

2002

La repubblica di Sandel e l'lo incarnato

Richard Dagger

University of Richmond, rdagger@richmond.edu

Follow this and additional works at: <http://scholarship.richmond.edu/polisci-faculty-publications>



Part of the [Ethics and Political Philosophy Commons](#), and the [Political Theory Commons](#)

Recommended Citation

Dagger, Richard. "La repubblica di Sandel e l'lo incarnato." *Sociologia E Politiche Sociali* 5, no. 2 (2002): 71-92.

This Article is brought to you for free and open access by the Political Science at UR Scholarship Repository. It has been accepted for inclusion in Political Science Faculty Publications by an authorized administrator of UR Scholarship Repository. For more information, please contact scholarshiprepository@richmond.edu.

LA REPUBBLICA DI SANDEL E L'IO INCARNATO

di Richard Dagger¹

Nel 1980 Michael Sandel si propose come uno dei principali critici del liberalismo. Il suo *Il liberalismo e i limiti della giustizia* (Sandel 1982), pressoché in contemporanea con il testo di Alasdair MacIntyre, *Dopo la virtù* (MacIntyre 1981), contribuì a lanciare la sfida comunitarista al liberalismo. Due anni più tardi pubblicò una raccolta di saggi, *Liberalism and its critics* (Sandel 1984a), e un influente articolo, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self* (Sandel 1984b), in cui sosteneva che i difetti del liberalismo contemporaneo si erano infiltrati dalla teoria nella pratica negli Stati Uniti. Le idee producono conseguenze, insisteva, e le idee fuorvianti del liberalismo contemporaneo hanno avuto la conseguenza di indebolire il sistema americano. «Questo è il modo – scriveva Sandel – in cui la filosofia occupa il mondo fin dall'inizio; le nostre pratiche e istituzioni sono incarnazioni di teorie» (Sandel 1984b, 12).

Quelle stesse parole appaiono nella prefazione al nuovo libro di Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Sandel 1996, ix). Infatti le prime due frasi di *The Procedural Republic and the Unencumbered Self* sono anche le prime due frasi della prefazione a *Democracy's Discontent*. Questi sono solo i primi dei molti segnali del fatto che *Democracy's Discontent* è l'ampliamento di *The Procedural Republic*, un tentativo di rimpolpare il ritratto della nostra repubblica procedurale che aveva tratteggiato nell'articolo. Così Sandel dedica la maggior parte del libro all'impresa storica di tracciare i modi in cui «l'aspetto civico o formativo della nostra politica ha largamente dato strada al liberalismo che concepisce le persone come individui liberi e indipendenti, sciolti dai legami morali o civici che non abbiano scelto». Il dettaglio storico è nuovo, ma la polemica principale è la stessa nel libro come nell'articolo: «La filosofia pubblica in cui viviamo non può assicurarci la libertà che promette, perché non può ispirare il senso della comunità e dell'impegno civico che la libertà richiede» (Sandel 1996, 6)².

Ma ciò non significa dire che quel dettaglio storico sia l'unico elemento nuovo in *Democracy's Discontent*. Un altro elemento è l'adesione di Sandel al repubblicanesimo, che ricopre la parte di favorito in un conflitto tra repubblicanesimo e liberalismo che è il *leitmotiv* del libro. Anche se Sandel non spiega mai perché si as-

¹ *The Sandelian Republic and the Encumbered Self*, in «The Review of Politics», 61, 2, 1999, pp. 181-208.

² «Ma io sospetto che troveremmo nella pratica della repubblica procedurale due tendenze largamente prefigurate dalla sua filosofia: innanzitutto una tendenza a escludere possibilità democratiche; secondariamente, una tendenza a sminuire ogni genere di comunità da cui non di meno dipende» (Sandel 1984b, 27).

soci alla posizione repubblicana piuttosto che a quella comunitarista, la risposta può essere probabilmente trovata in una sottolineatura contenuta nella sua recensione a *Liberalismo politico* di John Rawls: «Il termine *communitarian* è fuorviante (...) nella misura in cui implica che i diritti dovrebbero poggiare sui valori o sulle preferenze dominanti in ogni comunità data, in ciascuna epoca. Pochi, se non nessuno di quelli che hanno sfidato la priorità del diritto sono *communitarian* in questo senso» (Sandel 1994, 1767). Senza dubbio Sandel continua a combattere la priorità del giusto sul bene, come dimostrano le ventidue voci dell'indice sotto questo titolo. Ma apparentemente crede di essere in una posizione migliore per farlo in quanto repubblicano che si affida a «una politica formativa che coltivi nei cittadini le qualità del carattere che l'autogoverno richiede» che non come comunitario che si affida ai valori prevalenti e alle preferenze di una data comunità in un determinato tempo (*ibidem*). Dopo tutto, quei valori e quelle preferenze possono nutrire l'ambizione, l'avidità, l'accidia e altre qualità di carattere piuttosto diverse da, o anche ostili a, quelle richieste dall'autogoverno. Come repubblicano, poi, Sandel può essere capace di resistere all'addebito che gli si muove di essere uno dei «critici comunitaristi del liberalismo» che «vogliono farci vivere a Salem, ma non che crediamo alle streghe» (Gutmann 1985, 308)³.

L'auto-professato repubblicanesimo di Sandel segnala anche un altro aspetto nel quale *Democracy's Discontent* aggiunge qualche cosa di nuovo agli argomenti di *The Procedural Republic*. Assumendo la teoria e le pratiche repubblicane come *standard* nei confronti dei quali il liberalismo viene misurato e trovato carente, Sandel ora ci dice, di conseguenza, ciò che crede essere un'adeguata teoria politica – quella che è veramente capace di offrire una filosofia pubblica per informare le nostre pratiche politiche e le nostre istituzioni. Nel suo capitolo finale, inoltre, fornisce una descrizione di come possiamo rianimare la vita civica, che include le prescrizioni per combattere lo strapotere delle grandi catene commerciali e ridurre le disegualianze economiche. La descrizione è lungi dall'essere completa, come lui stesso ammette, ma offre più di un suggerimento rispetto a ciò che dovrebbe assomigliare una repubblica sandeliana di individui incarnati (*encumbered selves*).

Quelli che vogliono conoscere ciò per cui Sandel parteggia e ciò contro cui combatte, quindi, hanno una buona ragione per dare il benvenuto a *Democracy's Discontent*. Se credono che la politica americana trarrebbe profitto da una corroborante (per non dire generosa)⁴ dose di repubblicanesimo, troveranno anche molte cose salutari nel libro. Come uno che si considera dentro entrambi questi gruppi, io credo che Sandel sia stato saggio a prendere una qualche distanza dal comunitarismo, e ancora più saggio a sottoscrivere l'enfasi repubblicana sulla formazione dei cittadini e la coltivazione delle virtù civiche. Ma sbaglia nel continuare a opporsi al liberalismo in una maniera così vigorosa, e sbaglia in particolare a opporre repubblicanesimo e liberalismo. Così facendo si espone all'accusa che lui stesso ha sollevato contro quei liberali che hanno abbracciato gli ideali della neutralità politica e dell'Io disincarnato (*unencumbered self*): di essere impegnati in un'impresa che si

³ A questo proposito si noti l'ammissione di Sandel (1996, 321) che «cattive comunità possono formare cattivi caratteri».

⁴ In inglese *liberal*. È evidente il gioco di parole (N.d.T.).

auto-sconfigge. Come una società liberale dovrebbe essere capace di contare su un senso di comunità e impegno civico, così il sistema repubblicano che Sandel sostiene dovrebbe poter contare su un impegno rispetto a principi liberali come la tolleranza, la lealtà e il rispetto per i diritti degli altri. Se il loro zelo per i diritti individuali e la libertà spinge talvolta i liberali a indebolire la loro posizione minacciando le basi comunitarie o repubblicane di una società liberale, così Sandel rischia di indebolire la sua posizione minacciando i principi liberali sui quali egli implicitamente fa affidamento. Sosterrò che questo pericolo è maggiore quando Sandel affonda la sua polemica contro l'individuo disincarnato, quando fa appello alle obbligazioni di appartenenza, e quando oppone il repubblicanesimo al liberalismo.

1. Sandel e l'Io

Secondo la tesi de *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, uno dei difetti fondamentali del liberalismo deontologico in generale e di John Rawls in particolare è la teoria secondo cui l'individuo viene prima dei suoi fini. Nel modo in cui Sandel rinunciava la posizione di Rawls, questa tesi sostiene che «ciò che è più essenziale per la nostra personalità non sono i fini che scegliamo, ma la nostra capacità di sceglierli. E questa capacità è localizzata in un Io che deve essere precedente ai fini che sceglie» (Sandel 1982, trad. it. 1994, 31). Dopo una sostanziosa citazione dal Rawls di *Una teoria della giustizia*, Sandel elaborava la tesi in questo modo: «Identificare un qualunque insieme di caratteristiche come i miei scopi, ambizioni, desideri e così via, significa sempre implicare un soggetto "me" (me stesso) che viene prima di questi, e la forma di questo "me" (me stesso) deve essere data prima di ciascuno dei fini o degli attributi di cui io sono portatore. Come scrive Rawls, 'anche un fine dominante deve essere scelto fra numerose possibilità'. E prima che un fine possa essere scelto, ci deve essere un Io che lo scelga» (ivi, 32)⁵.

