

Marco Santambrogio

Verità e liberalismo politico

Many philosophers who thought about democracy in the Twentieth century have rejected the notion of absolute truth and even that of truth as such. Hans Kelsen draws a parallel between, on the one hand, philosophical absolutism and autocracy and, on the other, relativism and democracy. For the very same reasons, Hannah Arendt directly infers from her democratic conception of politics that truth is to be rejected. It seems that such views are closely reminiscent of some statements by John Rawls about the notion of truth. I claim that the similarity is only superficial. Joshua Cohen's interpretation of some passages of Political Liberalism concerning truth will be discussed, in an attempt at showing that Rawls' view is not the No Concept View, which Cohen ascribes to him. Rawls endorses no particular conception of truth, but he freely uses the notion with its ordinary meaning. The arguments of public reason should start not just from agreed premises, but from true ones, if that is possible. This is quite consistent with the view that the conclusions of those arguments are put forward as being only reasonable – not as being true. Relativism about truth, on the other hand, is definitely inconsistent with Rawls' conception of public reason and, in particular, cannot jibe with his notion of overlapping consensus.

1. Il rifiuto della verità assoluta o addirittura della verità *tout court* è comune a molti teorici della democrazia del Novecento. Hans Kelsen assimila l'assolutismo filosofico all'autocrazia e il relativismo alla democrazia¹. Il suo argomento è questo: la democrazia è una pratica di compromessi e mediazioni tra punti di vista contrapposti, nessuno dei quali è privilegiato. Ma «[s]olo se non è possibile decidere in via assoluta cosa sia giusto o ingiusto, è consigliabile di discutere il problema e, dopo la discussione, di sottomettersi a un compromesso». Dunque – questa la conclusione – bisogna respingere l'idea che esistano valori assoluti.

1 «[Q]uesto antagonismo [tra assolutismo filosofico e relativismo] sembra essere, per molti rispetti, analogo all'opposizione fondamentale tra autocrazia e democrazia come a quella tra i sostenitori, da un lato, dell'assolutismo politico e, dall'altro, del relativismo» (H. Kelsen, *La democrazia*, Il Mulino, Bologna 1981, p. 441).

Questa fede [nei valori assoluti] conduce irresistibilmente – e sempre ha condotto – a una situazione in cui chi asserisce di possedere il segreto del bene assoluto reclama il diritto di imporre la sua opinione come la sua volontà agli altri che sono nell'errore.²

Si può essere relativisti in molti modi. Non è difficile ad esempio ammettere che gli esseri umani hanno credenze e preferenze molto diverse: ciò che uno ritiene vero un altro può ritenere falso, ciò cui uno attribuisce valore non ne ha per un altro. Ma per Kelsen il contrasto tra relativismo e assolutismo investe direttamente il concetto stesso di verità: «la filosofia relativistica [...] riconosce [...] solo verità e valori relativi»³.

Hannah Arendt è in sintonia con Kelsen. Ma, invece di concludere che la verità deve essere relativa, passa direttamente da una concezione della politica democratica al rifiuto della verità *tout court*:

La verità fattuale, come qualunque altra verità, pretende perentoriamente di essere riconosciuta e preclude il dibattito, e il dibattito costituisce l'essenza stessa della vita politica. I modi di pensiero e di comunicazione che riguardano la verità, se visti in una prospettiva politica, sono necessariamente imperialistici; non considerano le opinioni degli altri, mentre considerarle è la caratteristica di qualunque pensiero strettamente politico.⁴

Sembra che ci sia una forte somiglianza tra questa affermazione della Arendt e alcune affermazioni di Rawls sul concetto di verità nel liberalismo politico:

Dunque avanzare delle pretese riguardo alla verità fomenta inutilmente il disaccordo: scalza i fondamenti della ragione pubblica ed è in conflitto con l'uguale dignità promessa dalla democrazia nelle argomentazioni pubbliche, politiche.⁵

Queste parole pongono almeno tre problemi distinti, ma non del tutto indipendenti. Il primo è se Rawls e la Arendt intendano la stessa cosa. Il secondo è se abbiano ragione e se si debba o no fare a meno della verità. Il terzo è se dobbiamo fare a meno della verità assoluta e ripiegare su quella relativa.

Il punto su cui certamente Kelsen, Arendt e Rawls concordano è che la politica democratica richiede che le decisioni collettive siano discusse pubblicamente e che si forniscano ragioni convincenti. Inoltre, sono le regole della discussione pubblica che stabiliscono se si debba far uso o no del concetto di verità. Abbiamo visto che secondo Kelsen è «consigliabile discutere il problema e, dopo la discussione, sottomettersi a un compromesso». Per la Arendt, ancora più esplicitamente, «il dibattito costituisce l'essenza stessa della vita politica».

2 Ibid. p. 451.

3 Ibid. p. 442.

4 H. Arendt, "Truth and Politics", *Between Past and Future*, Penguin, New York 1977, pp. 227-64.

5 «Advancing claims about truth is, then, needlessly divisive: it undermines public reason and conflicts with the equal standing in public, political arguments that democracy promises» (J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1996, p. 129).

