

## ***Liberalismo e Democrazia. Conversazione con Alessandro Ferrara***

*a cura di Andrea Pinazzi e Federica Buongiorno*

### **Introduzione**

Alessandro Ferrara è Professore ordinario di Filosofia Politica all'Università di Roma Tor Vergata ed è stato Presidente della SIFP. La sua ricerca si concentra in particolare sui temi della validità normativa e del giudizio: tra le sue pubblicazioni più recenti, ricordiamo *The Force of the Example. Explorations in the Paradigm of Judgment*, New York, Columbia University Press, 2008; *The Uses of Judgment*, special issue of «Philosophy and Social Criticism», Vol. 34, 1-2, 2008. Ricordiamo inoltre, tra gli studi degli anni '90: *Justice and Judgment. The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, London, Sage, 1999; *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, London and New York, Routledge, 1998; *Modernity and Authenticity. A Study of the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*, Albany, State University of New York Press, 1993. In questa conversazione, Ferrara ripercorre i capisaldi del proprio pensiero filosofico-politico, valorizzando l'inscindibilità, oggi, del nesso liberalismo-democrazia.

### **Intervista**

*Prof. Ferrara, può spiegarci brevemente, sulla base dei Suoi riferimenti classici (non solo Kant, ma anche Arendt, Rawls, Dworkin, Habermas) come leggere oggi, a Suo avviso, il rapporto tra liberalismo e democrazia e quale dialettica o quale co-implicazione è riscontrabile tra i due?*

Io sono fra quelli che trovano totalmente privo di senso distinguere oggi fra liberalismo e democrazia. Il trattino che unisce la liberal-democrazia non è né posticcio né un orpello ideologico: una democrazia senza liberalismo è come le "repubbliche democratiche" dell'Est Europa, per fuggire dalle quali le persone rischiavano la vita a Berlino, e che sono crollate di schianto nel 1989; oppure è come quella "democrazia" che fino a ieri teneva in piedi Mubarak e Ben Ali, e per sottrarsi alla quale di nuovo la gente ha rischiato la vita. Democrazia senza diritti liberali costituzionalizzati è solo quella che si chiama *mob rule* o, se vogliamo un termine con un pedigree più ricercato, è solo "tirannia della maggioranza".

Per converso, un liberalismo senza democrazia oggi non saprei cosa possa significare: chi pensa abbia senso separare i due termini mi trovi un solo esempio contemporaneo di "liberalismo senza democrazia" e sono disposto a ritrattare.

Da un punto di vista genealogico, invece, la distinzione coglie la differenza, che è stata pregnante fino a tutto il 18° secolo tra il "*consenso dei governati*" e il "*governo dei governati*" (quest'ultima è un'espressione di Lincoln, quindi della metà del XIX secolo, ma è assai efficace). Questa differenza riguarda la risposta che da filosofi politici diamo alla domanda, da sempre al centro di ogni approccio normativo: che cosa distingue l'esercizio legittimo del potere dall'uso arbitrario della forza? A partire dal *Secondo trattato del governo civile*, pubblicato da John Locke nel 1690, la risposta che inaugura il paradigma liberale recita: "è il consenso dei governati a distinguere fra le due cose", e questo consenso si è coniugato, storicamente, con l'idea di diritti naturali che guidano il nostro giudizio di governati e fanno sia da argine sia da standard per valutare l'esercizio del potere. Questo è liberalismo, ma non ancora democrazia.

L'idea democratica è più esigente, va al di là del porre come criterio il consenso. Il *Contratto sociale* di Jean-Jacques Rousseau, del 1762, propone un patto in cui non si dia cessione di libertà da parte del futuro cittadino nel passaggio da stato di natura a stato di diritto, neppure quella cessione sempre revocabile e temperata dai diritti naturali cui pensava Locke, ma al contrario il cittadino rimanga "libero come era prima" di stipulare il patto stesso. È questa l'ambizione della democrazia: far sì che noi come destinatari delle leggi che regolano la nostra convivenza ne siamo in qualche modo anche gli autori. Il potere legittimo è quello cui non solo diamo il nostro consenso, ma che emana in ultima analisi da noi stessi.