Sandel proseguiva sostenendo che questa visione dell'Io come soggetto che sceglie prima dei suoi fini scelti è sbagliata e perniciosa. È sbagliata perché la sua concezione dell'Io come statico e isolato è in disaccordo con la nostra auto-coscienza, ed è perniciosa perché la distanza che pone tra l'Io e il mondo preclude importanti possibilità personali e politiche. «Una conseguenza di questa distanza – accusava – è quella di porre l'Io fuori dalla portata dell'esperienza, di renderlo invulnerabile, di definirne l'identità una volta per tutte. Nessun impegno dovrebbe coinvolgermi così profondamente da non permettere di conoscere me stesso senza di esso. Nessuna trasformazione negli scopi e nei progetti di vita potrebbe essere così sconvolgente da disgregare i contorni della mia identità. Nessun progetto potrebbe essere tanto essenziale che un suo abbandono possa mettere in discussione la persona che sono» (ivi, 75).

Un simile individuo può essere scollegato dalle altre persone, tagliato fuori da una comunità o dalle comunità che gli danno forma, sostanza e tessuto. Concepire

⁵ La citazione inclusa è tratta da John Rawls (1971, 560).

l'Io come antecedente ai suoi fini, quindi, «esclude la possibilità di una vita pubblica in cui, bene o male, l'identità e gli interessi dei partecipanti possano essere in gioco» (*ibidem*)⁶. Un Io così astratto e disincarnato sarebbe anche poco profondo, «incapace di auto-coscienza in qualunque senso moralmente serio. Se l'Io è disincarnato ed essenzialmente spossato, non rimane nessuna persona sulla quale poter riflettere l'auto-riflessione» (*ivi*, 196).

Queste obiezioni alla dottrina dell'Io come antecedente ai suoi fini ritornano in *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*. In questo caso, comunque, l'enfasi è posta sugli effetti perniciosi che derivano dal definire l'Io come disincarnato, effetti che sono diventati tutti fin troppo evidenti nella "repubblica procedurale" degli Stati Uniti. Essendo una repubblica, la repubblica procedurale deve contare sulla lealtà dei cittadini che sono impegnati nel bene comune. Ma siccome utilizza una concezione dell'Io come disincarnato, libero da «legami morali e obbligazioni antecedenti», la repubblica procedurale è colta in una contraddizione, perché un Io disincarnato è incapace di sostenere la necessaria lealtà e il dovuto impegno (Sandel 1984, 23). Possiamo definirci, si chiede Sandel, come «indipendenti nel senso che la nostra identità non è mai collegata ai nostri scopi e ai nostri legami?». Non senza un prezzo, risponde, per quelle lealtà e quelle convinzioni la cui forza morale consiste parzialmente nel fatto che vivere di esse è inseparabile dal capire noi stessi come le persone particolari che siamo come membri di questa famiglia o comunità o nazione o popolo, come portatori di questa storia, come cittadini di questa repubblica. Fedeltà come queste sono qualcosa di più di valori che mi capita di avere e di mantenere, ma ad una certa distanza. Vanno oltre le obbligazioni che contraggo volontariamente e i "doveri naturali" che devo agli esseri umani in quanto tali. Fanno sì che ad alcune persone io debba più di quanto la giustizia richiede o addirittura permette, non in ragione degli accordi che ho sottoscritto, ma in virtù di quei legami e di quegli impegni più o meno durevoli che, presi nell'insieme, almeno in parte definiscono ciò che Io sono come persona (*ivi*, 23 e 179).

In breve, l'identità individuale di un Io incarnato sostiene il governo repubblicano insegnando all'individuo che egli è imbrigliato in una rete di legami e di impegni non scelti; l'identità individuale di un Io disincarnato indebolisce il governo repubblicano insegnando all'individuo che egli è soggetto solamente alle obbligazioni scelte. Dar retta di quei filosofi che ci dicono che l'Io è antecedente ai suoi fini significa, quindi, seguire una teoria sbagliata che porta a una pratica che si autosconfigge. «Una volta negate quelle estese comprensioni del sé che potrebbero plasmare una vita comune, l'Io liberale è destinato a inguaiarsi tra distacco da un lato e aggrovigliamento dall'altro». Se questa "visione liberale" non è «moralmente autosufficiente ma parassita di una nozione della comunità che ufficialmente rifiuta, allora dovremmo aspettarci di scoprire che la pratica politica che incarna questa visione non è praticamente autosufficiente, vale a dire che deve attingere a un senso di comunità che essa non può creare e che può, invece, indebolire» (*ivi*, 24).

⁶ Si veda anche Sandel (1982, trad. it. 1994, 163-169), dove Sandel sviluppa l'argomento.

Che questa sia “la condizione dell’Io disincarnato, inguaiato tra distacco e aggrovigliamento” è il punto principale di *The Procedural Republic*. Che «qualcosa di simile si sia realizzato in America nel corso dell’ultimo mezzo secolo» è la preoccupazione che conclude il saggio (*ivi*, 28). *Democracy’s Discontent* è il tentativo di Sandel di provare che abbiamo davvero ragione di preoccuparci per la difficile situazione dell’Io disincarnato.

In *Democracy’s Discontent* l’affermazione che è sbagliato e pernicioso concepire l’Io come antecedente ai suoi fini è di nuovo al centro dell’analisi e dell’argomentazione di Sandel. «Negli ultimi decenni – scrive a pagina sei – l’aspetto civico o formativo del nostro sistema politico ha dato largamente modo al liberalismo di concepire le persone come Io liberi e indipendenti, sciolti dai legami morali o civici che non si sono scelti». Insiste sullo stesso punto a pagina 350, la penultima del testo: «L’immagine di cittadini come Io liberi e indipendenti, svincolati da legami morali o civici che non si siano scelti, non può sostenere lo spirito pubblico che ci rende capaci di autogovernarci». Variazioni su questo tema ricorrono in tutte le pagine centrali, specialmente quando Sandel esamina il pensiero di Rawls: «Come ha spiegato Rawls, è proprio perché noi siamo Io liberi e indipendenti, capaci di scegliere i nostri scopi autonomamente, che abbiamo bisogno di una struttura di diritti che siano neutrali rispetto ai fini (...) Come il diritto viene prima del bene, così l’Io è antecedente ai suoi fini» (Sandel 1996, 290-291).

Se le critiche di Sandel a questa concezione dell’Io sono giuste, se essa ci conduce davvero nella “condizione dell’Io disincarnato”, irretito in un’impresa fallimentare, allora avremo una ragione irresistibile per guardare favorevolmente alla repubblica di Sandel e al suo Io incarnato. Ma Sandel ha ragione? La convinzione che l’Io venga prima dei suoi scopi ci porta inesorabilmente nella situazione imbarazzante dell’Io disincarnato? Se lo fa, non è per le ragioni fornite da Sandel.

Ci sono tre punti su cui fallisce il processo di Sandel contro l’Io disincarnato concepito come antecedente ai suoi fini. Il primo ha a che fare con la correttezza del giudizio di Sandel su Rawls e sugli altri liberali “deontologici”, “proceduralisti” o “volontaristi”, sostenitori dell’Io come antecedente rispetto ai suoi fini. Come abbiamo visto, Sandel sostiene che questi autori hanno torto, perché la loro visione dell’Io è impoverita e imprecisa; non può dare conto della nostra auto-percezione come esseri “auto-interpretanti” e “auto-riflessivi”: «Se l’Io è disincarnato ed essenzialmente spossessato, non rimane nessuna persona sulla quale poter riflettere l’auto-riflessione» (Sandel 1982, trad. it. 1994, 196). Ma c’è una differenza enorme tra dire che l’Io è antecedente ai suoi fini e dire che è disincarnato. Come Will Kymlicka spiega nella sua risposta a Sandel, «quello che è centrale nella visione liberale non è che noi possiamo percepire un Io prima dei suoi fini, ma che capiamo che i nostri Io sono antecedenti ai nostri fini, nel senso che nessun fine o meta è esente dal possibile riesame (...) Il mio Io è, in questo senso, percepito prima dei suoi fini, cioè posso immaginare sempre il mio Io senza i suoi fini attuali. Ma ciò non richiede che io possa percepire un Io totalmente svincolato da ogni fine: il pro-

cesso del ragionamento etico consiste sempre nel comparare un Io potenziale “incarnato” con un altro potenziale Io “incarnato”» (Kymlicka 1989, 52-53)⁷.

