causa possa giudicare insufficienti i risultati raggiunti in maniera proceduralmente conforme, sarà sempre possibile sottolineare lo scarto tra accettabilità fondata e accettazione fattuale, ossia tra un esito (razionale) valido in linea di principio e un esito (ragionevole) valido in linea di fatto.⁸ Ciò

⁶ J.M. Valadez, *Deliberative Democracy, Political Legitimacy, and Self-Determination in Multicultural Societies*, Westview Press, Boulder 2001, p. 5.

⁷ Cfr. M. Cooke, *Five Arguments for Deliberative Democracy*, in «Political Studies», 5, 2000, pp. 947-969, e S. Freeman, *Deliberative Democracy: A Sympathetic Comment*, in «Philosophy & Public Affairs», 4, 2000, pp. 371-418.

⁸ È ciò che fanno per esempio le minoranze, quando si adeguano soltanto con riserva mentale a decisioni proceduralmente ineccepibili, oppure gli obiettori di coscienza quando – dopo aver

nonostante, questo modello presenta ambivalenze riconducibili, per certi aspetti, al punto di vista sostenuto da Rawls: come Rawls, infatti, prende per veri i contenuti cognitivi incastonati nelle diverse tradizioni e concezioni del mondo, anche se per coloro si riconoscono in ognuna di queste soltanto una può essere vera.

Questa interpretazione colloca l'origine delle controversie morali relative alle questioni politiche nell'ostinato pluralismo dei valori e delle dottrine,⁹ e partecipa dell'idea largamente diffusa che subordina la realizzazione della giustizia e della stabilità sociale alla capacità dei cittadini di aderire a valori capaci di superare i confini di un *ethos* politico locale. La differenza tra la concezione di Rawls e la prospettiva riflessivo-dibattimentale non risiede tanto nelle rispettive visioni del pluralismo morale, quanto nella maniera di superare conflitti di opinione ritenuti così profondi da rendere problematico lo stesso consenso politico di fondo. Intorno a un certo numero di tacite premesse, i tratti di convergenza prevalgono infatti sui punti di dissenso. Da entrambi i fronti, per cominciare, si sottoscrive implicitamente l'idea che le dottrine morali possiedano una relativa coerenza interna e siano assimilabili a entità dai confini chiaramente delimitati, che coesistono le une con le altre quasi fossero delle totalità ermetiche reciprocamente eterogenee. Ogni comunità tenderebbe infatti a mobilitarsi in vista di attese normative coerenti con la prospettiva interna della rispettiva dottrina, per esempio nel campo dell'istruzione o del diritto di famiglia, in nome di una condotta di vita esemplare valida per tutti, destabilizzando la morale sociale di cui la costituzione democratica è considerata espressione. Infine, la soluzione del disaccordo richiede una pretesa di astrazione relativamente all'autocomprensione etica di questo o di quel gruppo. Sebbene questa pretesa possa apparire «astratta» dal punto di vista etico, essa risparmia ai cittadini un'alternativa peggiore, e cioè quella di risolvere i conflitti di valore attraverso formazioni di compromesso suscettibili di compromettere l'integrità dei gruppi la cui visione del mondo può apparire incompatibile con la prospettiva dell'*ethos* maggioritario.

3. L'origine delle controversie morali può anche però essere considerata secondo un altro punto di vista. Forse, piuttosto che all'eterogeneità delle dottrine e dei valori, la maggior parte delle dispute imputabili al pluralismo morale verte sui significati socialmente ascritti a determinate pratiche e sulle rispettive norme sociali di riconoscimento. In effetti, se si getta uno sguardo alla

esaurito tutte le possibilità formali di rettifica – con una protesta simbolica che infrange le regole chiedono alla maggioranza di riaprire il procedimento su una questione che ha valore di principio» (J. Habermas, *Solidarietà tra estranei* (1996), ed. it. a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1997, p. 53).