Rousseau però aborrisce l'idea dei diritti naturali come argini che dall'esterno condizionano la volontà democratica sovrana, e dunque ne riducono in qualche modo la sovranità. Si affidava, per porre dei limiti non solo prudenziali ma di principio alla volontà legislatrice, ad altri meccanismi di garanzia – che avevano a che fare con il carattere generale dell'oggetto della deliberazione, con una certa eguaglianza di condizione fra i decisori, con l'atteggiamento mentale dei decisori – ma non alla nozione liberale di diritti.

Dalla fusione delle due prospettive nel costituzionalismo moderno – si pensi alla Costituzione votata a Filadelfia nel 1787 o a quella francese del 1791 ad esempio – nasce un embrione di *democrazia unita ai diritti*, ma ovviamente ci vorrà più di un secolo perché si arrivi al suffragio universale e ai moderni istituti di garanzia, alla *judicial review* e alle forme attuali della democrazia costituzionale.

Il punto è però che nell'orizzonte in cui ci troviamo la fusione fra liberalismo e democrazia è ormai avvenuta ed è completata da una ventina di anni a questa parte, ovvero da quando in *Liberalismo politico* (del 1993) John Rawls ha per la prima volta purificato il liberalismo contemporaneo da ogni residuo di perfezionismo morale che gravava sui liberalismi "comprensivi" o "pesanti" del passato, con la loro tendenza a fondamentalizzare l'autonomia individuale, il pluralismo, i diritti stessi, ecc. Il liberalismo "politico" prende le distanze dal normativismo comprensivo di *Una teoria della giustizia* che forse ancora poteva in qualche modo essere distinguibile da una posizione che partiva dalla

"democrazia".

Nella vostra domanda citate il nome di Dworkin, che è forse il rappresentante più illustre di un liberalismo "forte", più simile a quello perfezionista: non a caso Dworkin parla dell'eguaglianza come "virtù suprema" e disdegna la ragione pubblica. Eppure quando in *Freedom's Law* difende la sua concezione liberale, in realtà *liberal*, contro una visione maggioritaria della democrazia, la difende in nome di una concezione costituzionale *della democrazia*. Non c'è dunque modo di separare liberalismo e democrazia nel quadro attuale, se non a prezzo di tradire in ultima analisi tanto il liberalismo quanto la democrazia. La prova più evidente di questa necessità concettuale è nel travaglio habermasiano. Poiché il liberalismo dei politici liberali in Germania assomigliava al liberalismo italiano – in larga parte, pur con lodevoli eccezioni, elitario, conservatore, confindustriale, retorico quando non ideologico – è comprensibile che Habermas abbia sempre evitato di fregiarsi di questa etichetta e abbia preferito insistere nel definire la sua posizione "democrazia deliberativa", da *Fatti e norme* in poi. Il che non toglie che al cuore del suo impianto ci sia una liberalissima giustificazione discorsiva dei diritti e una originale tesi della "co-originarietà" di *diritti* e volontà *democratica* sovrana – appunto il sigillare l'unione di liberalismo dei diritti e democrazia della volontà popolare sovrana.

Dunque, e concludo, oggi non ha alcun senso separare democrazia e liberalismo, anche perché per un verso nulla più vincola il liberalismo contemporaneo al giusnaturalismo dei diritti (che un tempo fu parte essenziale della nascita del liberalismo) o a una specifica concezione (atomistica) dell'individuo o della libertà, e per l'altro la tragica esperienza dei totalitarismi nati da elezioni democratiche ci ha resi molto più sospettosi nei confronti di ogni forma plebiscitaria, populistica o anche solo maggioritaria di democrazia, basata cioè sull'idea che la legittimità del potere risieda sul suo rispecchiare *sic et simpliciter* il volere espresso dalla maggioranza.