Secondo la critica di Sandel, un Io concepito nella maniera di Rawls e di altri liberali deontologici è qualche cosa che esiste prima dei suoi fini e legami, tutto forma e niente sostanza finché si costituisce scegliendo fra i fini e i legami disponibili. Se questa fosse la concezione liberale rawlsiana dell'Io, sarebbe certamente sbagliata come sostiene Sandel. La risposta di Kymlicka, però, dimostra che la critica di Sandel è mal posta. Quando Rawls e gli altri liberali sostengono che l'Io è precedente ai suoi fini, il punto non è che l'Io precede i suoi fini temporalmente. Il problema non è temporale ma concettuale. Ovvero, l'Io è prioritario rispetto ai suoi fini in quanto nessun Io è definito completamente o esaurito dai suoi fini. Se dovessi compilare in qualche modo un catalogo comprensivo dei miei fini, impegni e legami, per esempio, questo catalogo senza dubbio offrirebbe un resoconto notevolmente ampio e profondo di ciò che sono: di me stesso. Ma non potrebbe cogliere ogni cosa del mio Io, perché non includerebbe la mia (propria) abilità di aggiungere nuovi elementi a quel catalogo e di correggerne o scartarne altri. L'Io è antecedente ai suoi fini in questo senso concettuale, anche se alcuni dei suoi fini e dei suoi legami necessariamente lo precedono in senso temporale.

Chiaramente questa è un'importante risposta alla critica di Sandel sulla concezione liberale dell'Io (apparentemente) auto-costitutiva. È particolarmente importante alla luce del continuo assalto che Sandel porta in *Democracy's Discontent* contro «la concezione liberale dei cittadini come individui indipendenti che scelgono autonomamente, liberi da legami morali o civili antecedenti la scelta» (Sandel 1996, 322). Il fatto che Sandel trascuri di rispondere alla replica di Kymlicka è, come un recensore di *Democracy's Discontent* ha notato, piuttosto deludente (Bell 1997)⁸.

Accantonando la domanda sull'accuratezza della lettura che Sandel fa di Rawls e compagnia, è anche chiaro che l'argomentazione di Sandel sull'Io soffre di un secondo limite, strettamente collegato. Si tratta della sua tendenza a fondere i due significati distinti di “Io” e di “soggetto” rendendoli sostituibili. La prima concezione è astratta e generale; la seconda è particolare e concreta.

Una concezione dell'Io è astratta e generale quando tenta di cogliere le caratteristiche comuni a ogni Io; è concreta e particolare quando si riferisce a caratteristiche che variano da un Io a un altro. L'Io – l'Io in senso astratto, generale – è sempre una parte, ma mai l'intero, dell'Io particolare che io o tu o chiunque altro è. L'Io concreto, particolare, è un Io che è distinto da ogni altro. Auto-coscienza, identità personale e auto-riflessione sono tutte proprietà di un Io particolare e concreto, non dell'Io in generale. Disegnata così, questa distinzione ci permette di dire che l'Io è concettualmente antecedente ai suoi fini, anche se un Io – davvero ogni particolare Io – è definito o costituito, almeno in parte, da essi.

⁷ Si veda anche Rawls (1993, 27-29), dove appoggia la risposta di Kymlicka a Sandel.

⁸ Sandel non risponde né a Kymlicka né agli altri critici nella seconda edizione di *Il liberalismo e i limiti della giustizia* (citato sopra, nota 1), in cui aggiunge un'introduzione che consiste largamente della sua rivisitazione di *Liberalismo politico* di Rawls.

Questa è la posizione di Rawls. Ma sembra essere anche quella di Sandel. O forse dovrei dire che è la posizione che Sandel sembra assumere per dare sostanza ad alcuni dei suoi argomenti. Quando parla della concezione costitutiva della comunità, per citare un esempio, è attento a inserire la parola “parzialmente” nei punti chiave: «Secondo la concezione costitutiva, il bene della comunità era visto penetrare più profondamente la persona [rispetto alla concezione sentimentale], tanto da descrivere non solo il suo stato d’animo, ma un modo di auto-comprensione, parzialmente costitutivo della sua identità, parzialmente capace di definire [sic] di chi egli fosse» (Sandel 1982, trad. it. 1994, 177). La stessa cautela è evidente quando Sandel si sofferma su «quei legami e impegni più o meno durevoli che, presi nel loro insieme, definiscono parzialmente la persona che sono» (Sandel 1984, 23). Inserire “parzialmente” in questi passaggi sembra essere il modo di Sandel per preservare un ruolo attivo dell’Io. Io sono definito solamente in parte dalla mia comunità o dai miei legami, perché io sono capace di rifiutare certe pratiche della comunità o di abbandonare alcuni dei miei legami mentre ne assumo altri. Una persona assorbita così completamente nei modi di vita della sua comunità da essere incapace di pensare oltre i suoi confini, non sarà capace di quell’auto-riflessione e auto-comprensione che per Sandel sono il marchio di garanzia della profondità o serietà morale: «Come essere che si auto-interpreta, io sono capace di riflettere sulla mia storia e in un certo senso di distanziarmene, ma la distanza è sempre precaria e provvisoria, non essendo il punto di riflessione mai completamente assicurato al di fuori della storia stessa» (Sandel 1982, trad. it. 1994, 177).

In tutti questi casi Sandel conta implicitamente sulla distinzione tra il significato generale e particolare dell’Io. Ovvero, in quanto Io particolari, noi siamo costituiti da comunità e da legami non scelti, ma non siamo mai completamente costituiti da essi. Non possiamo esserlo, perché c’è un senso in cui una parte di ogni Io particolare è sempre in qualche modo sopra o oltre o non contenuta nei fini, legami e impegni dell’Io. Che sia contrassegnato da una capacità di scegliere, come in Rawls, o da una capacità di riflettere, come Sandel preferisce, questo aspetto dell’Io – l’Io astratto e generale – gioca una parte attiva nella costituzione di un Io concreto e particolare. Effettivamente, la descrizione di Sandel della capacità di riflessione conferma questo punto⁹: «A differenza dalla capacità di scelta, che permette all’Io di spingersi oltre se stesso, la capacità di riflessione permette all’Io di volgere il suo sguardo al proprio interno, di porsi domande sulla propria natura costitutiva, di osservare i diversi legami e di riconoscere le loro pretese, di individuare i legami – ora cordiali ora forzati – tra l’Io e l’altro, per arrivare a una conoscenza di sé meno opaca anche se mai perfettamente trasparente, una soggettività meno fluida anche se mai definitivamente fissata, e così gradualmente, in tutta una vita, partecipare alla costituzione della propria identità» (ivi, 168).

La capacità di riflessione di cui Sandel scrive è chiaramente diversa dalla capacità riflessiva di un specchio. L’Io che partecipa all’auto-riflessione sandeliana de-

⁹ Ma si noti che anche Rawls accentua l’importanza dell’auto-riflessione: «Ogni persona deve decidere attraverso una riflessione razionale ciò che costituisce il suo bene, cioè il sistema di fini che è razionale perseguire» (Rawls 1971, 11).

ve esercitare il giudizio, sia decidendo quale fra due legami contraddittori è più vitale per lui, sia superando il confine tra l'Io e gli altri. Anche la scoperta di sé presente nella frase di Elizabeth Bennet, «fino a questo momento, io non mi sono mai conosciuta», richiede un Io capace di autocritica (Austen 1932, 208). E nulla di tutto ciò è possibile a meno che noi possiamo distinguere tra due aspetti o significati dell'Io.

L'abbraccio del repubblicanesimo compiuto da Sandel in *Democracy's Discontent* offre altre prove del fatto che lui implicitamente fa affidamento su una distinzione di questo genere. Un repubblicano che vive a Salem sarà più adatto a contrastare lo zelo per la caccia alle streghe di un comunitarista. «I fondamentalisti si precipitano dove i liberali hanno paura a passare», ma un revival repubblicano può arginare la marea (Sandel 1996, 322). Il repubblicanesimo può farlo perché i repubblicani aspirano all'autogoverno, e l'autogoverno chiede al cittadino di partecipare alla produzione delle leggi che dovrà rispettare. E fare le leggi richiede quelle attive capacità critiche di riflessione e giudizio che possono mettere in questione le norme delle nostre comunità e i nostri legami personali. Questo è particolarmente vero nella "versione pluralistica della politica repubblicana" di Sandel, che poggia sulla convinzione che «l'autogoverno funziona meglio quando la sovranità è dispersa e la cittadinanza formata attraverso molteplici luoghi di impegno civico» (*ivi*, 347). Se l'autogoverno funziona meglio in tali circostanze, è probabilmente perché il tiro alla fune tra le richieste dei nostri cittadini nei molteplici luoghi dell'impegno civico ci costringe a riflettere sui loro meriti relativi e a giudicare – e forse a scegliere – tra essi.

Sandel è un repubblicano piuttosto che un comunitarista perché apprezza il cittadino e l'Io che è capace di autogoverno. Tale cittadino e tale Io non ha bisogno di (e per Sandel non può) essere totalmente auto-costitutivo, ma deve essere capace di "partecipare alla costituzione della [propria] identità" come cittadino e come Io. Ma nulla di ciò ci costringe a rifiutare l'affermazione che l'Io (nel significato astratto, generale) venga prima dei suoi fini. Al contrario anche Sandel, come spero di avere mostrato, implicitamente si rifà a questo significato secondo cui l'Io si distingue da e riflette su i suoi fini e legami attuali.