⁹ «I dibattiti politici sono spesso l'espressione, sotto diverse forme, di disaccordi teorici e di radicati conflitti tra principi morali» (A. Gutmann e D. Thompson, *Pourquoi la démocratie délibérative est-elle différente?*, in «Philosophiques», 2, 2002, p. 197).

rubrica delle contestazioni di matrice religiosa o confessionale, identitaria o culturale, è possibile osservare che, generalmente, i focolai di tensione non si situano sul piano dei principi. L'oggetto del contendere si colloca piuttosto a livelli diversi, situati sia sul piano empirico sia sul piano normativo. Il primo caso è esemplificato a sufficienza dalle controversie sulle nuove tecnologie riproduttive. Ciò che per alcuni si configura come un allargamento materiale della libertà riproduttiva e del diritto genitoriale, per altri assume il profilo minaccioso di un'alterazione irreversibile delle strutture della famiglia «naturale», che viola la sfera più intima e personale dell'esistenza. Il secondo caso tocca invece il grado di riconoscimento da attribuire all'adesione a pratiche controverse, che spesso acquisiscono la funzione di simboli fondamentali per la negoziazione tra le identità religiose e culturali e le culture occidentali. La questione del velo, quello che in Francia è stato chiamato *l'affaire foulard*, ne è un esempio. Chi ha difeso la necessità di onorare la laicità dello Stato ha visto nel velo islamico la testarda manifestazione di un attaccamento alla tradizione tale da impedire di assumere un rapporto autocritico con la propria cultura. Chi si è posto invece dal punto di vista delle donne musulmane, ne ha interpretato la scelta come un modo per prendere le distanze dall'ambito domestico e trasformarsi in attori pubblici senza l'onere di dover tagliare i ponti con la famiglia d'origine.

In generale, esempi come questi stanno a testimoniare quanto le controversie relative al significato sociale delle pratiche possano essere rilevanti per interpretare le forme attuali di conflitto sociale. Sia che si tratti di applicare il principio di eguaglianza giuridica sia che si tratti di ridiscutere l'interpretazione adeguata del principio di realizzazione, le diverse problematizzazioni dei modelli di valutazione tradizionali rivestono comunque un ruolo fondamentale. Infatti, più che la legittimità di decisioni politiche ascrivibili alla pregnanza etica dell'ordinamento dello Stato o all'*ethos* di una cultura di maggioranza, a essere soggette allo scrutinio critico vi sono le attribuzioni di valore annesse a determinate pratiche, che siano o no politicamente regolamentate. La base motivazionale che spinge soggetti o gruppi a rifiutare aspetti dell'azione sociale che sono essenziali per il sistema sociale prevalente consiste in un'esperienza di reazione morale alla violazione di tratti della personalità per i quali le persone ritengono di possedere un diritto al riconoscimento.

Anche se l'approccio di Honneth non si focalizza esplicitamente sulla questione del pluralismo morale, i suoi lavori si concentrano proprio sul tentativo di giustificare moralmente ciò che viene chiamato «ingiustizia» nel linguaggio teorico e che è all'origine di aspettative di riconoscimento sistematicamente frustrate. Se non proprio il pluralismo, a essere tematizzato è in ogni caso il tema della protesta morale contro l'ingiustificato disconoscimento di quelle qualità o capacità che quanti coinvolti considerano meritevoli di considerazione, apprezzamento o valorizzazione. L'ambizione di

Honneth è quella di rinnovare il progetto di una teoria critica della società reinterprestando i conflitti sociali, anche quelli redistributivi, secondo il «linguaggio morale» di una lotta per il riconoscimento. A questo scopo è necessario, anzitutto, «un tentativo di analisi del sistema morale della società come una fragile struttura di progressive relazioni di riconoscimento; solo successivamente può essere mostrato che questo sistema di riconoscimento sia in grado di provocare conflitti su vari livelli che, di regola, si riferiscono all'esperienza morale di quello che è considerato un disprezzo non fondato».¹⁰ Le richieste di soggetti o gruppi per ottenere riconoscimento delle loro specifiche condizioni di vita o di alcuni loro particolari aspetti della personalità sono finalizzate al raggiungimento di una maggiore stima sociale e quindi di maggiori risorse. Ma ciò avviene in base a una ben precisa dialettica morale, nel senso che l'esigenza di una più sottile differenziazione del principio generale di riconoscimento reciproco – cui ci si può appellare anche senza ricorrere a riferimenti di valore precedentemente istituzionalizzati – procede in direzione di un'espansione delle relazioni di riconoscimento esistenti.