*La Sua ricerca ha ruotato attorno alla questione della validità normativa, riformulata anche in rapporto al contenuto normativo del kantiano giudizio riflettente: questo tema ci permette di porle due domande, tra loro connesse. In primo luogo, in che modo è a Suo avviso possibile articolare la dimensione normativa all'interno dell'orizzonte di pensiero liberale e dunque anche quali limiti associare al paradigma liberale? In secondo luogo, in che modo Lei ritiene vada riconsiderato il formalismo associato alla declinazione tradizionale della validità normativa?*

La risposta alla prima domanda è: nel modo più vario. Il liberalismo è connesso all'idea che esistano limiti "di principio" e non soltanto, come è ovvio, prudenziali all'esercizio del potere, nonché all'idea che la legittimità poggi sul consenso di cittadini "liberi ed eguali" che – nella versione contemporanea del liberalismo – si indirizza ai "constitutional essentials", ovvero alla cornice fondamentale della convivenza comune, non ai dettagli minuti dell'azione legislativa, esecutiva o giudiziaria. Nella mia opinione, il punto più alto di 25 secoli di discussione normativa su cosa voglia dire governo legittimo, da Platone in poi, è racchiuso nel "principio liberale di

legittimità", così enunciato da Rawls a p. 126 di *Liberalismo politico*. Permettetemi di citarlo: «noi esercitiamo il potere politico in modo pienamente corretto solo quando lo esercitiamo in armonia con una costituzione tale che ci si possa ragionevolmente aspettare che tutti i cittadini, in quanto liberi ed eguali, ne accolgano, alla luce di principi e ideali accettabili per la loro comune ragione umana, gli elementi essenziali». Questo è il cuore del liberalismo contemporaneo. La legittimità del potere dipende dal suo essere esercitato non in armonia con il volere dell'ultima maggioranza regolarmente eletta, non in armonia con "ciò che la gente pensa", non in armonia con le nostre tradizioni politiche, non in armonia con un testo canonico, sacro o secolare che sia, ma in armonia con una costituzione di cui non i dettagli, ma i principi fondamentali siano accettati da *tutti* i cittadini – e non soltanto da una classe, etnia, casta, congregazione, setta, fazione, elite particolare di cittadini – in piena libertà, e da eguali, e siano infine accettati *sulla base di principi*, non sulla base del timore riguardo alle conseguenze del dissenso o della non accettazione.

Ciò premesso, i modi in cui si può "articolare la dimensione normativa all'interno dell'orizzonte di pensiero liberale" sono i più svariati, e storicamente abbiamo visto liberalismi eretti su basi filosofiche le più diverse. Abbiamo liberalismi che partono dalla premessa giusnaturalistica che gli uomini sono stati creati eguali, come quello di Locke, liberalismi di matrice kantiana (oggi in auge grazie anche all'opera del primo Rawls), e per converso liberalismi più indebitati verso l'utilitarismo (come quello di John Stuart Mill), e poi liberalismi pragmatisti, come quello di Dewey, né sono mancati liberalismi impiantati su uno storicismo hegeliano, come quello di Croce. Dunque non esiste a mio avviso *una sola* maniera di articolare la dimensione normativa all'interno del liberalismo. Io prediligo il minimalismo normativo del secondo Rawls, e nel Capitolo 3 di *La forza dell'esempio* ho cercato di mostrare come la normatività del ragionevole – che è lo standard di riferimento della "ragione pubblica" – debba essere interpretata in chiave di esemplarità se vogliamo veramente mantenerla distinta dalla normatività del razionale e da quella della ragione pratica in senso kantiano. Quindi io non vedo dei limiti intrinseci al paradigma liberale in quanto tale, a meno di non ridurlo arbitrariamente a una sola delle sue espressioni storiche (per esempio a meno di non ridurlo all'individualismo atomistico, ma Dewey e Croce e Rawls dove li mettiamo?). I limiti, se poniamo la domanda dal punto di vista della dimensione normativa, sono i limiti della prospettiva kantiana, dell'utilitarismo, della visione hegeliana della storia, applicate al liberalismo – limiti che spesso si elidono gli uni rispetto agli altri – non del liberalismo in quanto tale.

