



La questione occidentale

La società neutrale sta fallendo Senza ideali la democrazia muore

Professore all'Università di Harvard, "rockstar" della filosofia politica, Sandel già quarant'anni fa ci aveva avvertito che un liberalismo troppo generico e formale, fondato su individui sciolti da ogni vincolo morale e comunitario, avrebbe covato "nel sottosuolo" fondamentalismo, populismo, nazionalismo. Ora, in dialogo con Paolo Carozza, docente di Diritto e Scienze politiche negli Stati Uniti, chiede una svolta morale alla società occidentale: «Una concezione civica più robusta della libertà», che non è solo consumo di opportunità. La globalizzazione, dice, «va guidata, non subita come una forza della natura».

Per New York Encounter, tre giorni annuali di eventi culturali nel cuore della City, lo scorso febbraio il Padiglione Metropolitano ha ospitato l'incontro "La fine di un'Era?", conversazione sulla crisi della globalizzazione tra Paolo Carozza, docente di Diritto e di Scienze politiche all'Università di Notre Dame, Indiana, e Michael Sandel, che insegna Filosofia politica a Harvard. Per gentile concessione, ne pubblichiamo i passaggi principali.

Carozza: Michael, sono passati più di quarant'anni da quando ero studente in una delle primissime edizioni del tuo celebre corso sulla Giustizia all'Università di Harvard. Da allora, hai avuto un'influenza profonda sulla mia formazione intellettuale, che dura ancora oggi. La cosa principale che mi hai spinto a considerare, la domanda su cui ho cercato di riflettere è proprio il rapporto tra i grandi principi universali, i valori e le norme che guidano la nostra vita comune e il modo in cui essi si collegano alle profonde fonti comunitarie e di relazione della nostra identità. Temi al centro del tuo lavoro fin dall'inizio. Perché è importante occuparsi di filosofia politica? – ti chiedevi già allora. A cosa serve? E discutemmo a lungo se la teoria politica sia pericolosa. Mi ha sempre colpito il fatto che la tua disciplina non sia semplicemente una questione di interesse accademico o di coerenza speculativa, ma sia profondamente coinvolta e rilevante nella pratica del mondo. Ti sei sempre impegnato in un dialogo tra la ragione teorica e il modo in cui le idee si concretizzano nella nostra vita comune.

Vorrei riproporti oggi la domanda: la teoria politica è pericolosa? E perché?

Sandel: La risposta breve è sì, è pericolosa. Alcuni pensano che la filosofia risieda nei cieli, molto al di sopra del mondo in cui viviamo. Io non sono d'accordo. Penso che la filosofia appartenga alla città, dove i cittadini si riuniscono, discutono, deliberano e ragionano insieme sulle grandi questioni che contano. Che cosa significa cercare una società giusta? Quale dovrebbe essere il ruolo del denaro e dei mercati in una buona società? Che cosa dobbiamo gli uni agli altri come concittadini? Oggi questo tipo di dibattito pubblico c'è ben poco. Ma il motivo per cui la filosofia – intesa come qualcosa che orienta la vita che viviamo e le convinzioni che sosteniamo – è pericolosa, è che essa mette in discussione, destabilizza le nostre convinzioni

consolidate. Socrate non ha mai pubblicato un libro. Oggi probabilmente non otterrebbe un incarico in Università. Non teneva lezioni dietro una cattedra: vagava per le strade di Atene, dialogando con i cittadini, alcuni famosi, altri umili, ponendo domande sui presupposti del loro ragionare, non solo sulle leggi della città. Questo è uno dei modi in cui la filosofia destabilizza: ci porta a mettere in discussione le leggi e gli assetti grazie ai quali viviamo insieme. E anche le nostre stesse convinzioni morali. Ci spinge a capire cosa crediamo e perché. E questo, a volte, può renderci persino estranei a noi stessi. Ma quando la filosofia funziona bene, può spingerci anche a orientarci verso una comprensione più profonda dei nostri scopi e dei nostri impegni.