Anche secondo Rawls le decisioni politiche riguardo alle linee guida di una concezione politica della giustizia devono essere discusse e giustificate appellandosi ai valori politici condivisi, al senso comune e ai metodi di indagine condivisi, in modo che ci si possa aspettare che le conclusioni raggiunte siano sottoscritte ugualmente da tutti i cittadini, anche se questi hanno concezioni complessive della vita, dei valori e di altre cose che sono loro proprie e inconciliabili con quelle altrui. Queste giustificazioni fanno parte della “ragion pubblica”, che fa tutt’uno col liberalismo politico. Vediamo più precisamente di che cosa si tratta.

Le concezioni complessive sono quei complessi di idee che prendono posizione riguardo alla religione, alla morale, alla politica, alla vita degli esseri umani e a qualunque altra cosa, inclusa la verità e altre nozioni filosofiche. Le concezioni complessive motivano gli esseri umani che le sottoscrivono. Sono molte e sono in conflitto tra loro. Questo conflitto non è in sé una cosa negativa e Mill ne ha fatto un appassionato elogio. Naturalmente però in una democrazia, in cui le decisioni che riguardano la collettività in linea di principio sono prese da tutti, la diversità delle concezioni complessive rende difficile individuare e motivare decisioni pubbliche convergenti.

Esistono forme di liberalismo che sono concezioni complessive⁶. Sono elementi di alcune di queste concezioni l’etica dell’autonomia individuale, la santificazione della ragione e della scienza moderna e qualche forma di rifiuto della religione, delle tradizioni, dell’autorità. Questo liberalismo non è accettabile da parte di quei cattolici, ad esempio, che dopo un lungo periodo di diffidenza, sono venuti a patti col mondo moderno e aderiscono a qualche forma di democrazia liberale.

Ma il liberalismo politico di *Political Liberalism* non è di questo tipo, non è una concezione complessiva. Il suo punto di partenza è il conflitto tra le concezioni complessive e l’osservazione che esiste comunque un terreno comune per la discussione. Infatti tutte le concezioni complessive *ragionevoli* riconoscono l’importanza e la centralità dei valori politici che sono quelli fondamentali del liberalismo politico – i valori dell’egual libertà politica e civile, l’uguaglianza delle opportunità e così via – in quanto riconoscono il criterio della reciprocità⁷. Dunque l’intersezione di tutte le concezioni complessive ragionevoli non è vuota e costituisce un “consenso per sovrapposizione” (*overlapping consensus*).

Ora, poiché anche i principi dell’argomentazione razionale sono comuni a tutti, da quei valori comuni si possono trarre conseguenze riguardo alle leggi e alle politiche che sono accettabili da parte di tutti i cittadini ragionevoli, liberi e uguali⁸. Questo basta perché, nelle sedi pubbliche, i legislatori, i funzionari pubblici e i magistrati possano dare pubblicamente ragione delle leggi e delle

6 Come quella dello stesso Rawls di *A Theory of Justice*: «Ma in *A Theory of Justice* la giustizia come equità è anche presentata come una dottrina liberale comprensiva (sebbene il termine ‘dottrina comprensiva’ non vi compaia), come la dottrina che tutti i membri della società ben ordinata che essa descrive difendono» (J.Rawls, “Un riesame dell’idea di ragion pubblica”, in *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Milano 2001, p. 238).

7 Il riconoscimento di questo criterio è un ingrediente essenziale della ragionevolezza.

8 *Political Liberalism*, 1996, p. 224.

politiche che votano e che seguono, adempiendo così un “duty of civility” morale. È questo il compito della *ragion pubblica* – «l’ideale dei cittadini democratici che cercano di trattare le questioni politiche in modo conforme ai valori pubblici che ci si può ragionevolmente aspettare che tutti gli altri approvino», un ideale che «esprime anche la volontà di ascoltare quello che gli altri hanno da dire e di essere pronti ad accettare aggiustamenti e modifiche ragionevoli del proprio punto di vista»⁹.

Proprio perché tutte le persone ragionevoli devono poter trovare ragionevoli le conclusioni ottenute dalla ragion pubblica, quest’ultima deve osservare limiti molto stretti. Deve innanzitutto rispettare certi principi generali che riguardano il giudizio, l’inferenza, l’evidenza, senza i quali non si avrebbe giustificazione, ma solo retorica e propaganda. Inoltre, ci sono limiti che riguardano le premesse a cui è lecito fare appello. Ad esempio, non è lecito che nel motivare una propria decisione sulle questioni fondamentali di giustizia i legislatori facciano appello a quello che la concezione complessiva loro propria considera una verità, se questa non è condivisa dal senso comune o non fa parte dei risultati non controversi della ricerca scientifica. Quelle che una sola concezione complessiva particolare considera verità non sono quindi (normalmente¹⁰) disponibili per essere usate come premesse in una giustificazione condotta secondo i canoni della ragion pubblica.