Diverso è il caso del formalismo. Qui io vedo un limite intrinseco a ogni concezione che faccia proprio il tratto a mio avviso fondamentale del formalismo, ovvero la separazione di forma e contenuto. Formalismo non è la priorità del giusto sul bene, senza la quale la pluralità delle idee del bene conduce ben presto agli eserciti ignoranti che si scontrano di notte. Formalismo è l'idea che il giusto sia piuttosto una procedura che si raccomanda a noi separatamente dalle intuizioni etiche che incorpora. Pensiamo alla regola procedurale per cui chi taglia le porzioni di una torta sceglierà per ultimo. Formalismo è separare la validità di questa procedura

dal contenuto, dimenticando che la procedura ha senso solo nella misura in cui *desideriamo parti eguali come esito*. Se per un motivo qualsiasi – ad esempio, alcuni dei destinatari della torta sono bambini e altri adulti che non hanno bisogno di calorie extra, oppure alcuni sono degli stranieri cui vogliamo far gustare una specialità locale a noi ben nota – non dessimo valore all'esito "parti eguali", ecco che la cogenza della procedura evaporerebbe d'incanto. In positivo, credo che il criterio di validità vada riformulato nel senso in cui Rawls condensa la validità normativa della sua "giustizia come equità" non agganciandola a un qualche ordine dell'universo che sarebbe meglio rispecchiato da essa rispetto alle concezioni concorrenti, ma condensandola nella formula per cui *questa* visione della giustizia, data la *nostra* storia, "è la più ragionevole per noi". Si potrebbe scrivere un trattato filosofico sul significato di questa espressione. Per farla breve, vuol dire che valido normativamente è ciò che ci mette, non solo individualmente ma collettivamente, nella posizione archetipica di Lutero che dice "non posso fare altrimenti", il che vale con piena necessità *per lui*, dato chi lui è, non indipendentemente da chi lui è. Il verbo modale "non posso" esprime un momento di necessità, di indisponibilità di ciò che è normativo, che rende l'espressione radicalmente diversa da un soggettivistico "non *voglio* fare altrimenti". Egualmente, affermare che la "giustizia come equità" è la più ragionevole concezione politica della giustizia *per noi*, non equivale a suggerire che la scegliamo fra tante in base all'arbitrarietà delle preferenze.

*È molto interessante il parallelo che Lei - appoggiandosi all'aforisma di Th. W. Adorno Non si accettano cambi, contenuto in Minima moralia - traccia tra politica e dono. Lei ha sostenuto che in ogni politica attiva ci sia un elemento di gratuità, qualcosa che sfugge, per dirla con Adorno, al dominio. Significa che la politica, elevandosi dalla dimensione empirica dell'organizzazione della società, può costituire un elemento di rottura? Quel terreno su cui puntare i piedi per spezzare un orizzonte di accecamento?*

Sì, ho sempre provato meraviglia filosofica di fronte a questo aspetto paradossalmente "donativo" della politica. Anche il più incallito sostenitore della *Realpolitik* o geopolitica, come si chiama oggi, dovrà concedere che almeno a *qualcuno* si deve donare fiducia, altrimenti c'è solo il fatto del conflitto, l'anarchia, non la politica. E a uno sguardo più attento si vedrà che questo qualcuno non è mai una sola figura, ma un insieme di figure: l'alleato, il rappresentante, il leader, anche il seguace. Quello che Socrate fa valere contro Trasimaco con riferimento alla giustizia – il fatto che persino una banda di ladroni deve praticare un minimo di giustizia al proprio interno, altrimenti non potrebbe nemmeno coordinare l'azione criminale dei suoi membri – vale anche per il dono della fiducia. Non si può *strictu sensu* non donare fiducia a nessuno e pretendere al tempo stesso di stare dentro la pratica chiamata politica. Persino un seguace di Carl Schmitt dovrà ammettere che se all'amico si nega fiducia quanto al nemico, la distinzione fondativa della politica perde ogni senso.

Un discorso simile, *mutatis mutandis*, vale anche per il dono del riconoscimento – non quel riconoscimento trascendentalizzato (tu hai una mente, proprio come me) senza il quale non c'è azione sociale, men che

mai politica, ma il riconoscimento come attribuzione volontaria di stima.

Risponderei positivamente perciò anche alla seconda parte della domanda: diceva Platone che non c'è polis in cui almeno come flebile fiammella non sia viva l'idea di giustizia, e penso che si possa egualmente dire che se non si dà polis senza fiducia e riconoscimento. Allora lì c'è un punto di appoggio positivo per spezzare gli orizzonti di accecamento.