In tutto questo c'è qualcosa di ironico. Poiché se ho ragione io, è possibile concepire l'Io come antecedente ai suoi fini e nonostante ciò deplorare l'Io disincarnato. L'Io che è antecedente ai suoi fini è l'Io in un senso astratto e generale, e dire che è antecedente ai suoi fini ci dice poco sull'Io particolare. Sandel potrebbe affidarsi allora implicitamente a una concezione dell'Io antecedente i suoi fini, come io ho suggerito, continuando però a contestare quella che lui crede essere la celebrazione e la cultura liberale degli Io disincarnati (nel significato particolare, concreto) senza contraddirsi. Effettivamente, potrebbe ammettere di essersi sbagliato sulla priorità dell'Io rispetto ai suoi fini, senza per questo cedere sulla sua critica della «concezione liberale delle persone come Io disincarnati, indipendenti dai loro ruoli e slegati dai legami morali che scelgono di rifiutare» (*ivi*, 112). Il suo compito sarebbe allora di provare prima di tutto che il liberalismo produce davvero Io così disincarnati e, in secondo luogo, che questi Io (nel significato particolare, concreto)

sono davvero incapaci di sostenere la lealtà e l'impegno richiesto dall'autogoverno repubblicano.

Sono pronto a concedere qualcosa a Sandel sul secondo punto, ma non sul primo. Alcune delle ragioni per il mio disaccordo appariranno più avanti, nella terza parte, ma per ora voglio sfidare la sua spiegazione degli Io disincarnati e incarnati. Perché questo è il terzo aspetto su cui la critica di Sandel all'Io disincarnato concepito come antecedente i suoi fini va fuori bersaglio.

In questo caso il problema è che Sandel specula su un dicotomia falsa fra Io incarnati e disincarnati. Per come la pone Sandel, l'immagine liberale dell'Io disincarnato è falsa e ingannevole perché nessun Io (nel significato particolare e concreto) è veramente disincarnato. Noi tutti assumiamo una parte sostanziale della nostra identità dalle comunità e dai rapporti che in qualche modo ci rendono incarnati. Quindi il problema non è l'Io disincarnato, ma la credenza perniciososa che noi possiamo o dobbiamo divenire disincarnati. Ecco perché Sandel condanna «la concezione liberale dei cittadini come soggetti che scelgono liberamente, Io autonomi, liberi da legami morali o civici antecedenti la scelta»; ecco perché deplora «il progetto volontarista del liberalismo contemporaneo», secondo cui «il cittadino americano ideale penserebbe e si comporterebbe come una sorta di persona universale, disincarnato dalle particolari identità e dai legami» (*ivi*, 322 e 283). Le persone che sono incoraggiate a credere, dalla retorica politica e dalle decisioni legislative, di essere Io veramente disincarnati, tenteranno di vivere come se lo fossero, con risultati che possono solamente risultare disastrosi per l'autogoverno repubblicano.

Ma se l'immagine o l'ideale o la concezione dell'Io disincarnato è falsa e ingannevole perché non ci può essere nessun Io simile (nel significato particolare e concreto), allora anche la dicotomia tra Io disincarnati e incarnati deve essere falsa. Piuttosto che porre il problema come una scelta tra le due concezioni dell'Io, come fa Sandel, dovremmo riconoscere che ogni Io deve essere più o meno incarnato. È probabile che Sandel risponda che vale ancora la pena di tratteggiare una distinzione tra Io disincarnato e incarnato come tipi ideali. Ma anche come tipo ideale l'Io che chiama disincarnato è davvero solo un Io meno completamente o più leggermente incarnato. Abbiamo a che fare con un continuum, non con una dicotomia. In qualche luogo tra l'Io impossibilmente disincarnato e l'Io così completamente incarnato da essere incapace di impegnarsi in una riflessione critica, c'è l'Io incarnato propriamente detto – capace di pensare liberamente e indipendentemente, senza ignorare o disconoscere quello che ha guadagnato da o che deve a gli altri. L'individuazione del luogo in cui questo Io propriamente incarnato può prosperare dovrebbe essere la preoccupazione centrale di tutti quelli che difendono l'autogoverno, siano liberali o repubblicani.

Tratteggiare una distinzione netta fra Io incarnato e Io disincarnato, come fa Sandel, significa spostare la nostra attenzione lontano da questa preoccupazione centrale. Lo conduce, per esempio, ad associare l'autonomia con l'immagine liberale dell'Io disincarnato, quando chiaramente ha bisogno di arruolarla nel campo del suo repubblicanesimo. Essere autonomo significa in qualche modo autogovernarsi, essere soggetti alle leggi o alle regole che uno si dà da sé. Dal momento che mette l'autonomia sul lato liberale della sua dicotomia incarnato/di-

sincarnato, comunque, Sandel sembra implicare che gli Io incarnati sul suo lato repubblicano devono essere caratterizzati da eteronomia. «Per l'Io disincarnato, la base del rispetto non è l'onore ma la dignità, la dignità che consiste nella capacità delle persone, in quanto agenti autonomi, di scegliere da sé i propri fini» (ivi, 82). Implicitamente, allora, gli Io incarnati devono trovare le basi del rispetto non nella dignità ma nell'onore, che consiste nel giocare la parte di esseri eteronomi i cui fini sono stati scelti da altri.

Ma non può essere questo quello che Sandel, dichiarandosi repubblicano, vuole intendere per Io incarnato. Tale Io deve essere capace, in accordo con gli altri, di autogoverno e in quel senso un simile Io deve essere autonomo. Come nel caso degli Io incarnati e disincarnati, l'autonomia e l'eteronomia non sono le facce di una dicotomia. L'autonomia è una questione di grado, qualche cosa della quale uno può godere in maniera più o meno grande. È anche qualcosa che l'Io (nel significato particolare, concreto) non acquisisce del tutto da solo, perché è una capacità che deve essere sviluppata con l'aiuto di altri prima di poter essere esercitata¹⁰. Ma può essere esercitata solo se è possibile l'autogoverno.

A queste critiche Sandel o i suoi difensori potrebbero rispondere che l'attacco alla concezione liberale dell'autonomia non richiede che ci si consegni all'eteronomia¹¹. Invece la critica di Sandel potrebbe essere puntata su ciò che ritiene essere una concezione errata dell'autonomia che ha bisogno di essere corretta. È poi probabile che Sandel abbia la sua personale concezione repubblicana dell'autonomia – l'autonomia dell'Io incarnato che si governa nella piena consapevolezza di quanto deve alla comunità che costituisce in parte la sua identità – da offrire come alternativa superiore all'autonomia liberale. Se qualcosa di simile sta dietro la critica di Sandel dell'autonomia liberale in *Democracy's Discontent*, comunque, è oscurato dalla persistente associazione che Sandel compie tra l'autonomia e gli errori del liberalismo volontarista o procedurale. In buona sostanza, il suo repubblicanesimo, con il suo implicito richiamo a un concetto di autonomia, è in contrasto con la sua accusa nei confronti di certi «ideali liberali comprensivi come l'autonomia o l'individualità» (Sandel 1996, 100).

La tendenza di Sandel a collegare l'autonomia all'immagine liberale dell'Io libero, indipendente e disincarnato, è un esempio dei più ampi problemi posti dalla sua analisi dell'Io. Perché questa «immagine liberale» non è quella utilizzata da Rawls e dai rawlsiani per spiegare l'Io concreto e particolare; né deriva dall'affermazione che l'Io in senso astratto e generale è prioritario rispetto ai suoi fini; e nemmeno sostiene un lato della dicotomia tra Io autonomi e disincarnati da una parte, e Io eteronomi e incarnati dall'altra. L'Io incarnato può essere al centro della visione sandeliana di una repubblica che si auto-governa, ma deve essere un Io *propriamente* incarnato, cioè capace di riflessione critica e di giudizio, e autonomo nel senso di essere capace di partecipare al governo della Repubblica. Un Io che fosse incapace di riconsiderare i suoi fini e i suoi legami, assoggettandoli a una verifica critica, e di rivederli o anche di rigettarli, semplicemente non potrebbe porta-

¹⁰ Ho sviluppato questa concezione in Dagger (1986; 1997).

¹¹ Devo questo punto a due anonimi recensori della *Review of Politics*.

re il peso del dibattito che dovrebbe sopportare un sandeliano "Io multi-situato" e un "cittadino multi-incarnato" (*ivi*, 350).