Rawls sostiene che «in un regime costituzionale con *judicial review* la ragion pubblica è la ragione della sua corte suprema»¹¹. Ebbene,

i giudici non possono, ovviamente, invocare la loro morale personale, né gli ideali e le virtù della morale in generale. Devono considerare irrilevanti queste cose. Non possono, ugualmente, invocare le proprie posizioni religiose o filosofiche, né quelle di altri, e non possono citare i valori politici senza restrizioni. Devono invece fare appello ai valori politici che pensano facciano parte dell’interpretazione più ragionevole della concezione pubblica e dei suoi valori politici di giustizia e di ragion pubblica. Questi sono valori che essi credono, in buona fede come richiede il dovere di civiltà, che ci si possa ragionevolmente aspettare che tutti i cittadini, in quanto ragionevoli e razionali, sottoscrivano.¹²

2. Dopo aver così brevemente esposto l’idea di ragion pubblica di Rawls, esaminiamo il ruolo che vi ha il concetto di verità. Alcuni commentatori di Rawls (ad

9 Ibid. p. 253.

10 Ci sono eccezioni, che Rawls discute in “The Idea of Public Reason”, § 8, in *Political Liberalism* e di nuovo in “The Idea of Public Reason Revisited”, *Collected Papers*, S.Freeman ed., Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1999, pp. 573-615.

11 *Political Liberalism*, 1996 p. 231.

12 «The justices cannot, of course, invoke their own personal morality, nor the ideals and virtues of morality generally. Those they must view as irrelevant. Equally, they cannot invoke their or other people’s religious or philosophical views. Nor can they cite political values without restriction. Rather, they must appeal to the political values they think belong to the most reasonable understanding of the public conception and its political values of justice and public reason. These are values that they believe in good faith, as the duty of civility require, that all citizens, as reasonable and rational might reasonably be expected to endorse» (Ibid, p. 236).

esempio Joshua Cohen¹³) hanno sostenuto che, proprio per i limiti che la ragione pubblica deve osservare, alcuni concetti non possono trovarvi posto. Ad esempio, non vi trova posto il concetto di salvezza associato a quello di un Dio trascendente, che appartiene solo ad alcune concezioni complessive, ma non a tutte¹⁴. Questi stessi commentatori leggono nei seguenti passi di Rawls l'intenzione di escludere lo stesso concetto di verità dalla ragion pubblica:

[Il liberalismo politico] non usa (né rifiuta) il concetto di verità; non mette neppure in discussione quel concetto e non dice nemmeno che il concetto di verità e la propria idea del ragionevole siano la stessa cosa. Invece, nei propri limiti, la concezione politica fa a meno del concetto di verità.¹⁵

Una volta che si accetti il fatto che un ragionevole pluralismo è una condizione permanente della cultura pubblica sotto istituzioni libere, l'idea del ragionevole è più adatta a costituire una parte della base della giustificazione pubblica di un regime costituzionale dell'idea di verità morale. Sostenere che una concezione politica è vera e per questa sola ragione l'unica base adeguata per la pubblica ragione è motivo di esclusione ed è perfino settario e quindi una probabile causa di divisione politica.¹⁶

Come ho detto, abbiamo qui due problemi distinti. Il primo è quello esegetico: è proprio questo – la pura e semplice esclusione del concetto di verità dalla ragion pubblica – ciò che intende Rawls? Il secondo è se davvero, qualunque cosa abbia affermato Rawls, si possa fare a meno del concetto di verità. Cominciamo dal secondo problema.

Innanzitutto, evitare completamente di *usare* il concetto di verità, pur continuando a usare altri concetti come quelli di giustificazione, di credenza, di conoscenza, di affermazione, di ragionevolezza e così via, è impossibile. Affermare qualcosa è lo stesso che affermare che quella cosa è vera: affermare, ad esempio, che piove è lo stesso che affermare che *è vero che* piove. Credere che piova è lo stesso che credere che sia vero che piove; sapere che piove è lo stesso che sapere che è vero che piove, e così via. Tutti i verbi di atteggiamento proposizionale (oltre ad 'affermare', 'sapere', 'credere', ci sono 'assumere', 'dubitare', 'temere' e tutti quelli che reggono complete oggettive) si comportano in questo stesso modo. In

13 J. Cohen, *Truth and Public Reason*, in "Philosophy & Public Affairs", 37 (2009), n.1, pp. 2-42.

14 «For example, concepts of self-realization, associated with the view that there is an essential human nature that consists in the possession of certain self-governing power, and of salvation, associated with the idea of a transcendent God, are not available to public reason. Moreover, Rawls thinks that the concept of truth is unavailable», (ibid. p. 8).

15 «Does not use (or deny) the concept of truth; nor does it question that concept, nor could it say that the concept of truth and its idea of the reasonable are the same. Rather, within itself, the political conception does without the concept of truth» (*Political Liberalism*, p. 127).

16 «Once we accept the fact that reasonable pluralism is a permanent condition of public culture under free institutions, the idea of the reasonable is more suitable as part of the basis of public justification for a constitutional regime than the idea of moral truth. Holding a political conception as true, and for that reason alone the one suitable basis for public reason, is exclusive, even sectarian, and so likely to foster political division» (*Political Liberalism*, p. 129).

qualche modo, il concetto di verità è implicito in tutte questi concetti, di cui tutti facciamo liberamente uso. Inoltre, per usare correttamente il concetto di conoscenza dobbiamo sapere che *sapere che p* implica *che p sia vero* – ciò che distingue *sapere* da *credere*, poiché, anche se è una norma che riguarda la credenza quella per cui dobbiamo cercare di credere solo ciò che è vero, non sempre ci riusciamo. I linguisti esprimono tutto ciò dicendo che ‘sapere’, ma non ‘credere’, è un verbo *fattivo*.