*In La forza dell'esempio Lei afferma che la sorgente di ogni liberalismo va ricercata nel repubblicanesimo, intendendo questo secondo termine come esercizio della ragione pubblica. Nell'orizzonte politico contemporaneo che, pur autoproclamandosi liberale, lascia spesso sorgere il sospetto di un trionfo della ragione privata, è ancora valida quest'affermazione? E in che misura?*

Ho scritto che il liberalismo è l'erede e continuatore della tradizione repubblicana nel senso che ad essa è debitore di una serie importantissima di elementi: l'idea di limiti "di principio" e non solo prudenziali all'esercizio del potere, l'idea che i fini della *koinonia* politica devono essere neutrali e non controversi fra i cittadini, l'avversione verso le concezioni utopistico-armonicistiche della comunità politica e la valorizzazione del conflitto come aspetto fertile e positivo, l'intuizione della divisione dei poteri. Ma il liberalismo è anche il portatore di un elemento di innovazione fondamentale: l'idea di diritti individuali inalienabili e inviolabili. Quando la parte di Dante perde la sua battaglia nella città, a lui tocca assaggiare "come sa di sale lo pane altrui". E il *Principe* di Machiavelli lo dobbiamo al confino del suo autore a San Casciano a seguito del ritorno dei Medici. La differenza specifica del liberalismo è nella nozione che perdere in politica, anche perdere radicalmente, su tutti i fronti, non può significare perdere i propri diritti. Quindi il liberalismo introduce qualcosa che non era mai esistito prima, se non molto embrionalmente, per esempio nell'idea aristotelica per cui non è dato agli ordini della *polis* interferire con gli ordini naturali dell'*oikos* o nell'idea hobbesiana per cui il sovrano non può legittimamente obbligare il suddito a mettere a rischio la propria vita (tranne che per la salvezza della patria).

La ragione pubblica, invece, è qualcosa che interviene molto dopo, se usiamo il termine rigorosamente. Non esiste ragione pubblica nei liberalismi perfezionisti, né tantomeno esiste nei repubblicanesimi pre-liberali: esiste solo la ragione *pratica*. Ed esiste poi un uso pubblico della ragione pratica, come applicazione in politica dei "giusti principi" scoperti altrove, o da un testo sacro, o dalla natura, o dalla ragione autonoma e secolare. La ragione pubblica comincia a esistere quando si dà per scontato il "fatto del pluralismo ragionevole", ovvero l'idea che la pluralità di orientamenti di valore è l'esito di default, da attendersi, quando la ragione degli uomini operi in condizioni di libertà, senza un potere oppressivo che la incanali con incentivi e disincentivi, e quando si comincia a pensare che le istituzioni politiche fondamentali devono assumere questa pluralità come un elemento inevitabile e intrascendibile, non esorcizzarla sulla base di principi "presunti" giusti.

Nella seconda parte della domanda scorgo uno spostamento di significato. Ciò che viene chiamato il "sospetto di un trionfo della ragione privata" mi sembra qualcosa collocato su un altro piano, il quale attiene

non tanto al contrasto fra ragione pubblica e ragione assolutizzante, quanto piuttosto al contrasto fra orientamento al bene pubblico versus orientamento all'interesse privato. Fatta la tara per questo spostamento di senso, risponderai che sicuramente rimane valida, oggi più che mai, l'aspirazione a prendere ad oggetto il bene comune, non foss'altro perché non si può sapere quale dei beni privati meriti priorità se non in riferimento alla sua ricaduta sul "bene comune", e aggiungerei che la ragione pubblica è quell'organo che ci aiuta a discernere quale sia il bene "veramente comune" fra i tanti che si mascherano da bene comune solo per meglio conquistare un vantaggio competitivo rispetto agli altri beni particolari. Quale sia il bene veramente comune può esser detto solo da una ragione anch'essa comune, ossia *pubblica*.