L'esperienza di un torto subito che sia tale da disconoscere principi di riconoscimento istituzionalizzati e legittimi si trasforma nel fattore che innesca il diffondersi di conflitti sociali al di là del quadro circoscritto alle sole lotte per la redistribuzione. A un'esperienza di questa natura soggetti e gruppi si possono successivamente richiamare per sostenere, a livello normativo, il carattere moralmente giustificato delle richieste corrispondenti. Diversamente dai modelli esplicativi del conflitto sociale che si concentrano sui rapporti verticali fra cittadini di una società stratificata, la prospettiva di Honneth fa sorgere la questione del grado di inclusione che concerne i rapporti orizzontali fra i membri della comunità politica. «A differenza di tutti i modelli utilitaristici, esso suggerisce l'idea che i motivi dell'opposizione e della protesta sociale si formano nel quadro di esperienze morali scaturenti dalla lesione di profonde aspettative di riconoscimento».¹¹ Questo non significa che all'origine di ogni atto collettivo di protesta vi sia una matrice immutabile e inalterabile di esperienze morali, ma che alla sensazione di provare un danno socialmente prodotto alla propria integrità e al proprio valore si connette un modello di conflitto che riporta le origini e gli sviluppi delle lotte all'esperienza morale di chi si vede negati riconoscimento giuridico e sociale. Rispetto a quello utilitaristico, questo modello è complementare e non sostitutivo. Se poi la logica del conflitto segua la grammatica della reazione morale oppure la logica dell'interesse privato mercantile è una questione che attiene al piano dell'accertamento empirico.

¹⁰ A. Honneth, «Redistribuzione come riconoscimento», in A. Honneth - N. Fraser, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica* (2003), Meltemi, Roma, 2007, p. 167.

¹¹ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento* (1992), Il Saggiatore, Milano 2002, p. 191.

4. In effetti, la condizione degli individui dipende per molti aspetti dalle norme di riconoscimento socialmente consolidate e istituzionalizzate, sia a livello formale sia a livello informale: queste condizionano l'interpretazione dei bisogni, delle rivendicazioni o delle capacità attribuiti alle persone e favoriscono (o sfavoriscono) l'esercizio appropriato dell'eguaglianza giuridica, l'interpretazione corretta del principio di autorealizzazione, lo sviluppo delle opportunità di incrementare l'autonomia individuale. La resistenza a un sistema sociale è guidata anche (certo non solo) dall'esperienza morale innescata dal sentimento di violazione di quelle che sono considerate aspettative legittime di riconoscimento. Si tratta di aspettative nei confronti dell'interazione sociale che vengono nutrite da chiunque e che operano come una sorta di presupposto «socio-antropologico»¹² per tutti quei movimenti organizzati di emancipazione che cercano di superare stereotipi e attribuzioni e rivendicano il rispetto per le proprie convinzioni di valore e per i propri stili di vita. È evidente che non tutte le aspettative di riconoscimento soggettivo sono egualmente legittime: lo sono quando i sistemi di valore dominanti impediscono agli individui di ottenere la cura, il rispetto e la stima di cui una vita buona ha bisogno, quando perciò ledono l'integrità etico-esistenziale delle persone. Individuando il nucleo di tutte le esperienze di ingiustizia nel rifiuto di riconoscimento sociale, nei fenomeni dell'umiliazione e del disprezzo, Honneth identifica tre componenti fondamentali dell'integrità, alle quali corrispondono tre «sfere di riconoscimento» istituzionalizzate, ognuna delle quali è governata da un principio normativo diverso: la sicurezza in se stessi assicurata dalla cura amorosa, il rispetto di sé basato sui diritti giuridici e l'autostima radicata nell'apprezzamento sociale circa il valore del proprio lavoro. Ogni contestazione moralmente significativa può essere rapportata a una di queste tre componenti.