Anche a parte il fatto che non sembra possibile fare a meno di usare il concetto di verità pur continuando a usare i concetti di affermazione, conoscenza eccetera, non è chiaro che vantaggio ne avremmo se potessimo farne a meno. Poiché affermare, ad esempio, che gli individui hanno un diritto alla libertà di coscienza è proprio la stessa cosa di affermare che è vero che gli individui hanno un diritto alla libertà di coscienza, anche se ci vietassimo di usare la parola ‘vero’, potremmo ugualmente dire la maggior parte delle cose che diciamo usandola. La parola ‘vero’ è indispensabile solo quando diciamo cose come ‘Tutto ciò che il teste dice è vero’, poiché non riusciremmo a dire la stessa cosa senza usare ‘vero’, a meno che non sapessimo esattamente quali affermazioni ha fatto il teste. Ma non sembra che il liberalismo politico abbia molte occasioni di fare affermazioni del genere. Privandoci del termine ‘vero’ rinunciando ad alcune delle nostre capacità espressive, ma non a quelle politicamente cruciali.

Sembra dunque che né i teorici politici né altri possano fare a meno del concetto di verità e non si capisce che vantaggi ne trarrebbero se potessero farlo¹⁷. Si potrebbe obiettare che una buona ragione per fare a meno della verità in realtà esiste. Della verità esistono diverse concezioni. Il corrispondentismo è una di queste. Nella filosofia morale è stato fatto proprio ad esempio dall’intuizionismo, il quale considera veri i giudizi morali quando corrispondano all’ordine indipendente dei valori morali¹⁸. Non tutti sono tuttavia disposti ad ammettere che esista un tale ordine indipendente. Quelli che non lo ammettono potrebbero voler adottare una diversa concezione della verità – ad esempio una concezione minimalista¹⁹. Si tratta di concezioni metafisiche diverse della verità, che trovano posto in diverse concezioni complessive. Esistono anche filosofi che pensano che i giudizi morali e politici non esprimano nulla che si possa dire vero o falso. Per questi non-cognitivisti, un’affermazione come “Ognuno ha diritto alla libertà di coscienza” non è né vera né falsa, ma esprime un’approvazione, un consiglio, un impegno o qualcosa di genere. Poiché non si possono sottoscrivere contemporaneamente due di queste concezioni, nessuna di esse può entrare nell’*overlapping consensus* – l’area comune

17 Cohen riconosce tutto ciò e ritiene che sia un’ottima ragione per *non* fare a meno del concetto di verità, contrariamente a quanto afferma la *No Concept view*, che Cohen attribuisce a Rawls.

18 «Rational intuitionism conceives of truth in a traditional way by viewing moral judgments as true when they are both about and accurate to the independent order of moral values» (*Political Liberalism*, p. 92).

19 Il minimalismo è stato difeso con buoni argomenti ad esempio da P. Horwich, *Truth*, 2nd edition, Oxford University Press, Oxford 1998.

a tutte le concezioni ragionevoli complessive. Avremmo così trovato una ragione per cui il liberalismo politico, se vuole raggiungere conclusioni condivisibili da parte di tutti, deve fare a meno di *qualunque* concezione della verità.

La risposta a questa obiezione è abbastanza ovvia. Un conto è *usare* un concetto come quello di verità, un altro è adottare una teoria o una concezione del concetto. Tutti, anche i bambini, sanno che cosa vuol dire affermare, discutere, sapere, e usano il concetto di verità, ma solo alcuni filosofi hanno teorie della verità. La stessa cosa vale delle nozioni di ragionevolezza e di giustificazione, di cui sicuramente esistono concezioni diverse²⁰. Sarebbe assurdo pretendere che il liberalismo politico ne faccia a meno. Ugualmente, una teoria psicologica può far uso di tutti questi concetti, pur lasciando alla filosofia il compito di chiarirli e di formularne teorie o concezioni compiute.

Questa distinzione tra l'uso di un concetto e la sua teoria filosofica mi sembra sufficiente, tra l'altro, per *non* cercare di elaborare uno speciale concetto di verità che sia appropriato alla ragione pubblica, la verità *politica*. Cohen ha invece sostenuto che è vantaggioso poter disporre di un concetto del genere, e lo ha caratterizzato con alcuni principi apparentemente ovvi che riguardano la verità e che elenca. Oltre ai bicondizionali tarskiani, il concetto deve includere alcuni luoghi comuni sulla verità (che Cohen chiama *Attitudes, Correspondence, Contrast, Value* e che non espongo)²¹. Ma non è chiaro se quello da lui definito sia un vero e proprio *concetto di verità*. Ad esempio, è essenziale al concetto di verità che tutti usiamo che esso dia luogo ai ben noti paradossi? E la versione politica di Cohen lo fa? È necessario rispondere a entrambe queste domande per sapere se il concetto definito da Cohen sia davvero un concetto di verità.