*La via da Lei indicata (ne La forza dell'esempio) per rendere conto della specificità dei contesti reali e politici, dunque per garantire una visione pluralista, senza con ciò scadere in una contrapposizione radicale con la visione universalista, consiste nell'universalismo esemplare del giudizio: l'esemplarità è elemento che Lei trae dal dominio dell'estetica, con particolare riferimento alla III Critica kantiana, ma in che consiste esattamente la sua traduzione politica e in che modo essa riesce nel suo trascendere i singoli contesti senza far loro violenza? Non vi è il rischio di incappare in una casistica generalizzata?*

Ricorre l'anno prossimo il tricentenario della nascita di Rousseau e alla sua opera è dedicato l'appuntamento che la mia disciplina, la filosofia politica, dedica ogni tre anni alla discussione di un classico. Nella relazione che farò identifico nella autocongruenza esemplare di un oggetto simbolico con se stesso (l'*autenticità* se guardiamo a questa autocongruenza in senso *morale*, come per la prima volta fa Rousseau) una delle fonti moderne della normatività. L'esemplarità come autocongruenza, essere legge a se stesso, suscita ammirazione – pensiamo al “Qui io sto. Non posso fare altrimenti” di Lutero – e certamente sollecita emulazione, che è qualcosa di diverso dall'imitazione. Infatti, emulare vuol dire riprodurre il nocciolo di qualcosa, (l'autocongruenza esemplare o *autenticità* nel campo morale), all'interno di coordinate altre. Questo ha il suo posto “nel mondo dell'arte”. Gli scrittori leggono gli scrittori precedenti con avidità, Proust legge Flaubert, i pittori visitano le opere dei predecessori, e così i musicisti, per non parlare dei registi, che costantemente si ispirano e citano predecessori. Cosa cercano? Non certo “modelli da imitare”, bensì cercano come si dice nel linguaggio ordinario “ispirazione” per il proprio lavoro artistico, ossia cercano di capire in che modo i grandi che li hanno preceduti hanno generato esemplarità entro le loro coordinate, al fine di trarne insegnamento su come poter generare soluzioni artistiche esemplari all'interno di coordinate diverse che sono *le proprie*.

I principi generali, in questo quadro di riferimento, sono ricostruzioni ex-post che sintetizzano il nocciolo normativo di esperienze esemplari, nel tentativo di renderle “riproducibili”. Quando scriviamo un regolamento per un corso di studi o per un condominio, facciamo una costituzione bonsai. Cerchiamo di fissare principi di condotta che traducono e rendono riproducibile “da chiunque” ciò che immaginiamo lo studente esemplare o il condomino esemplare farebbe. Ciò è possibile

perché la condotta in questione è sufficientemente semplice nella sua struttura e anche immaginabile in astratto. Non si può fare la stessa operazione e scrivere regole prescrittive per un buon romanziere o per un buon politico. Sembra che *Il principe* faccia proprio questo: fornire regole di comportamento politico a governanti che si vogliono mantenere al potere. In realtà è un'apparenza ingannevole: nessuno può imparare a fare il principe leggendo *Il principe*. Ad un primo livello di lettura *Il principe* è una ricostruzione delle regole implicite seguite da principi eccellenti, però ad un secondo livello *Il principe* addita al principe-lettore esempi a cui rifarsi, ma che andranno studiati come uno scrittore legge un altro scrittore, assorbendolo avidamente dall'interno della logica della sua operazione artistica, capendo cosa avrebbe fatto lui ad un certo punto, per poterlo riprodurre nel proprio contesto diverso.

Anche la democrazia ateniese è inesportabile nel contesto del moderno Stato-nazione, dove non c'è modo di riunire i cittadini in un'agorà ma bisogna ricorrere agli istituti della rappresentanza. Però l'esemplarità di quel momento della *polis* rivive, ed è costantemente rivisitata, da democratici che in condizioni diverse tentano di farne rivivere il nucleo esemplare. Oggi siamo testimoni di un altro passaggio, dalla democrazia entro lo Stato-nazione alla democrazia in un contesto post-nazionale quale è l'Unione Europea. Molti si stracciano le vesti perché leggono la non-riproducibilità di quella esemplare fusione di una nazione, una cultura ancorata a una lingua con una grande letteratura, un mercato integrato, una memoria storica comune, una sfera pubblica unificata e un sistema di partiti che fu la democrazia su scala nazionale come un *deficit democratico* e in ciò non si sforzano abbastanza di cogliere l'esemplarità del nuovo, una forma di democrazia non più collegata a quelle circostanze, come la democrazia moderna è pur sempre democrazia ma non più collegata alla consultabilità del popolo nell'agorà. Lo sforzo anche qui non va indirizzato a individuare regole e principi: questi verranno, in fase ricostruttiva, quando avremo identificato esperienze esemplari per noi di democrazia post-nazionale.