Va osservato che la prospettiva di Honneth non intende affatto accogliere senza riserve la «svolta culturalista» diffusasi nella teoria sociale sulla scorta del famoso saggio di Charles Taylor.¹³ I movimenti politico-identitari contemporanei non possono essere ridotti a conflitti sociali guidati unicamente da richieste di riconoscimento culturale più di quanto i movimenti tradizionali possano essere fatti coincidere con richieste esclusivamente materiali e redistributive, come denaro, tempo libero, sicurezza. In effetti, se la teoria di Honneth non tocca *esplicitamente* la questione del pluralismo culturale lo si deve al fatto che la sua concettualizzazione si colloca a un livello filosofico più originario: identificare le fonti della normatività morale. Ogni obbligo morale, cioè, può essere percepito e giustificato a partire dall'esigenza di assicurare la basi sociali dei processi di mutuo riconoscimento nella sfera delle relazioni intime, dell'eguale trattamento giuridico e della stima sociale, così da offrire ai

¹² A. Honneth, «Il senso del riconoscimento: una replica alla replica», in A. Honneth - N. Fraser, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, cit., p. 292.

¹³ Ch. Taylor, *Multiculturalismo: la politica del riconoscimento* (1992), Anabasi, Milano 1993.

soggetti individuali l'opportunità di sviluppare una relazione con se stessi che non sia lesiva della loro integrità. Se questo schema della moralità sociale può essere utilizzato per garantire la coesistenza giuridicamente equiparata tra i membri della cultura maggioritaria e gli appartenenti a tradizioni etniche o religiose diverse, è una questione che, *a questo livello*, può essere lasciata in sospenso, per quanto non sia affatto secondaria.

La tipologia delle forme di riconoscimento proposta da Honneth potrebbe certo essere modificata, rivista e integrata. Il punto però è un altro: in che modo una teoria ancorata alle aspettative di riconoscimento o, in negativo, alle aspettative di disprezzo, può contribuire a illuminare l'infrastruttura morale che governa la grammatica dei conflitti sociali? Ora, dall'idea che un'esperienza sociale di ingiustizia possa essere invocata, sul piano normativo, per la giustificazione morale dell'esigenza di appartenere a una comunità politica fondata sul mutuo riconoscimento tra eguali, discendono almeno tre conseguenze. La prima, è che i dissidi morali suscettibili, almeno potenzialmente, di generare conflitti sociali non traggono origine da un conflitto tra dottrine morali comprensive, ma da divergenze interpretative riguardo alle attribuzioni di valore socialmente ascrivibili a una certa pratica. Se questi dissidi sono in grado di alimentare una convinzione *morale* capace di spingere individui o gruppi a impegnarsi in forme di resistenza attiva, lo si deve al fatto che queste attribuzioni di valore hanno un ruolo decisivo ogni volta che si tratta di decidere in merito all'applicazione adeguata del principio di eguaglianza giuridica oppure all'interpretazione corretta del principio di realizzazione. A questa prima conseguenza se ne può aggiungere un'altra: il superamento del disaccordo non implica la ricerca di un «consenso per intersezione» da collocare a un livello superiore di astrazione rispetto alle norme controverse quanto, piuttosto, la possibilità che l'intreccio tra richieste sociali e trasformazione degli orizzonti di valore faccia emergere i contorni normativi di un principio di riconoscimento alternativo ai principi già stabiliti. L'ultima conseguenza, infine, potrebbe essere compendiata in questo modo: i disaccordi morali soggiacenti ai conflitti sociali non si limitano a porre in discussione la legittimità di una decisione politica coerente con le caratteristiche vincolanti che sono proprie del sistema giuridico, ma possono altresì problematizzare alcune delle norme controverse che guidano, tacitamente o esplicitamente, condotte, pratiche e comportamenti osservati da individui o gruppi.