Proprio perché i punti precedenti sono abbastanza ovvi, e certamente Rawls non li ignorava, mi sembra difficile che con le parole che ho citato volesse sostenere che il liberalismo politico debba evitare di *usare* del tutto il concetto di verità. Rawls dice invece che è sufficiente ai suoi scopi che le *conclusioni* della ragion pubblica e del liberalismo politico siano *ragionevoli*, e la ragionevolezza può essere qualcosa di meno della verità.

Supponiamo che, rispettando questi limiti [della ragione pubblica], riusciamo a conseguire un consenso per sovrapposizione su una concezione della giustizia politica. Essa sarà, almeno per il momento, ragionevole. Alcuni potrebbero insistere che aver conseguito un tale accordo riflessivo sia di per sé un fondamento sufficiente per considerare vera quella concezione, o comunque altamente probabile. Ma noi evitiamo questo passo ulteriore: non è necessario e può interferire con l'obiettivo pratico di trovare una base pubblica e condivisa di giustificazione. Per molti il vero, o ciò che è ben fondato dal punto di vista religioso e metafisico, va al di là del ragionevole. L'idea di un consenso per sovrapposizione lascia che siano individualmente i cittadini, in linea con le loro posizioni complessive, a fare questo passo.²²

20 Vedi A. Ferrara, 2006.

21 J. Cohen, cit., p. 27.

22 «Let us suppose that by respecting these limits [of public reason] we succeed in reaching an overlapping consensus on a conception of political justice. It will then be, for the moment

Ecco una citazione che mostra che Rawls non si vieta affatto l'uso del termine 'vero':

Per quanto è possibile, la conoscenza e i modi di ragionamento che fondano la nostra affermazione dei principi di giustizia e la loro applicazione ai tratti costituzionali essenziali e ai fondamenti della giustizia *devono basarsi sulle verità semplici* [sottolineatura mia, MS] ora ampiamente accettate dai, o disponibili ai, cittadini in generale. Se non fosse così, la concezione politica non fornirebbe una base pubblica di giustificazione.²³

Qui Rawls precisa i limiti della ragion pubblica riguardo alle *assunzioni* utilizzabili. Non tutto quello che qualcuno crede che sia la verità può intervenire come premessa nelle giustificazioni della ragion pubblica: la ragion pubblica deve basarsi su verità che sono disponibili a tutti (e non, si osservi, a ciò che tutti credono sia la verità. Ritorneremo su questo punto)²⁴.

Non è chiaro neppure perché si dovrebbe escludere l'uso di un qualunque concetto (in quanto distinto da un'assunzione o da un'affermazione) dalla ragion pubblica. Mi sembra che perfino il concetto di salvezza legato a quello di un Dio trascendente sia ammissibile nella ragion pubblica. Quasi tutti gli adulti, compresi gli atei, hanno il concetto, anche quando pensino che sia un concetto vuoto, sotto cui non cade nulla. E se non avessero il concetto, potremmo sempre spiegarglielo e così lo acquisirebbero. È vero che raramente la ragion pubblica avrà occasione di usare il concetto di salvezza, perché non ci sono molte proposizioni, che siano verità disponibili a tutti, in cui esso compare. Un'eccezione tuttavia è questa: «Non tutti i cittadini credono di dover perseguire la propria salvezza e coloro che non lo credono hanno il diritto di comportarsi di conseguenza», di cui non è difficile immaginare l'uso in una argomentazione della ragion pubblica. Il concetto di salvezza dunque non è illegittimo. Del resto non è affatto chiaro come possa un concetto essere illegittimo (anche se può essere sconsigliabile usarlo)²⁵.

at least, reasonable. Some might insist that reaching this reflective agreement is itself sufficient grounds for regarding that conception as true, or at any rate highly probable. But we refrain from this further step: it is unnecessary and may interfere with the practical aim of finding an agreed public basis of justification. For many the true, or the religiously and the metaphysically well-grounded, goes beyond the reasonable. The idea of an overlapping consensus leaves this step to be taken by citizens individually in line with their own comprehensive views» (*Political Liberalism*, p. 153).

23 «As far as possible, the knowledge and ways of reasoning that ground our affirming the principles of justice and their application to constitutional essentials and basic justice are to rest on the plain truths [sottolineatura mia, M.S.] now widely accepted, or available, to citizens generally. Otherwise, the political conception would not provide a public basis of justification» (*Political Liberalism*, p. 225).

24 Un altro passo significativo è questo: «Si assume, come sempre, che i giudizi si basino su informazioni vere» («Political Constructivism», *PL*, p. 96).

25 I filosofi del linguaggio hanno discusso a lungo le particolarità del connettivo 'tonk' e dell'aggettivo spregiativo 'boche', che sono in qualche modo difettosi. Sicuramente però i concetti di salvezza e di verità non rientrano nella stessa categoria.