Carozza: Tu non solo hai insegnato questo, ma lo hai anche vissuto, affrontando alcune delle questioni più difficili del nostro tempo. Il tema che ci è stato proposto oggi come punto di partenza è la crisi della globalizzazione. Intesa non semplicemente come un cambiamento nelle politiche riguardanti i confini, i flussi commerciali o le informazioni, ma come un fenomeno molto più profondamente radicato, di natura culturale, sociale, politica e storica. E che potrebbe essere descritto come la crisi di un'intera visione del mondo, informata da istituzioni liberali come la democrazia, i mercati, lo stato di diritto e le costituzioni.

Uno dei tuoi primi lavori, quello che ti ha reso più noto, è stato una critica incisiva di una certa versione del liberalismo, che tendeva ad astrarre gli esseri umani dai loro contesti, dai loro impegni, dalle loro convinzioni morali e dalle loro comunità, trattandoli semplicemente come una sorta di – per usare le tue parole – «unencumbered selves», individualità libere da vincoli. A distanza di oltre quarant'anni, credo sia una critica che tutti possiamo riconoscere come profetica. In che modo la crisi della globalizzazione che stiamo vivendo oggi affonda le sue radici in quella particolare versione del liberalismo che tu hai criticato ben prima di quasi tutti gli altri?

Non è possibile evitare la questione del Bene

Sandel: Io ho criticato una forma di liberalismo inteso come neutralità: l'idea che sia possibile affrontare, nel discorso pubblico, questioni di giustizia e di diritti senza impegnarsi in un dibattito e in una deliberazione sulla vita buona, sulla virtù, sulle diverse concezioni del bene. Io sostenevo che questo non fosse possibile e che, anche se lo fosse, non sarebbe desiderabile separare le questioni della vita buona dal discorso pubblico democratico.

All'epoca, come hai ricordato, questa posizione andava controcorrente, soprattutto nel mondo accademico e filosofico. Collegata a questa critica del "liberalismo della neutralità" c'era, come hai detto, anche una critica alla concezione della persona su cui esso si fondava: l'idea cioè che siamo individui liberi e indipendenti, non vincolati da legami morali e da relazioni che vengono prima delle nostre scelte. Io ho chiamato, appunto, questa immagine della persona l'"io non vincolato". E ho sostenuto che questa visione non riesce a rendere conto – né a dare senso – a quei fini, a quegli scopi, a quei legami e a quelle forme di comunità che danno significato alla nostra vita e che, peraltro, rendono possibile il funzionamento di una democrazia pluralista. Temevo che svuotare il discorso pubblico di un confronto sostanziale sulle concezioni della vita buona e della virtù, e insistere nel considerare l'agire umano dal punto di vista di individui non vincolati, separati dalla tradizione, dalla comunità e dai legami morali che li precedono, avrebbe creato una sorta di vuoto morale nella vita pubblica.

Un'assenza di significato che, prima o poi, sarebbe stata riempita da moralismi ristretti e intolleranti di due tipi: il fondamentalismo oppure un nazionalismo esasperato. E, purtroppo, quattro o cinque decenni dopo è proprio quello che è accaduto.

Carozza: Il bisogno di significato e di appartenenza è qualcosa che non possiamo sopprimere: è strutturale. Tutti ne abbiamo, e ne avremo sempre bisogno. E se non troviamo un modo per viverlo in maniera tale da favorire la fioritura sia nostra sia delle comunità che ci circondano, inevitabilmente si esprimerà in altri modi.

Per timore di disaccordi, si evita il confronto

Sandel: Molto probabilmente in modi oscuri, pericolosi. L'impulso alla base del "liberalismo della neutralità" era, paradossalmente, proprio quello di affrontare la sfida del disaccordo morale in una società pluralista. Il timore era che, se permettiamo ai cittadini di portare le loro convinzioni morali e spirituali nella vita pubblica, nel discorso democratico, allora – dato che su queste cose divergiamo – ciò porterà nel migliore dei casi a un disaccordo, nel peggiore a conflitto, disordine e forse coercizione.