5. Dal momento che fa dipendere la legittimità del processo politico dai procedimenti discorsivi che si pongono l'obiettivo di risolvere conflitti esibendo ragioni, il concetto procedurale di politica deliberativa sembra sufficientemente attrezzato per rispondere alle sfide sollevate dai disaccordi morali che vertono sul significato sociale ascrivito alle pratiche controverse. Tuttavia, anche nell'eventualità che i processi di deliberazione pubblica possano essere

considerati come un attendibile da banco di prova per la valutazione critica degli assetti istituzionali in cui trovano espressione le norme di riconoscimento dominanti, non è affatto scontato che in situazioni controverse questi processi portino la conversazione pubblica a convergere su posizioni condivise. Certo: il consenso prodotto mediante argomentazione non riguarda i valori delle norme sociali incastonati in una concezione particolare della vita buona, quanto, piuttosto, l'esigenza che questi valori non siano tali da minare il senso che un gruppo attribuisce al proprio valore collettivo. In altre parole, non si tratterebbe di chiedersi: «quale deve essere il significato autentico di una certa pratica?». La domanda opportuna dovrebbe essere piuttosto: «i significati che le vengono socialmente ascritti sono tali da creare ingiustizie?». E ciò anche se, in realtà, la disponibilità a giustificare le proprie convinzioni di valore adducendo «buone ragioni» nella sfera pubblica non sempre può riuscire a creare un ambito di validità che sia realmente inclusivo rispetto alla considerazione paritaria delle pretese rilevanti di tutte le persone coinvolte.

Il fatto che sia più opportuno spostare l'accento dall'autenticità delle pratiche al valore che queste assumono sul piano del riconoscimento sociale dipende dal fatto che un'attribuzione collettiva di significato che impone a un gruppo minoritario i tratti di un marchio ascrittivo ricevuto finisce per innescare processi sociali di misconoscimento, i quali possono infrangere il senso di autostima di un gruppo tanto quanto la stima di sé di coloro che ne fanno parte. Quando perciò una minoranza vive un'esperienza di ingiustizia che trae origine dalle attribuzioni collettive di significato prevalenti nella cultura maggioritaria, può accadere che a essa venga a mancare la possibilità di accedere a un processo deliberativo che sia tale da giustificare l'aspettativa di ottenere adeguato riconoscimento per i nessi di vita che sono costitutivi della sua identità. In generale, ciò non accade soltanto perché «il riconoscimento delle ragioni dei gruppi emarginati *come ragioni valide per altri cittadini (o per questi accettabili)* è questione fortemente contingente». ¹⁴ Ma anche perché, in queste circostanze, non è detto che le ragioni sottese alle critiche formulate dai gruppi marginalizzati contino come «buone ragioni» anche agli occhi dei gruppi maggioritari, dal momento che il significato sociale che i gruppi marginalizzati attribuiscono alle pratiche oggetto di contesa rimane loro, almeno inizialmente, opaco e incomprensibile. Nell'arena costituita dalle lotte per il riconoscimento, l'imparzialità del giudizio risulta spesso compromessa da norme e valori che incorporano interessi e pregiudizi anche quando assumono il profilo di principi egualmente «buoni per tutti». Norme e valori che, oltretutto, beneficiano di una forza d'inerzia sociale e culturale che si perpetua nel tempo e che li rende difficili da scalfire.

¹⁴ M. Williams, «The Uneasy Alliance of Group Representation and Deliberative Democracy», in W. Kymlicka e N. Wayne (a cura di), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 34.