2. La lealtà, la solidarietà e il problema del dovere

Incarnato o meno, il cittadino sandeliano deve essere capace di scegliere da sé. Se ciò non fosse già evidente, prendere in considerazione le idee di Sandel relative ai doveri di appartenenza potrà rendere più chiaro il punto. Uno dei difetti dell'"immagine dell'Io disincarnato", secondo Sandel, è che essa «non può dare senso alla nostra esperienza, poiché non può spiegare determinati obblighi politici e morali che normalmente riconosciamo e anche apprezziamo. Si tratta di obblighi di solidarietà, doveri religiosi e altri vincoli morali che ci possono costringere per ragioni che non sono legate a una scelta» (Sandel 1996, 13). L'enfasi liberale sugli individui che liberamente scelgono di sottomettersi ai doveri può spiegare gli obblighi che derivano dai contratti e da altri accordi volontari; può anche favorire i "doveri naturali", come li chiama Rawls, quelli che dobbiamo a tutti, allo straniero come al vicino o alla stirpe. Ma questo sforzo liberale di costruire tutte le obbligazioni nei termini di doveri universali dovuti o di obblighi volontari rende difficile spiegare i doveri civici e altri legami morali e politici che normalmente riconosciamo. Questo sforzo liberale fallisce nel tentativo di accaparrarsi quelle lealtà e responsabilità la cui forza morale consiste parzialmente nel fatto che vivere secondo queste lealtà è inseparabile dal comprendere noi stessi come le persone particolari che siamo, cioè come membri di questa famiglia, città, nazione o popolo, portatori di questa storia, cittadini di questa repubblica. Lealtà di questo tipo possono essere più dei valori che mi capita di avere, e di tenere a una certa distanza. Le responsabilità morali che comportano possono andare oltre le obbligazioni che volontariamente contraggo e i "doveri naturali" che io devo agli esseri umani in quanto tali (*ivi*, 14)¹².

Benché non abbia indagato molto su questi problemi, Sandel chiaramente crede che l'appartenenza e l'identità siano sufficienti per fondare molti doveri, inclusi «certi doveri morali o politici che abitualmente riconosciamo o apprezziamo». Discutendo su questi "doveri di appartenenza" o "doveri di solidarietà", si inserisce in un gruppo che include almeno due liberali professi, Ronald Dworkin e Yael Tamir¹³. Che ciò significhi che il richiamo alla lealtà non è quella minaccia al liberalismo che Sandel immagina, o che qualche pensatore liberale abbia visto la luce e si sia mosso in una direzione sandeliana, non è un problema che voglio affrontare in questa sede, salvo notare che ci si può apertamente muovere in una direzione sandeliana senza abiurare il liberalismo. Invece, sosterrò che il richiamo di Sandel ai doveri di solidarietà è in un certo senso giusto, ma in un altro senso sbagliato.

¹² Si vedano: Sandel (1982, 179; 1984b, 23).

¹³ Dworkin (1986, 186-216) e Tamir (1993, capp. 5 e 6). Si vedano anche: Gilbert (1993), Hardimon (1994), Horton (1992, cap. 6) e Parekh (1996). Per approcci critici si vedano: Simmons (1996) e Wellman (1997).

Sandel fa giustamente notare che questa lealtà e il senso del dovere sono importanti preoccupazioni morali e politiche. Chiunque abbia condannato i genitori che abbandonano i loro figli o criticato i figli che ignorano i loro genitori anziani e infermi, sarà d'accordo che alcune delle nostre responsabilità semplicemente non sono scelte. Chiunque abbia tentato di spingere le persone all'azione o di riunirle per affrontare una sfida sa che il senso di appartenenza, di una comune adesione al gruppo, è vitale per il successo. Una repubblica in cui questo senso di solidarietà o del dovere è debole, per porre la questione nei termini delle preoccupazioni politiche di Sandel, sarebbe essa stessa debole. Quindi è davvero importante incoraggiare e coltivare questo senso di identificazione e di lealtà fra i cittadini.

In ogni caso, Sandel sbaglia quando scambia il senso del dovere per il dovere stesso. Qualcuno può avere un senso del dovere, anche molto forte, senza essere veramente sottomesso al dovere in questione. Nel *Martin Chuzzlewit* di Dickens, per esempio, l'assistente di Seth Pecksniff, Tom Pinch, sente un obbligo opprimente verso Pecksniff, mentre Pecksniff sfrutta spudoratamente la natura innocente di Tom. Al contrario, qualcuno può essere soggetto a un dovere che non sente per nulla. Un uomo che genera un bambino che non può conoscere preventivamente offre un esempio adatto, perché ha un dovere verso il bambino e sua madre, *ceteris paribus*, anche se non ha assolutamente il senso di questo dovere. In entrambi i casi la differenza tra senso del dovere e dovere mette in discussione la relazione col tema dell'appartenenza o dell'identificazione. Il fatto che le persone si sentano di avere un dovere verso la loro società non vuol dire che lo abbiano, così come il fatto che non lo sentano non significa che non lo hanno.

Per Sandel questo richiamo al senso del dovere è particolarmente preoccupante, perché minaccia il suo tentativo di distanziarsi dai comunitaristi, i quali sono disposti ad accettare «i valori o le preferenze prevalenti in ciascuna comunità in ciascun periodo» (Sandel 1994, 176). In quanto repubblicano, Sandel deve ammettere che i valori o le preferenze di alcune comunità sono ostili all'ideale repubblicano di autogoverno. Quando invoca i diritti di appartenenza, identità, e solidarietà, però, sembra dire che chiunque senta un senso di obbligazione verso un gruppo o comunità, non importa quanto dispotico o sfruttatore possa essere, ha davvero un'obbligo verso quel gruppo o comunità. Egli ammette, come ho notato precedentemente, che «cattive comunità possono formare cattivi caratteri», ma non ha nessuna raccomandazione per dirigere coloro i cui «cattivi caratteri» li portano a credere che dovrebbero essere leali nei confronti delle loro «cattive comunità».

In realtà, Sandel non insiste sul fatto che questi doveri di appartenenza e solidarietà sono assoluti. Presumibilmente possono essere sostituiti da richieste morali e politiche più incalzanti. Ma come possiamo sapere quali sono queste richieste più incalzanti? Il richiamo all'appartenenza e alla solidarietà non offre in quanto tale un criterio per soppesare o discriminare tra richieste competitive. Ciò che sembra importare di più è l'intensità con cui ci si identifica con questo gruppo o con questa comunità rispetto all'altro gruppo o comunità, come nell'esempio sandeliano di Robert E. Lee che sceglie di stare dalla parte del «mio Stato nativo e condividere le

miserie del mio popolo»¹⁴. Ma come faceva Lee a decidere se il suo vero Paese fosse la Virginia piuttosto che gli Stati Uniti? Il suo senso di lealtà risolse il problema in favore della Virginia, ma la successiva creazione del West Virginia indica che evidentemente altri virginiani scoprirono che le loro simpatie li spingevano in altre direzioni. E Lee avrebbe dato questa importanza al suo “Stato natio” alla luce dell’appoggio che questo Stato diede alla cattiva pratica dello schiavismo? Anche se noi ammettiamo che Lee aveva un dovere di solidarietà verso il suo “popolo”, non è assolutamente scontato che egli avrebbe dovuto dare un tale peso a uno “Stato natio” che avvallava una simile pratica.

Il punto, allora, è che il senso del dovere è davvero importante, ma che questo sentimento non è l’unico, né è una guida sufficiente per una condotta appropriata. La solidarietà e la lealtà sono cose positive allo stesso modo in cui lo è la disposizione a seguire gli ordini. Quando i membri di un gruppo partecipano a un’impresa cooperativa che sembra contribuire al bene dei membri, almeno a lunga scadenza, allora la solidarietà e la lealtà aiutano a rinforzare la cooperazione necessaria al successo del gruppo. Ma quando il gruppo conta sull’indottrinamento e la manipolazione per offrire benefici ad alcuni a costo dello sfruttamento sistematico di altri, la solidarietà e la lealtà possono semplicemente perpetuare l’ingiustizia. Il senso del dovere può essere importante, ma non quanto lo stesso dovere.