Perciò, meglio accontentarsi di una forma che io chiamo "tolleranza per evitamento": convivere con persone che hanno convinzioni morali e spirituali diverse, ma mettere queste tra parentesi quando si tratta di politica. Io penso che questo sia un errore, anzi, una sorta di ingenuità, proprio per la ragione che hai indicato: l'aspirazione al significato e allo scopo, non solo nella nostra vita privata ma anche nella vita pubblica, non scompare se viene repressa o esclusa perché ritenuta incompatibile con le strutture della "ragione pubblica liberale", come la chiamavano i filosofi: viene spinta nel sottosuolo. Alimenta rabbia per quella che appare come una cattiva fede, quando un modo apparentemente neutrale di fare politica in realtà prende decisioni che incidono sulle convinzioni morali delle persone.

E, una volta spinta nel sottosuolo, genera risentimento, la sensazione di essere disprezzati dalla cultura dominante. Ciò rende il discorso pubblico vuoto, superficiale, tecnocratico e manageriale.

Persa la capacità di ascoltare

Vediamo, e sentiamo, che la risposta a questo è un altro estremo indesiderabile: scontri partigiani rabbiosi, in cui le persone si urlano addosso senza ascoltarsi davvero. Così il nostro discorso pubblico, svuotato di contenuto, è stato consegnato a uno scambio iroso di insulti: abbiamo perso la capacità di ascoltare. E non intendo solo ascoltare le parole, ma anche le convinzioni morali che stanno dietro alle posizioni di chi non è d'accordo con noi. Rianimare l'arte del discorso pubblico democratico richiede, in parte, di recuperare anche questo tipo di ascolto.



Il populismo è una reazione alla vuota tecnocrazia

Carozza: Nel tuo libro “Democracy’s Discontent” (1996) sottolineavi come questo svuotamento morale della vita civica dall’interno avrebbe inevitabilmente portato a un regime tecnocratico, che sembra privilegiare le procedure rispetto alla sostanza. E avevi già previsto allora che ciò avrebbe causato una reazione populista. Molti oggi osservano l’ascesa del populismo negli Stati Uniti e altrove e tendono a semplificare le dinamiche che l’hanno generata, dicendo che si tratta semplicemente di cattivi attori comparsi sulla scena. Ma credo che tu abbia una lettura più profonda delle cause del populismo e delle sue tendenze autoritarie. In che modo esso affonda le sue radici in quella versione della democrazia contro la quale ci mettevi in guardia?

Sandel: Il populismo è radicato nella filosofia pubblica di quella che, in “Democracy’s Discontent” ho definito «repubblica procedurale», che cerca appunto di tenere fuori dal discorso pubblico le questioni morali sostanziali, le domande sulla formazione del carattere e sulla virtù. In quel libro ho cercato di mostrare, nella storia della repubblica americana, come sia stata progressivamente messa da parte una concezione civica più robusta della libertà.

Abbiamo finito per adottare, quasi senza rendercene conto, trasversalmente agli schieramenti politici, quella che io chiamo una «concezione consumistica della libertà». L’idea è: sono libero se posso perseguire i miei interessi, i miei fini, i miei desideri e le mie preferenze, quali che siano, purché compatibili con una libertà simile per gli altri. È una libertà modellata sul “principio di scelta” del consumatore.

Una libertà fatta coincidere con il consumo

A questa visione contrappongo una concezione civica della libertà, secondo la quale essa dipende dall’aver voce, una voce significativa, nel determinare le forze che governano la nostra vita collettiva. Questa concezione richiede che formiamo cittadini democratici capaci di deliberare da pari sul bene comune, su come vogliamo vivere insieme, sui fini e gli scopi degni di noi come comunità politica, alla luce delle nostre tradizioni e della nostra storia condivisa, pur nelle diverse interpretazioni. Questa “dimensione civica” della libertà è stata progressivamente oscurata, soprattutto negli ultimi quattro o cinque decenni, ma in realtà già a partire dalla metà del XX secolo, quando l’idea “consumistica” della libertà ha preso il sopravvento sull’antica idea repubblicana di libertà come partecipazione all’autogoverno.