Le disparità e asimmetrie possono implicare anche un altro risvolto indesiderato per le attività democratiche deliberative volte a riconfigurare il significato sociale di certe pratiche contestate. Si tratta di una situazione che non è difficile riscontrare anche in circostanze ordinarie di vita quotidiana: quando la discussione collettiva sembra non trovare sbocchi, le parti continuano a scambiarsi argomenti, ma rivolgendosi esclusivamente alla rispettiva cerchia di appartenenti. Quando i processi deliberativi, anche nell'eventualità che seguano linee argomentative coerenti, si rivolgono prevalentemente agli *insider*, possono finire per risultare escludenti se inquadrati dal punto di vista degli *outsider* e talvolta persino ostacolare un approccio maggiormente pluralista alla formazione del consenso nel campo delle scelte pubbliche. Invece di appianare le divergenze, corrono il rischio di acuire le divisioni esistenti o di crearne di nuove, sino al punto da spostare i partecipanti su posizioni più estreme rispetto a quelle di partenza. Si tratta di una possibilità che si presenta abbastanza spesso non solo ogni qualvolta nelle domande di riconoscimento traspaiono tendenze all'autoaffermazione suscettibili di assumere un carattere fondamentalistico e reattivo, ma anche quando una minoranza si propone di risvegliare la coscienza dei propri membri per elaborare un nuovo profilo identitario del gruppo.

6. Queste difficoltà non inficiano il progetto della democrazia deliberativa né costringono a subordinare le decisioni collettive a quella tipologia di interazioni strategiche che ricostruisce l'interazione politica sul modello delle transazioni economiche. Anche se è illusorio aspettarsi che la forza dell'«argomento migliore» possa di per sé sola modificare stereotipi e attribuzioni cristallizzati nel sentire comune, non è affatto necessario cedere all'atteggiamento disfattista che ritiene accettabili intese normative solo quando rispondano a ragioni strategiche e utilitaristiche. Non è solo che «persino i gruppi e gli individui che professano credenze profondamente discordi sono motivati a intraprendere una deliberazione democratica grazie a una certa coincidenza di interessi materiali e forme di vita condivise».¹⁵ C'è anche il fatto che, in un mondo in cui il pluralismo dei valori e degli stili di vita rende contemporanei morali individui altrimenti radicalmente estranei l'uno all'altro, partecipare ai processi deliberativi favorisce l'acquisizione di quella «mentalità allargata» che mette in condizioni di saper «ragionare al posto di chiunque altro»¹⁶ e di modificare gerarchie normative consolidate. La prassi discorsiva attuata nelle reti anonime della conversazione pubblica serve infatti a favorire processi di mutuo apprendimento morale e politico tra interlocutori dialogici altrimenti aggrappati alle rispettive posizioni.

¹⁵ S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'età globale* (2002), Il Mulino, Bologna 2005, p. 181.

¹⁶ H. Arendt, «La crisi nella cultura: nella società e nella politica» (1960), in Ead., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 282.

Va detto, inoltre, che è probabilmente inopportuno opporre frontalmente il modello di agire strategico basato sulla negoziazione e sul compromesso al modello di agire comunicativo a cui si ispira la democrazia deliberativa. Sia perché l'alternativa tra argomentazione e negoziazione può essere superata nella forma della categoria intermedia o impura rappresentata dagli «usi strategici dell'argomentazione»,¹⁷ sia perché la logica empirica dei processi di deliberazione democratica ammette modalità eterogenee di ragionamento, in cui argomentazioni improntate in senso universalistico si intrecciano con rivendicazioni permeate da significati eticamente specifici e da atteggiamenti improntati a un punto di vista strategico e utilitaristico. Quando ci si trova di fronte a dissidi morali persistenti e si è tenuti a prendere una decisione, non è necessario che le parti correggano lo schema di riferimento per modificarlo. «Piuttosto, esse modificano le proprie contrastanti interpretazioni dello schema di riferimento in modo che ciascuna possa riconoscere come parte di esso i valori e i principi morali dell'altra».¹⁸ Anche se, cioè, il compromesso morale rappresenta una sorta di *second-best* rispetto a un ideale di consenso raggiunto attraverso il dialogo, non per questo deve trattarsi di un semplice compromesso tra interessi preconfezionati e non modificabili.