3. Resta da spiegare perché attribuire la verità, oltre alla ragionevolezza, a una determinata concezione politica sia, secondo Rawls, «motivo di esclusione e settario e quindi una probabile causa di divisione politica». È una banale questione di logica che se due proposizioni sono l'una la negazione dell'altra, o sono comunque incompatibili, non possono essere entrambe vere. Dunque se colui che ne crede una ha ragione, necessariamente colui che crede l'altra ha torto. In questo senso la verità è *singolare*. La ragionevolezza invece non è singolare, perché di due proposizioni incompatibili può essere ragionevole crederne una e ragionevole anche credere l'altra – anche se ovviamente non è ragionevole credere contemporaneamente l'una e l'altra. Ad esempio, in circostanze diverse, e anche nelle stesse circostanze se si dispone di evidenze diverse, può essere ragionevole credere che piova e ragionevole anche credere che non piova. Questa è dunque una ragione – non per fare del tutto a meno della verità, ma per limitarsi a dire che le conclusioni dell'*overlapping consensus* sulla giustizia politica sono solo ragionevoli, senza affermare che siano *anche* vere. Se due persone sostengono due posizioni incompatibili e ciascuno pensa che la propria sia vera, entrambi sono *tenute* a sostenere che quella dell'altra è falsa, ma non vale la stessa cosa per la ragionevolezza: entrambi possono ammettere che l'avversario è ragionevole, anche se ciascuno continua a preferire la propria. In questo senso la verità è divisiva e persino settaria, mentre non lo è la ragionevolezza.

Joshua Cohen ha obiettato a questo ragionamento che non solo la verità, ma anche altre nozioni di cui la ragione pubblica non può fare a meno sono singolari. Due proposizioni incompatibili possono essere entrambe ragionevoli, ma non possono essere *entrambe più ragionevoli* della rivale, né *le più ragionevoli*. Inoltre, non è il concetto di verità che crea i conflitti e le divisioni. Se uno pensa che la *privacy* sia tra le libertà fondamentali previste dalla giustizia politica e un altro pensa che non lo sia, le loro posizioni sono conflittuali, tanto quanto se uno pensa che sia vero che la *privacy* è tra le libertà fondamentali ecc. e l'altro che non sia vero. Non possono aver ragione entrambi. Dire che entrambi potrebbero essere ragionevoli non fa nulla per togliere né per risolvere il conflitto. Quindi divisione e intolleranza continuerebbero ad esistere anche se si facesse a meno del concetto di verità (ammesso che sia possibile).

Una risposta possibile è che Rawls non vuole evitare i conflitti in generale e riconosce che è inevitabile che anche all'interno della ragion pubblica i conflitti si diano. Accettare l'idea di ragione pubblica e i principi della sua legittimità «decisamente non vuol dire accettare una particolare concezione liberale della giustizia fino ai minimi dettagli». Anche la «giustizia come *fairness*» è solo un esempio di concezione politica liberale: esistono altre versioni del liberalismo che differiscono da questa, ad esempio, riguardo alla struttura generale del governo e, poiché ne differiscono, sono in conflitto con questa. Anche i giudici di una corte suprema e la corte nel suo complesso possono giungere a conclusioni diverse su ciascun singolo caso. Poiché sono diverse e in conflitto, è escluso che siano tutte vere. È importante però che i giudici «possano credere in buona fede che ci si possa aspettare che tutti i cittadini, in quanto ragionevoli e razionali, approvino» ciascuna delle conclusioni possibili. Se l'approvazione richiedesse la verità, questo non si

potrebbe dare. È evidente però che non saranno possibili due conclusioni ciascuna delle quali sia più ragionevole dell'altra. E può ben darsi che non esista nessuna conclusione possibile che sia la più ragionevole. Se quella che emerge (forse per ragioni contingenti e senza essere *la più* ragionevole) resta all'interno dei margini di ragionevolezza di tutte le concezioni ragionevoli complessive, tutti potranno approvarla²⁶ e l'autorevolezza della corte non sarà scalfita.

Si osservi, incidentalmente, che anche i non-cognitivist, per i quali nessuna concezione politica si può propriamente dire vera o falsa, non hanno difficoltà ad ammettere che può essere ragionevole accettarne una qualunque in una certa classe (ma, ovviamente, non più d'una).

Resta da chiarire un punto. Le conclusioni della ragion pubblica sono ragionevoli, dice Rawls, ma potrebbero non essere vere, per quanto lo riguarda. Il passaggio dalla ragionevolezza alla verità (e anche il passaggio inverso, aggiungerei io, che è ugualmente problematico) è lasciato alle concezioni complessive individuali. Ma se è possibile che le conclusioni della corte suprema, la cui ragione è la ragion pubblica, siano ragionevoli ma non vere, come può la corte affermarle? L'asserzione come atto linguistico è regolata da norme, la principale delle quali dice che si deve affermare solo ciò che si crede (in alcune versioni più forti: solo ciò che si sa) essere vero. Ma se la corte suprema si impegna solo sulla ragionevolezza delle proprie conclusioni e non sulla loro verità, come può affermarle? Le sue sentenze sono atti linguistici di quale tipo? Non ho una risposta a queste domande.