C’è bisogno di un progetto educativo

Ma se la libertà consiste in questo, allora essa richiede un progetto formativo: una forma di educazione civica, sia nelle scuole sia nella vita pubblica, che coltivi certe virtù, certi modi di relazionarsi agli altri, una certa comprensione del nostro passato e dei nostri progetti comuni. È proprio questo che ci manca oggi. Ed è ciò che una politica tecnocratica e manageriale, come quella in cui siamo caduti nell’ultimo mezzo secolo, rende difficile realizzare.

Carozza: La forte correlazione con il modo consumistico di intendere la libertà di cui parli mi sembra profondamente opposta a una visione più ampia che ci hai aiutato ad affrontare: l’idea che esistano beni umani che non sono – e non dovrebbero essere – suscettibili di monetizzazione e di strumentalizzazione da parte delle forze di mercato.

Sandel: Negli ultimi cinquant’anni siamo scivolati, quasi senza rendercene conto, dall’aver un’“economia di mercato” a diventare una “società di mercato”. La differenza è questa: un’economia di mercato è uno strumento, prezioso ed efficace, per organizzare l’attività produttiva. Una “società di mercato” invece è un luogo in cui quasi tutto è in vendita.

Tutta la vita tende a diventare merce

Il pensiero e i valori di mercato iniziano a infiltrarsi e a colonizzare ogni aspetto della vita, ben oltre il dominio dei beni materiali: l’istruzione, la sanità, la vita civica, il giornalismo e i media, le

relazioni personali... Tutta la vita diventa merce. Questo rafforza l'idea consumistica della libertà, ma al tempo stesso corrompe e soffoca modalità di valutazione che sono intrinsecamente importanti per le pratiche sociali che danno significato alla nostra vita.



Carozza: So che stai riflettendo molto e lavorando sul ruolo delle nuove tecnologie in queste dinamiche. Dove pensi che tutto questo ci stia portando? Perché tutto ciò che hai detto – proceduralizzazione, mercificazione, appiattimento dei beni umani – mi sembra amplificato in modo intenso dal paradigma tecnocratico in cui viviamo oggi.

Sandel: Sono d'accordo. Il modo in cui stiamo pensando alle nuove tecnologie è sorprendentemente simile a come veniva presentata la versione neoliberale della globalizzazione negli anni '80 e '90: non come un insieme discutibile di scelte politiche ed economiche che avrebbero potuto aumentare la prosperità, ma come un fatto naturale.

Margaret Thatcher ripeteva spesso: «Non c'è alternativa». Ma anche Bill Clinton diceva che la globalizzazione è come l'acqua e il vento: non si può fermare, ci si può solo adattare. E Tony Blair diceva: «Discutere della globalizzazione è come discutere se l'autunno debba seguire l'estate». Era vista come qualcosa di inevitabile, come le stagioni. Se fosse davvero così, resterebbe solo una questione tecnocratica: come adattarsi a essa e trarne vantaggio.

Abbiamo consegnato il potere ai tecnocrati

Questo ha contribuito a svuotare il dibattito democratico sulla forma dell'economia e a consegnare il potere a esperti e tecnocrati che, detto con il senno di poi, non hanno governato poi così bene. E temo che stiamo facendo lo stesso errore con la tecnologia: la consideriamo inevitabile, e pensiamo che l'unica domanda sia come sfruttarla al meglio. Ma questo presuppone erroneamente che la direzione dell'innovazione tecnologica e i suoi scopi debbano essere determinati dai capitalisti della Silicon Valley, per i quali lo scopo naturale della tecnologia è l'automazione, cioè sostituire il lavoro umano e ridurre i costi. Questo però non è l'unico scopo possibile.