La discussione pubblica non è mai superflua: in primo luogo perché permette di mettere meglio a fuoco i punti oggetto di contenzioso, di porre in termini diversi la questione della rivendicazione dei diritti e di rivederne la formulazione. Ciò agevola la ricerca di soluzioni di compromesso basate sul principio di un «dissenso deliberativo» capace di favorire lo stabilirsi di modi reciprocamente accettabili di convivere gli uni con gli altri.¹⁹ In secondo luogo, anche quando il processo deliberativo non porta a una piena convergenza sulla legittimità di una certa decisione politica, esso può tuttavia indurre i partner dialogici a mutare la loro prospettiva spingendoli a dubitare della mancanza di validità cognitiva di parte degli assunti altrui. Anche in assenza di un accordo fondato su ragioni identiche capaci di convincere in eguale misura tutte le parti coinvolte, la prassi deliberativa può cioè portare alla trasformazione del significato sociale attribuito alle pratiche oggetto di controversia – e ciò può incidere, a tempo debito, sia sulle decisioni politiche sia sulle condotte individuali. La «acquisizione di familiarità»²⁰ raggiunta mediante lo scambio dialogico di argomenti può acuire i conflitti culturali, ma può anche rendere meno intrattabili esigenze che altrimenti rappresentano, nel migliore dei casi, solo l'«altra faccia della ragione», una sorta di esotismo a buon mercato, e nel

¹⁷ J. Elster, *Argomentare e negoziare* (1991), Anabasi, Milano 1993, pp. 113 ss.

¹⁸ J. Bohman, *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy*, Cambridge (Mass.), MIT Press 1996, p. 91.

¹⁹ Cfr. A. Gutmann e D. Thompson, *Democracy and Disagreement*, cit.

²⁰ J.M. Valadez, *Deliberative Democracy, Political Legitimacy, and Self-Determination in Multicultural Society*, Boulder, Westview Press 2001, p. 91.

peggiore una sfida mortale alle regole democratiche della convivenza.

Il disaccordo ragionevole tra individui o gruppi ciascuno dei quali vede negli altri una minaccia per i propri valori produce significativi «effetti collaterali» per l'apprendimento morale e politico più idoneo all'esercizio della cittadinanza democratica. In particolare, per l'economia del disaccordo morale. Quando la polarizzazione politica si acuisce sino a mettere a repentaglio i fragili equilibri della tolleranza reciproca, i deliberatori politici possono, per così dire, «economizzare» sui termini delle rispettive divergenze e valorizzare i tratti di convergenza tra interessi materiali e forme di vita condivise. Essi possono cioè giustificare le scelte compiute alla luce della propria visione morale del mondo in modo da circoscrivere, minimizzare o depotenziare i vari gradi di incompatibilità tra le diverse visioni del mondo. Ciò non rende superflue le procedure deliberative: «se tanto l'intensità quanto l'ampiezza della presunta incommensurabilità possono misurarsi soltanto mediante il dialogo deliberativo, quali buoni ragioni vi sono allora per liquidare il dialogo in quanto viziato da prevenzioni e non abbastanza imparziale prima di intraprenderlo?»²¹ In questo modo, praticando una economia del disaccordo morale, i cittadini la cui posizione epistemica risulta inconciliabile rispetto a quella dei loro pari possono concordare su linee d'azione d'interesse comune. E ciò può contribuire a ripristinare un senso della democrazia come progetto di cooperazione tra cittadini considerati come individui morali liberi ed eguali – anche quando, appunto, le credenze professate da alcuni possono essere mutuamente esclusive e in contraddizione con quelle professate da altri. Il che non è poco.

²¹ S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit., pp. 180-181.