Dovrebbe essere chiaro a questo punto che la somiglianza tra la posizione di Rawls sulla verità e quella della Arendt, espressa dalla citazione qui sopra da "Truth and Politics", è solo superficiale. La Arendt sostiene che il concetto di verità come tale è imperialistico (*domineering*), perché sarebbe inevitabile che coloro che credono di conoscere qualcosa e sono quindi convinti che quella cosa sia vera ignorino le opinioni altrui come non meritevoli di considerazione. Abbiamo visto invece che per Rawls la ragion pubblica fa obbligo ai giudici della corte suprema, ad esempio, di considerare la totalità delle posizioni ragionevoli complessive e vieta loro di usare nelle loro argomentazioni le proposizioni che fanno parte di una sola posizione – fosse pure la loro. E questo nonostante Rawls ammetta senza difficoltà – a mio parere – che il concetto di verità trova posto nella ragion pubblica (anche se le sue conclusioni sono presentate solo come ragionevoli e non come vere).

Oltre a ciò, Rawls dice molto chiaramente che la semplice verità di una proposizione – ad esempio di una proposizione scientifica – non è condizione *sufficiente* perché la ragion pubblica possa assumere quella proposizione come premessa in una sua argomentazione. Si richiede non solo che la proposizione sia conosciuta come vera – ciò che comporta che esistano prove o giustificazioni convincenti della sua verità – ma che non sia controversa e che sia conosciuta, o possa diventare conosciuta in tempi ragionevoli²⁷, alla totalità dei cittadini. Se dunque ciò che

26 Più precisamente, tutti i giudici potranno «credere in buona fede che ci si possa aspettare che tutti i cittadini, in quanto ragionevoli e razionali, approvino». Non è la stessa cosa.

27 Questa precisazione si trova in "The Idea of Public Reason Revisited", cit.

una particolare posizione complessiva crede vero – ad esempio una proposizione in materia religiosa, come l'esistenza di un'anima immortale nell'embrione – non trova posto tra le assunzioni di cui può far uso un'argomentazione della ragion pubblica, non è perché la ragion pubblica abbia le proprie verità e ignori quelle altrui. È invece il vincolo per cui le sue conclusioni devono poter essere giudicate ragionevoli da tutte le persone ragionevoli, che esclude che tali conclusioni si basino solo su proposizioni che forse sono di fatto vere, ma che attualmente hanno il consenso solo di alcune, e non di tutte le persone ragionevoli (e non si sa come convincerle). Si osservi che la maggior parte delle persone religiose e ragionevoli non avrà difficoltà ad ammettere che le proposizioni delle loro rispettive confessioni possono essere *credute* vere, ma non sono *conosciute* come vere. Si osservi anche che non è sufficiente che una proposizione sia *creduta* vera da tutte le posizioni complessive perché la ragion pubblica possa assumerla come premessa in una propria argomentazione. È possibile ad esempio che tutte le posizioni complessive in una certa epoca credessero all'esistenza delle streghe. Ma una delle citazioni da Rawls qui sopra dice chiaramente che «la conoscenza e i modi di ragionamento che fondano la nostra affermazione dei principi di giustizia e la loro applicazione ai tratti costituzionali essenziali e ai fondamenti della giustizia *devono basarsi sulle verità semplici* [sottolineatura mia, M.S.] ora ampiamente accettate dai, o disponibili ai, cittadini in generale». Se di fatto le streghe non esistono (e non sono mai esistite) qualunque decisione presa sulla base di quella credenza comune è in qualche modo difettosa.

4. Abbiamo parlato finora della verità come di una *proprietà* di proposizioni. Secondo il relativismo della verità – quello che Kelsen sembra raccomandare – la verità è invece una *relazione* che intercorre tra alcune proposizioni e qualche altra cosa – individui, epoche, concezioni complessive o altro. Così, una proposizione potrebbe in linea di principio essere vera relativamente a una concezione e falsa relativamente a un'altra, cioè *vera per* qualcuno o qualcosa e *falsa per* qualcuno o qualcosa. La relatività del concetto di verità sembra a Kelsen condizione necessaria perché abbia luogo una discussione: «[s]olo se non è possibile decidere in via assoluta cosa sia giusto o ingiusto, è consigliabile di discutere il problema e, dopo la discussione, di sottomettersi a un compromesso».

Rawls non considera il relativismo della verità. Il suo concetto di verità è quello tradizionale – “assoluto” o, come preferisco dire, non relazionale. Credo che esistano buone ragioni, che si trovano nell'idea di *overlapping consensus*, per ignorare la verità relazionale.

Prima di esporle, una breve osservazione sulla citazione da Kelsen. È proprio vero che ha senso discutere un problema *solo* se non è possibile deciderlo in via assoluta? A me sembra vero esattamente il contrario. I biologi, come la maggior parte degli scienziati, non sono particolarmente inclini al relativismo. Mi risulta tuttavia che ormai da centocinquanta anni la teoria della selezione naturale continui a costituire un argomento di accese discussioni tra i biologi. È difficile pensare che si sarebbero avute le stesse discussioni se non si fosse assunto che sarà possibile,

presto o tardi, decidere la questione in via assoluta – che sarà cioè possibile stabilire se la teoria abbia la proprietà di essere vera o quella di essere falsa (una volta che si sia accertato, ovviamente, che si tratta di una teoria ben formulata, non vaga, non circolare eccetera). Infatti, se i biologi fossero convinti che la teoria può essere *vera per* qualcuno o qualcosa – individui, scuole di biologia, visioni del mondo, concezioni religiose o qualunque altra cosa – e *falsa per* qualcun altro o qualcos'altro, probabilmente avrebbero evitato la discussione e si sarebbero accontentati di dividersi in partiti, pro e contro la teoria dell'evoluzione, soddisfatti ciascuno della propria verità al riguardo.