Dovremmo invece, come cittadini democratici, discutere quali scopi la tecnologia dovrebbe servire. Tra le molte preoccupazioni legate all'Intelligenza artificiale – privacy, perdita di lavoro, disinformazione, deepfake, aumento delle disuguaglianze – direi che la più fondamentale è se questa tecnologia cambierà il significato stesso dell'essere umano.

Decade la distinzione tra autentico e falso

Ci porterà – o ci sta già portando – a confondere la comunità e la connessione virtuale con quelle reali? Stiamo perdendo la capacità di distinguere tra ciò che è autentico e ciò che è falso nelle relazioni umane? E, se è così, che cosa perdiamo? Supponiamo che ci accontentiamo di vivere la vita come un videogioco altamente sofisticato: sarebbe una distopia? Indosseremmo i nostri visori – e forse nemmeno servirebbero più – e che cosa sarebbe in gioco se confondessimo o offuscassimo la distinzione tra il virtuale e il reale, parlando di connessioni e comunicazioni umane?

Carozza: La critica al liberalismo, all'eccessivo individualismo, all'"io astratto", all'indebolimento delle relazioni umane, della comunità e del dibattito morale: se riconosciamo tutto questo come vero, una possibile risposta potrebbe essere affermare che tutto ciò che il liberalismo ci ha dato è marcio alla radice. C'è un problema metafisico fondamentale che contamina anche istituzioni come lo Stato di diritto, le costituzioni, il cosmopolitismo e tutto ciò che ne deriva. Dunque, ciò di cui abbiamo bisogno è un rifiuto radicale dell'intero paradigma liberale e – per citare un mio collega dell'Università di Notre Dame – un "cambio di regime".

La politica dell'auto-esilio

Un'altra risposta, altrettanto radicale ma diversa, è dire che il mondo attorno a noi è così corrotto da essere irrimediabile, e dobbiamo ritirarci da esso. Non una politica della rivoluzione, ma dell'esilio: dobbiamo costruire muri attorno a noi, letterali e simbolici, non nazionali ma comunitari, e creare qualcosa di completamente separato e nuovo. Entrambe queste tentazioni sono molto presenti anche nelle comunità religiose, incluse quelle cattoliche: da un lato gli integralisti, dall'altro chi vorrebbe ricreare una sorta di "ghetto". Il tuo percorso non è mai stato nessuno di questi due. Hai sempre sostenuto che c'è qualcosa di buono da salvare, anche se il sistema ha deviato, e che non dobbiamo buttare via ciò che ha contribuito autenticamente alla libertà e alla fioritura umana. E certamente non hai mai sostenuto una "politica dell'esilio". Che alternativa proponi?

Sandel: Hai ragione, io non sono d'accordo con nessuna delle due risposte. Non penso che la risposta al senso di impotenza, alla perdita di autogoverno e all'erosione del tessuto morale della comunità – alla nostra vita pubblica svuotata moralmente e spiritualmente – sia né l'imposizione autoritaria di una particolare visione della vita buona, né il ritiro in una sorta di esilio. Riconosco la forza di entrambe le tentazioni. Nascono dalla stessa diagnosi che ho proposto anch'io. Così come riconosco il fascino del "liberalismo della neutralità", che tuttavia rifiuto. In quel caso, la tentazione è evitare i conflitti morali e religiosi in una società pluralista, per non ricadere nelle guerre di religione o nella coercizione.

Ci vuole un pluralismo dell'impegno

Ma invece di una "tolleranza per evitamento" io propongo quello che chiamerei "pluralism of engagement", un pluralismo dell'impegno. In cui non chiediamo ai cittadini di lasciare fuori le loro convinzioni morali e religiose quando entrano nello spazio pubblico; al contrario, accogliamo ognuno così com'è, con le proprie tradizioni, la propria fede, le proprie opinioni morali, siano esse religiose o laiche. E iniziamo a ragionare insieme, ad ascoltarci, a cercare un terreno comune. Non sempre riuscendoci, non sempre trovando accordo, ma talvolta imparando gli uni dagli altri.