Una teoria del dovere politico, in particolare, richiede più di quanto possa fornire il ricorso all’appartenenza e alla solidarietà. Seguendo l’osservazione di Locke nel *Secondo trattato sul governo*, secondo cui il governo può essere sciolto senza dissolvere la società, si può facilmente ammettere di far parte di una comunità o di una società senza per questo riconoscere un dovere di obbedienza agli ordini di chi detiene il potere. Quelli che si impegnano nella disobbedienza civile non devono rinunciare alla loro cittadinanza o ammettere di essere sleali, perché possono rivendicare il fatto di richiamare il resto della comunità ai propri ideali. Oppure possono anche affermare di lavorare per elevare gli standard della comunità a un livello più alto. Questo è il motivo per cui la trattazione sandeliana del «movimento dei diritti civili degli anni Cinquanta fino alla metà dei Sessanta» come «l’espressione più importante della politica repubblicana nel nostro tempo» è così forzata (Sandel 1996, 348-49). C’erano davvero elementi repubblicani nel movimento, come «l’azione collettiva per plasmare il mondo pubblico» (*ivi*, 348). Questa azione collettiva richiese un senso di solidarietà, chiaramente, ma l’appello alla solidarietà non è stato certamente sufficiente per il successo del movimento. Solidarietà con chi? Con gli altri afro-americani? Se Martin Luther King e gli altri leader dei diritti civili avessero invocato la solidarietà razziale in un tentativo di sconfiggere la segregazione, lo stesso avrebbero potuto fare i segregazionisti tentando di difenderla. Solidarietà con tutti gli abitanti dell’Alabama, o della Georgia, la maggioranza dei quali voleva mantenere le cose come stavano? Solidarietà con tutti i cittadini degli Stati Uniti, per molti dei quali ciò che avveniva nel Sud era semplicemente un’irritante scocciatura? Per la loro causa, i leader del movimento dei diritti civili si sono dovuti muovere al di là della solidarietà, nella direzione dei diritti

¹⁴ Citato in Sandel (1996, 15).

universali, come Sandel ammette, «rivendicando i diritti individuali contro i pregiudizi delle comunità locali, e il rispetto delle persone come persone, indipendentemente dalla loro razza, religione, o da altre caratteristiche particolari» (ivi). Dovettero anche sostenere che nessuno, membro della comunità o meno, aveva il dovere di rispettare leggi che gli/le negavano i diritti fondamentali. Ebbero bisogno, in sostanza, di una teoria del dovere politico che andasse oltre l'appartenenza e la solidarietà per sviluppare considerazioni sui diritti, la giustizia e il rispetto.

Quando nell'ultimo capitolo di *Democracy's Discontent* passa a discutere la sua versione pluralistica del repubblicanesimo, Sandel pone l'accento in particolare sul bisogno di "Io multi-situati" e "cittadini multi-incarnati" per soppesare e bilanciare nel modo migliore le diverse richieste che vengono loro fatte. «La virtù civica distintiva del nostro tempo è la capacità di negoziare la nostra strada fra gli obblighi a volte sovrapposti, a volte conflittuali, qualche volta contraddittori che ci vengono imposti, e di vivere con la tensione che queste lealtà multiple provocano» (ivi, 350). Il fallimento nel sostenere questa tensione ci spinge o nel fondamentalismo, per chi cerca la certezza di risposte semplici, o nell'informità di «Io senza storia, incapaci di tenere insieme le varie sponde della loro identità in un tutto coerente» (ivi). Se queste sono le uniche alternative, allora Sandel ha ragione a dirci che dobbiamo imparare a sostenere la tensione delle lealtà multiple. Ma noi dobbiamo riconoscere anche che le persone che vivono con questa tensione devono pur sempre fare scelte e prendere decisioni, e che il senso del dovere non è sempre sufficiente al compito, come ho già detto. Abbiamo bisogno davvero del senso di ciò che dobbiamo agli altri, dei legami non scelti e delle appartenenze che ci aiutano a diventare ciò che siamo. Ma dobbiamo avere anche un qualche senso di ciò che rende quelli a cui siamo legati degni del nostro rispetto, della nostra gratitudine e lealtà. Senza una guida di questo tipo, non saremo capaci di stabilire chi è più degno quando ci confrontiamo con delle scelte difficili. In questi tempi dovremmo essere in grado di guardare al di sopra o al di sotto dei doveri di appartenenza e solidarietà, come fecero gli aderenti al movimento dei diritti civili. Avremmo bisogno di principi che ci permettano di adattare prescrizioni universali a circostanze particolari. E avremmo bisogno di riconoscere che altre persone, incluse forse molte di quelle che non abbiamo mai conosciuto, hanno permesso che noi ci distaccassimo almeno un poco dai nostri legami e guadagnassimo una certa autonomia. Verso quelle persone dovremmo sentire un dovere che si fonda sulla gratitudine e sulla giustizia che trascende gli obblighi di appartenenza.

3. Il repubblicanesimo contro il liberalismo?

La repubblica procedurale che si è imposta durante l'ultimo mezzo secolo può ora essere considerata tanto un esperimento epico dei diritti liberali quanto contraria al pensiero politico repubblicano. La difficile situazione attuale dà importanza alla rivendicazione repubblicana secondo cui la libertà non può essere separata dall'autogoverno e dalle virtù che lo sostengono, per cui dopotutto non si può fare a meno del progetto formativo. Ne consegue che la repubblica procedurale non può

assicurare la libertà che promette, perché non può aspirare all'impegno morale e civico che l'autogoverno richiede (Sandel 1996, 323).

Questo passaggio dal capitolo finale di *Democracy's Discontent* esprime con chiarezza l'argomento principale del libro. Gli Stati Uniti nacquero come un paese ispirato all'autogoverno repubblicano, ma il liberalismo, con la sua enfasi sui diritti individuali e un governo neutrale rispetto alle concezioni del bene in competizione tra loro, nell'ultimo mezzo secolo, o quasi, ha soppiantato largamente il repubblicanesimo. Eppure la vittoria della teoria politica liberale potrebbe essere vana, perché il liberalismo della repubblica procedurale «non può ispirare l'impegno morale e civico richiesto dall'autogoverno». Il liberalismo ha vinto, almeno per ora, ma ci porterà tutti alla sconfitta, a meno che il repubblicanesimo risorga e recuperi la sua influenza.

In gran parte Sandel è attento a indirizzare il suo attacco contro una "versione" del liberalismo piuttosto che contro il liberalismo in quanto tale. A pagina quattro, per esempio, dichiara che «la filosofia politica in cui viviamo rappresenta una specifica versione della teoria politica liberale». A un certo punto sembra anche ammettere la possibilità di un «liberalismo più attento al civismo» che «ricorrerebbe a misure pubbliche più nell'interesse di affermare l'appartenenza e la formazione dell'identità civica tanto del ricco quanto del povero, che nell'interesse della giustizia distributiva» (ivi, 333). Ma non c'è dubbio che l'opposizione che informa il suo libro è l'opposizione tra liberalismo e repubblicanesimo.

Come altri hanno notato, Sandel lavora così duramente sulla distinzione tra repubblicanesimo e liberalismo, storicamente e concettualmente, da produrre un resoconto della storia americana – prima è venuto il repubblicanesimo, poi è venuto il liberalismo – molto sospetto e tendenzioso¹⁵. Questo resoconto è particolarmente sorprendente alla luce di questa asserzione tratta da una delle fonti che Sandel cita: «Logicamente, può essere incoerente essere simultaneamente un liberale e un repubblicano classico. Storicamente, non è stato così»¹⁶.

Sono meno interessato dalla ricostruzione storica di Sandel, comunque, che dal suo assunto secondo cui le affermazioni liberali debbano essere contrapposte a quelle del pensiero politico repubblicano. Piuttosto che fare questa supposizione, dovremmo fermarci a considerare se repubblicanesimo e liberalismo condividano un sufficiente numero di caratteristiche da rendere possibile un ibrido, forse nella forma di un "liberalismo più attento al civismo" che potrebbe essere chiamato liberalismo repubblicano. Io credo che sia così, e credo che la posizione di Sandel si fondi su una implicita attrazione per un simile ibrido. Come indica la sua discussione sul movimento dei diritti civili, per esempio, l'attività politica e gli atteggiamenti che Sandel appoggia abbracciano tanto le convinzioni repubblicane quanto quelle liberali. I diritti individuali, la lealtà, e la tolleranza sono parti integranti della sua visione della buona politica, tanto quanto il senso della comunità e del dovere civico. Quando insiste nel distinguere «le asserzioni liberali come contrarie

¹⁵ Si vedano le recensioni a *Democracy's Discontent* di Susan Moller Okin (in «American Political Science Review», 91, 1997, 440-442) e Mark Hulliung (in «The Responsive Community», 7, 1997, 68-72).

¹⁶ Banning (1986, 12). Sandel cita questo articolo alla nota 33, p. 372

al pensiero politico repubblicano» tuttavia, egli rischia di indebolire la sua posizione. Come minimo, la sua netta distinzione trasforma in oppositori dei liberali che potrebbero altrimenti essere persuasi a riconoscere che i loro stessi valori richiederebbero loro di dare maggior stima e attenzione ai principi repubblicani.

Il modo di evitare questi problemi, come ho detto, è puntare a costruire un ibrido di repubblicanesimo e liberalismo. Ma questo ibrido è possibile oltre che desiderabile? Tenterò ora di mostrare che lo è.

Se il liberalismo è una forma di pensiero politico che assegna il valore massimo ai diritti individuali e all'autonomia personale, il repubblicanesimo spesso viene distinto da esso come una teoria concorrente che concede il valore più alto alla virtù civica e all'autogoverno responsabile¹⁷. Spesso si pensa all'autonomia e alla virtù civica come se fossero in reciproca contrapposizione, perché l'autonomia personale chiede alle persone di guardare dentro di sé per potersi auto-governare, mentre la virtù civica richiede che guardino fuori di sé e facciano il possibile per promuovere il bene comune. Le due cose sono chiaramente diverse l'una dall'altra; e sono anche talvolta in tensione l'una con l'altra. Ma sembrano essere incompatibili solo a chi concepisce l'autonomia come una nozione puramente individualistica, come fa Sandel, e la virtù civica come un ideale strettamente collettivista o comunitario. Fare così significa trascurare i modi importanti in cui i due concetti, uno apparentemente liberale e l'altro repubblicano, si connettono tra loro.