La stessa cosa vale per la discussione politica. Per vedere come il relativismo della verità anche in questo caso renda vana la discussione, consideriamo di nuovo la nozione di *overlapping consensus* che è centrale, come abbiamo visto, nel liberalismo politico di Rawls. L'*overlapping consensus* è, in particolare, un consenso. Parti diverse, che sottoscrivono concezioni complessive diverse, si trovano a condividere un certo numero di proposizioni, cioè ad ammettere che tutte le proposizioni sottoscritte dall'*overlapping consensus* sono vere – assolutamente vere. Potrebbe ciascuna parte ritenere invece che ciascuna di quelle proposizioni sia *vera per sé*, senza essere *vera per le altre parti*? Forse sì, ma quello che si perderebbe in questo caso è il consenso. Le nozioni di consenso e di dissenso perderebbero, infatti, il loro significato abituale.

Consideriamo un relativista che ritenga che la verità sia relativa alle epoche storiche. Secondo lui, cioè, una proposizione è *vera* o *falsa* solo *per* una certa epoca storica. Se avesse ragione, dovremmo dire cose di questo genere: la proposizione per cui è giusto che alcuni esseri umani siano schiavi di altri è vera per il Seicento e falsa per il Novecento. (Niente, si badi, dipende da questo particolare modo di relativizzare la verità. Avremmo potuto prendere la verità come relativa a concezioni religiose o a qualunque altra cosa. *Mutatis mutandis*, il ragionamento proseguirebbe nello stesso modo.)

Se io lunedì dicessi che è vero che piove – intendendo dire che è vero relativamente a lunedì che piove, cioè che piove lunedì – e voi martedì diceste che non è vero che piove – intendendo dire che non è vero relativamente a martedì che piove, cioè che non piove martedì – è chiaro che non saremmo né d'accordo né in disaccordo. Semplicemente parleremmo di cose diverse²⁸. Lo stesso vale se due persone, collocate rispettivamente nel Seicento e nel Novecento, sostenessero l'una che la proposizione per cui è giusto che alcuni esseri umani siano schiavi di altri è vera relativamente al Seicento, e l'altra che non è vera relativamente al Novecento. Quelle due persone non sarebbero in disaccordo. E non sarebbero nemmeno d'accordo se entrambe ritenessero vera la stessa proposizione, ma ciascuna la ritenesse vera relativamente alla *propria* epoca. Alla stessa conclusione si arriva se la verità, invece

28 Questo non vuol dire che persone collocate in momenti diversi del tempo non possano parlare delle stesse cose e anche contraddirsi. Ad esempio, se qualcuno lunedì dice che piove e un altro il martedì successivo dice "Ieri non pioveva", i due si contraddicono. Nel testo però si considera solo il caso in cui la proposizione affermata o negata sia la stessa (e sia contingente). In casi del genere, e salvo eccezioni ricercate, non si ha effettivamente né accordo né disaccordo.

di essere relativa alle epoche storiche, fosse relativa alle concezioni complessive, o a qualunque altra cosa.

Si ricorre generalmente al relativismo della verità nelle situazioni in cui sembra che un conflitto sia insolubile. In questi casi le posizioni dei contendenti appaiono perfettamente simmetriche o perché le loro ragioni sono ugualmente buone o perché sono entrambi insensibili alle ragioni dell'altro o per ragioni analoghe e non si vede a quali altre considerazioni ricorrere per risolvere il conflitto. Sembra allora che sia una buona soluzione quella di dire che hanno ragione entrambi, ciascuno dal proprio punto di vista. In questo modo il conflitto è risolto, in qualche modo. Ma il costo da pagare è che è venuto meno anche il dialogo: si è stabilito che i contendenti parlano di cose diverse e non c'è più ragione di contendere perché non c'è né accordo né disaccordo tra loro. A queste condizioni evidentemente non si può parlare di *overlapping consensus*.

Marco Santambrogio
Università degli Studi di Parma
marco.santambrogio@unipr.it

Marco Santambrogio è ordinario di Filosofia del Linguaggio alla Facoltà di Lettere dell'Università di Parma. Ha lavorato nell'ambito della filosofia analitica principalmente in filosofia del linguaggio, sulla semantica delle iscrizioni di credenza, il riferimento e la teoria della verità. Tra i suoi interessi professionali la filosofia morale occupa una posizione non marginale. Alcuni dei suoi articoli sono stati pubblicati su *The Journal of Philosophy*, *Nous*, *Synthese*, *Dialectica*. È socio fondatore della *European Society for Analytic Philosophy* (ESAP) e della *Italian Society for Analytic Philosophy* (SIFA).