Impariamo ad ascoltare davvero, a costruire insieme soluzioni provvisorie attraverso una ragione pubblica pluralista. Queste soluzioni avranno vincitori e perdenti, ma non saranno mai definitive. Il dibattito può sempre riaprirsi se la democrazia è viva. L'attività del persuadere e dell'essere persuasi non si ferma mai, anche quando si raggiunge un accordo temporaneo. Questo approccio si distingue dall'alternativa autoritaria perché non impone una visione unica della vita buona. E si distingue anche dall'esilio, perché non rinuncia alla speranza democratica di persuadere e di imparare dagli altri.

Mi sembra non solo politicamente più attraente e più adatto all'autogoverno, ma anche una via migliore per vivere: più ricca e più umana. Perché ciò che manca, sia nell'imposizione autoritaria sia nel ritiro dalla società, è proprio ciò che nasce dall'incontro, dal confronto, dal dialogo vivo tra persone diverse. Senza sapere in anticipo dove questo incontro ci porterà.

Carozza: Sei stato quasi profetico nell'analisi della situazione in cui ci troviamo, eppure hai sempre continuato a lavorare per il bene. Qual è la fonte della tua speranza? Cosa ti dà la forza di continuare?



«Io non sono ottimista: la speranza è un'altra cosa»

Sandel: Anzitutto è importante distinguere tra ottimismo e speranza. Io non sono ottimista – è difficile esserlo in questo momento storico –, ma ho speranza. E la fonte della speranza è questa: ovunque io vada, parlando non solo in ambito accademico ma anche con studenti e pubblici di ogni tipo, soprattutto tra i giovani, trovo una grande fame e un desiderio profondo di una vita pubblica ricca di significato. I giovani desiderano avere l'opportunità di ragionare, discutere insieme, ascoltarsi su questioni grandi e importanti, che oggi sono per lo più assenti dal dibattito pubblico. Se si offre loro l'occasione, le persone rispondono. Vogliono che la vita pubblica affronti le grandi domande sulla giustizia, sul bene comune, sul significato dell'essere cittadini. Se riusciamo a coltivare questa energia e questa aspirazione, anche in tempi difficili, allora c'è motivo di sperare.



Paolo Carozza è professore di Diritto e Scienze politiche all'Università di Notre Dame, Indiana, e co-presidente dell'Oversight Board, un organismo indipendente istituito da Meta. I suoi numerosi libri e articoli accademici sul Diritto costituzionale comparato e sui diritti umani sono stati pubblicati in diverse lingue. I suoi attuali interessi di ricerca si concentrano sull'impatto dell'Intelligenza artificiale sulla dignità umana e sullo Stato di diritto. È stato eletto membro della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali e dell'Accademia Americana delle Scienze e delle Lettere, ed è stato professore ospite presso diverse università negli Stati Uniti, in Europa e in Sud America.

Michael Sandel insegna Filosofia politica all'Università di Harvard. I suoi libri sono stati tradotti in oltre trenta lingue. È stato descritto come “una rock star delle scienze morali” (“Newsweek”) e “il filosofo vivente più influente al mondo” (“New Statesman”). Recentemente gli è stato conferito il prestigioso Premio Berggruen per la Filosofia e la Cultura. Il suo libro “La tirannia del merito” cerca una via d'uscita dalla politica polarizzata del nostro tempo. Tra gli altri suoi testi “Giustizia. Il nostro bene comune”, e “Quello che i soldi non possono comprare” (Feltrinelli). Il suo famoso corso “Giustizia” è disponibile gratis online ed è stato seguito da decine di milioni di persone, anche in Cina, dove nel 2010 è stato nominato “personaggio straniero più influente dell'anno”. In uno stadio all'aperto a Seul (Corea del Sud) 14 mila persone si sono radunate per ascoltarlo.