Nel pensiero repubblicano classico, la virtù civica – la disposizione a mettere il bene della comunità al di sopra del proprio bene personale – contiene tre elementi primari: la paura della corruzione, l'odio per la dipendenza e il desiderio della libertà.

La corruzione può assumere la forma passiva di evitare i propri doveri civici in favore dell'indolenza o della vita lussuosa, oppure può assumere la forma attiva di dare più importanza ai propri interessi personali a spese del bene comune, come avviene quando l'ambizione e l'avidità tentano qualcuno a rovesciare il governo della legge e a stabilire al suo posto una tirannia.

Il secondo ingrediente della virtù repubblicana, la paura della dipendenza, deriva dalla concezione aristotelica (*Politica*, 1283b42-1284a3) del cittadino come uno che a turno governa ed è governato. La persona che è totalmente dipendente da un'altra persona può essere dominata, ma non è certamente nella posizione per governare. Il governo della legge è essenziale, perciò, come mezzo per evitare la dipendenza personale. In un governo delle leggi, non degli uomini, nella formulazione classica, il cittadino è soggetto alle leggi, non alle richieste e ai capricci di governanti che agiscono senza limitazioni. La difesa repubblicana della proprietà privata come sistema per garantire che la dimora e il sostentamento del cittadino non dipenderanno completamente dai capricci e dagli interessi di un altro, riflette questa paura della dipendenza. Alcuni pensatori repubblicani, come Harrington e Rousseau, hanno suggerito anche che la proprietà dovrebbe essere distribuita in modo tale da impedire a chiunque di essere così ricco da rendere gli altri cittadini

¹⁷ La discussione che segue è ripresa da Dagger (1997, 13-18).

dipendenti – una preoccupazione sulle conseguenze della disegualianza civica discussa nell'ultimo capitolo di *Democracy's Discontent*.

Questa paura della dipendenza ci porta al terzo elemento della concezione repubblicana della virtù civica: l'indipendenza, o libertà¹⁸. Il cittadino virtuoso deve essere libero, ma non semplicemente libero di fare a modo suo. Al contrario, il cittadino è libero quando partecipa al governo della sua comunità. Come parte della comunità, il cittadino riconoscerà che il governo degli affari comuni è più o meno direttamente un autogoverno. Se l'autogoverno richiede occasionalmente il sacrificio degli interessi personali, sia pure, perché il sacrificio è necessario per preservare le libertà del cittadino all'interno di una politica di autogoverno.

Queste caratteristiche della virtù repubblicana sono tutte presenti nel repubblicanesimo di *Democracy's Discontent*. Il problema da considerare ora è se il revival della virtù civica così concepita sia compatibile oppure no col desiderio apparentemente solo liberale dell'autonomia personale. La persona autonoma adotta i principi in base ai quali vuole vivere, la qual cosa implica una capacità di riflessione critica sui principi disponibili. Con la virtù civica, invece, l'enfasi è posta sull'agire, probabilmente senza riflessione, per promuovere il bene comune. Il soldato che senza porsi domande compie "l'estremo sacrificio" in favore del suo Paese ne offre un esempio impressionante. È abbastanza facile, poi, mostrare come l'autonomia e la virtù civica possono sembrare in contrasto, perché è certamente possibile per qualcuno esibire la virtù civica senza essere autonomo, così come è possibile per una persona autonoma agire in maniera completamente egoista.

Ma questo vuol dire soltanto che la virtù civica e l'autonomia personale sono cose diverse e che a volte ci spingono in diverse direzioni, non che sono incompatibili. Per dirlo meglio, l'autonomia e la virtù civica sono concetti che possono e devono completarsi l'un l'altro. Un'altra occhiata ai tre elementi principali della virtù repubblicana renderà più chiara la loro compatibilità.

Innanzitutto, la paura repubblicana della corruzione è in gran parte la paura della debolezza umana. L'indolenza e l'amore per il lusso, l'ambizione e l'avidità: sono vizi che continuamente spingono le persone ad abbandonare i loro doveri civici e a trascurare le esigenze del bene comune. Eliminare la corruzione richiede un governo misto e il potere della legge e, secondo alcuni repubblicani, anche la rotazione dei pubblici uffici fra i cittadini e misure per prevenire la concentrazione della ricchezza e della proprietà nelle mani di pochi. Ma questi progetti non sradicheranno mai la minaccia della corruzione che scaturisce dai desideri egoistici e ultimamente autodistruttivi radicati nella natura umana. La migliore speranza riposa su una sorta di "educazione del desiderio" o, più ottimisticamente, in un richiamo alla "coercizione del dovere" (Burt 1990). Insegnare alle persone a tenere le passioni sotto controllo e a coltivare la dedizione al bene comune significa davvero impegnarsi in un "progetto formativo", come lo chiama Sandel. Ma significa anche aiutare le persone a realizzare una forma di autogoverno. Da questo punto di vista, la virtù civica e l'autonomia hanno qualche cosa in comune.

¹⁸ Per un buon resoconto e sostegno della concezione repubblicana della libertà come "assenza di dominio", si veda Pettit (1997), in particolare la prima parte. Si veda anche Pettit (1998).

Il secondo elemento della virtù repubblicana mostra un altro collegamento con l'autonomia. In questo caso, la distinzione repubblicana tra dipendenza e indipendenza ha una diretta controparte nella distinzione tra eteronomia e autonomia. La connessione è forse più chiara nei lavori di Rousseau – che ispirò Immanuel Kant, il filosofo più spesso identificato con la distinzione tra autonomia ed eteronomia – e progenitore dei liberali kantiani o deontologici che ci hanno portato, secondo Sandel, alla repubblica procedurale. Nel suo *Emilio*, Rousseau tratteggia una distinzione fra due generi di dipendenza: dipendenza dalle cose, che è naturale, e dipendenza dagli uomini, che viene dalla società. La dipendenza dalle cose, dal momento che non implica alcun concetto di moralità, non è in alcun modo dannosa per la libertà e non crea vizi. La dipendenza dagli uomini, dal momento che non osserva nessun tipo di ordine, genera tutti i vizi, e a causa sua il padrone e lo schiavo ne sono mutuamente corrotti. Se c'è qualche mezzo per rimediare a questa malattia sociale, è sostituire la legge all'uomo e armare la volontà generale con una vera forza superiore all'azione di ogni volontà particolare (Rousseau 1979, 85).

Qui Rousseau proclama che l'unico modo per superare “la dipendenza dagli uomini” è così promuovere la libertà, è contare sul governo imparziale della legge e sulla volontà generale. Se il governo della legge libera le persone dalla dipendenza dagli altri, esse saranno libere di fare leggi in accordo con la volontà generale che condividono in quanto cittadini. Questa libertà, come dice Rousseau nel *Contratto Sociale* (libro I, capitolo 8), è “la libertà morale”, che significa vivere in accordo con le leggi che ognuno prescrive a se stesso. Liberare le persone dalla dipendenza dagli altri è perciò necessario se vogliono esercitare l'autonomia.

Il collegamento tra autonomia e virtù civica forse è più ovvio rispetto al terzo elemento della virtù repubblicana: l'idea che la libertà significa partecipazione al governo e quindi significa autogoverno. Siccome autonomia significa autogoverno, si potrebbe dire che il concetto di virtù civica comporta un impegno all'autonomia, nel senso stretto della parola. Di nuovo, questo impegno appare probabilmente più chiaro negli scritti di Rousseau, per esempio nel problema fondamentale che si propone di risolvere nel *Contratto sociale*: «Trovare una forma di associazione che difenda e protegga la persona e i beni di ogni associato con tutta la forza comune, e per mezzo della quale ognuno, unendosi con tutti, ciononostante obbedisca solamente a se stesso e resti libero come prima» (Rousseau 1978, 53). Per Rousseau, infatti, non solo la virtù civica comporta autogoverno, ma l'autonomia è possibile solamente quando prevale la virtù civica. Se la volontà generale del cittadino non assume la precedenza sulla volontà particolare dell'uomo, per usare i suoi termini, nessuno può sperimentare la libertà morale.

Nella prospettiva della concezione repubblicana della virtù civica, in breve, l'autonomia e la virtù civica sono lontane dall'essere ideali incompatibili. Lo stesso risultato emerge da una breve analisi del concetto di autonomia. L'autonomia «deve essere utilizzata per qualcosa», il che spinge alcuni filosofi a considerarla come «un carattere ideale o una virtù» (Young 1986, 9). Ma l'autonomia non è qualcosa che si può ottenere solamente attraverso uno sforzo individuale. Può essere utilizzata per qualcosa, ma deve essere anche coltivata e sviluppata. Un bambino può avere la capacità innata di condurre una vita auto-governata, ma questa capacità

deve essere nutrita e deve essere sviluppata da altri prima che lui o lei possano sperare di essere autonomi. Riconoscendo questo, la persona autonoma dovrebbe anche riconoscere un qualche dovere verso coloro il cui aiuto gli/le ha permesso e continua a permettere di condurre una vita ragionevolmente autogovernata – un debito che potrebbe essere definito un “obbligo di appartenenza” o “solidarietà”. Se questo aiuto prende a volte la forma di un’assistenza o di una cooperazione pubblica più o meno impersonale, allora il dovere corrispondente è un dovere civico. Così la persona autonoma ha una ragione per esibire la virtù civica, almeno quando la comunità o il corpo politico nel suo insieme giocano una parte significativa nel sostenere l’autonomia personale.

Forse il miglior modo di affrontare il problema è dire che l’autonomia e la virtù civica sono complementari, perché entrambi i concetti ci aiutano a capire quanto l’indipendenza sia legata alla dipendenza. La persona che è completamente dipendente dagli altri non può essere indipendente, ma anche la persona indipendente resta dipendente dagli altri in vari modi. In altre parole, noi siamo interdipendenti e una comprensione corretta dell’autonomia e della virtù civica ci conduce a riconoscere e apprezzare questo fondamentale dato della vita.

Le persone interdipendenti, comunque, non vanno sempre d’accordo e le loro relazioni sono spesso sottoposte a tensioni. Questo è vero anche per quanto riguarda l’autonomia e la virtù civica. A volte spingono in direzioni diverse, con l’autonomia che inclina verso i diritti individuali e la virtù civica che inclina verso la responsabilità pubblica. Ma anche questa tensione è sana. Quando l’autonomia spinge troppo in una direzione individualistica, l’appello alla virtù civica ci ricorda che lo sviluppo e l’esercizio dell’autonomia richiedono l’assistenza e la cooperazione di altri; quando i richiami alla virtù civica minacciano di mettere in pericolo i diritti individuali, le richieste di autonomia ci ricordano che il corpo politico dovrebbe essere un’impresa cooperativa composta di individui che hanno diritto a condurre una vita auto-governata. In questo modo la tensione tra autonomia e virtù civica conduce a un equilibrio sano. Questo è il genere di equilibrio che si rispecchia nell’atteggiamento dei cittadini che sono disposti a fare la loro parte per il bene comune finché gli altri sono disposti a fare la loro. Questi cittadini sanno che loro e gli altri membri del corpo politico sono interdipendenti: la loro cooperazione aiuta a migliorare l’autonomia altrui, tanto quanto la cooperazione degli altri aiuta a migliorare la loro. Hanno una ragione per dimostrare la virtù civica, dunque, almeno quando il corpo politico nel suo insieme gioca una parte significativa nel sostenere l’autonomia personale.

La repubblica di Sandel punta a realizzare un equilibrio di questo tipo. Ma tale equilibrio richiede il riconoscimento del terreno comune condiviso dal repubblicanesimo e dal liberalismo, e questo terreno passerà inosservato a chi vede soltanto «i diritti dei liberali come contrari al pensiero politico repubblicano».

4. Conclusion

Michael Sandel ha ragione. L'autogoverno repubblicano richiede «politiche formative (...) che coltivino nei cittadini le qualità del carattere richieste dall'auto-governo» (Sandel 1996, 6). Ha ragione anche a ricordarci che altri in tutta la storia americana hanno pensato questo, specialmente quelli che si preoccuparono della «economia politica della cittadinanza», la cui preoccupazione era la domanda: «Quali sono i sistemi economici più adatti per l'autogoverno?» (ivi, 124). E fa bene a metterci in guardia contro quelli che credono che lo Stato debba essere neutrale rispetto alle concezioni della vita buona¹⁹. Ma sbaglia, come spero di aver dimostrato, quando insiste sul fatto che l'unica cosa giusta da fare è rifiutare il liberalismo in favore del repubblicanesimo.

Prendere questa posizione significa ignorare i modi in cui il liberalismo e il repubblicanesimo si completano l'un l'altro, come ho appena mostrato. Significa anche ignorare quei liberali che hanno riconosciuto pure il bisogno di quella "politica formativa" che un impegno alla neutralità non può sostenere, come Joseph Raz (1986), William Galston (1991), Thomas Spragens (1992; 1995), Shelley Burt (1993) e George Sher (1997).

Più importante, la persistente tendenza di Sandel a opporre il repubblicanesimo al liberalismo indebolisce la sua posizione. Forse l'Io disincarnato non può sostenere il governo repubblicano, ma non lo può fare nemmeno un Io completamente incarnato. Forse un individuo privo di un senso del dovere non agirà per superare l'ingiustizia, ma non lo farà neppure la persona incapace di guardare oltre gli obblighi di appartenenza e solidarietà. Gli Stati Uniti sono forse davvero alla ricerca di una filosofia pubblica, e quella di cui hanno bisogno potrebbe assomigliare davvero al repubblicanesimo di Sandel. Se vogliamo trovare questa filosofia, però, dobbiamo resistere al tentativo di Sandel di far divorziare il pensiero politico repubblicano da quello liberale e cercare invece i modi di rianimare lo spirito repubblicano del liberalismo repubblicano.

(traduzione di Luca Pesenti)

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Austen, J.

1932 *Pride and Prejudice*, ed. by R. W. Chapman, Oxford, Oxford University Press.

Banning, L.

1986 *Jeffersonian Ideology Revisited: Liberal and Classical Ideas in the New American Republic*, in «William and Mary Quarterly», 43.

¹⁹ Ho discusso di questo in Dagger (1997, cap. 11)

- Bell, D.A.
 1997 *Liberal Neutrality and Its Role in American Political Life*, in «The Responsive Community», 7, pp. 61-68.
- Burt, S.
 1990 *The Good Citizen's Psyche: On the Psychology of Civic Virtue*, in «Polity», 23, pp. 23-38.
 1993 *The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal* in «American Political Science Review», 87, pp. 360-368.
- Dagger, R.
 1986 *Politics and the Pursuit of Autonomy*, in J. R. Pennock e J. W. Chapman (eds.), *Justification*, New York-London, New York University Press, pp. 270-290.
 1997 *Civic Virtues: Rights, Citizenship and Republican Liberalism*, New York, Oxford University Press.
- Dworkin, R.
 1986 *Law's Empire*, Cambridge, (Mass.), Harvard University Press.
- Galston, W.
 1991 *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gilbert, M.
 1993 *Group Membership and Political Obligation*, in «The Monist», 76, pp. 119-131.
- Gutmann, A.
 1985 *Communitarian Critics of Liberalism*, in «Philosophy and Public Affairs» 14, pp. 308-322.
- Hardimon, M.
 1994 *Role Obligations*, in «The Journal of Philosophy», 91, pp. 333-363.
- Horton, J.
 1992 *Political Obligation*, Atlantic Highlands, Humanities Press International.
- Kymlicka, W.
 1989 *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Clarendon Press.
- MacIntyre, A.
 1981 *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, trad. it. *Dopo la virtù*, Milano, Feltrinelli, 1988.
- Parekh, B.
 1996 *Citizenship and Political Obligation*, in P. King (ed.), *Socialism and the Common Good: New Fabian Essays*, London, Frank Cass, pp. 259-289.
- Pettit, P.
 1997 *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press, trad. it. *Il repubblicanesimo*, Milano, Feltrinelli, 2001
 1998 *Reworking Sandel's Republicanism*, in «The Journal of Philosophy», 95, pp. 73-96.
- Raz, J.
 1996 *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press.

- Rawls, J.
 1971 *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, trad.it. *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982.
 1993 *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, trad. it. *Liberalismo politico*, Comunità, 1994.
- Rousseau, J.J.
 1979 *Emile*, New York, Basic Books.
 1978 *Social Contract*, New York, St. Martin's Press.
- Sandel, M.J.
 1982 *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, trad. it. *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1994.
 1984a *Liberalism and Its Critics*, Oxford, Basil Blackwell.
 1984b *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, in «Political Theory», 12, pp. 81-96, ristampato in S. Avineri e A. deShalit (eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 12-28.
 1994 *Political Liberalism*, in «Harvard Law Review», 107, 7, p. 1767.
 1996 *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Sher, G.
 1997 *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Simmons, A.J.
 1996 *Associative Political Obligations*, in «Ethics», 106, pp. 247-273.
- Spragens, T.
 1992 *The Limitations of Libertarianism. Parts I and II*, in «The Responsive Community», 2-
 1995 *Communitarian Liberalism*, in A. Etzioni (ed), *New Communitarian Thinking: Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, Charlottesville, University of Virginia Press, trad. it. in *Nuovi comunitari*, Casalecchio di Reno (Bo), Arianna, 1998.
- Tamir, Y.
 1993 *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press.
- Wellman, C.H.
 1997 *Associative Allegiances and Political Obligations*, in «Social Theory and Practice», 23, pp. 181-204.
- Young, R.
 1986 *Personal Autonomy: Beyond Positive and Negative Liberty*, London, Croom and Helm.