Nella esemplarità è contenuto qualcosa che può germogliare altrove: a differenza dell'esperienza estetica, dove l'unicità è "irriproducibile" – se riscriviamo tale e quale *l'Ulysses* di Joyce, esso perde il suo valore – in politica possiamo trapiantare un germoglio e vederlo crescere egualmente in un contesto diverso. L'ethos democratico sopravvive anche senza un'agorà dove riunire fisicamente il popolo, il capitalismo può svilupparsi anche senza etica protestante, la via verso la modernità possono essere multiple, la forma Stato si è radicata in ogni angolo del mondo. Ciò che è esemplare nel suo momento aurorale in un luogo può attecchire altrove.

Quindi la capacità di trascendere il contesto di origine, da parte di ciò che è artisticamente, moralmente, o politicamente esemplare consiste nell'ispirare altri a prenderlo come riferimento entro le proprie diverse coordinate. Questa capacità ispiratrice, che è una forza normativa di prim'ordine e che ho chiamato *forza dell'esempio*, poggia a sua volta su un *sensus communis*, che possiamo ricostruire non come uno *stock di giudizi depositati* e trasversali alle culture, ma come una sensibilità alle stesse matrici di rilevanza o dimensioni dell'esistenza, che ogni cultura mette in forma diversamente ma con cui non può non venire alle prese: in tutte le culture si ha un corpo, si muore, si avverte il limite di ciò che è e il

trascendere della trascendenza, si codifica la differenza di genere, si tematizza il confine fra sé e altro. Non sono le stesse note che risuonano nelle diverse culture, ovviamente, ma noi siamo esposti a un certo numero di corde che fanno vibrare note diverse. Non c'è rischio di rifluire in una casistica quando ci situiamo a questo livello di analisi. La casistica viene dopo, quando l'esemplarità si consuma nel diventare illustrazione *di qualcosa* che già conosciamo, come quando perdiamo cognizione della metaforicità della gamba del tavolo: è allora, solo in questo successivo momento di cristallizzazione culturale, che Achille diventa l'esempio del coraggio, Francesco di Assisi della bontà, Tayllerand della furbizia, Lutero dell'integrità, Luigi XIV dell'assolutismo, e così via.

*Lei ha notato come, a partire dagli anni ottanta, il recupero della nozione di comunità abbia sostanzialmente modificato quella di liberalismo. Quali sono le implicazioni e le conseguenze di questo mutamento per il rapporto tra liberalismo da un lato e democrazia dall'altro?*

È una domanda apparentemente semplice, ma nasconde un paio di insidie. La prima è che ci sia stato un "recupero della nozione di comunità", quasi un ritorno della *Gemeinschaft* contro la *Gesellschaft* liberale. Se prescindiamo dai tribalismi di cui è piena la cronaca, ovvero dallo scontro di etnie in tanti contesti post-1989, in quanto fenomeni forse interessanti per la scienza politica ma di nullo interesse per la filosofia politica – allora dobbiamo chiarire che i termini sono un po' diversi. Partiamo da una frase famosa: «La Grande Società ha invaso e parzialmente disintegrato le piccole comunità [locali] senza creare una Grande Comunità». È una frase scritta da un grande liberale, John Dewey, a p. 127 del suo *The Public and Its Problems*, ed è stata scritta nel 1927. La distinzione fra le "piccole comunità", cui ho aggiunto fra parentesi quadre "locali", per meglio intenderci, e il termine "Grande Comunità" dissipa ogni dubbio riguardo al fatto che il "recupero della nozione di comunità" abbia a che fare col recupero della "*Gemeinschaft*" toennesiana e riguardo al fatto che questo recupero avvenga soltanto a partire dagli anni ottanta. In realtà è dal primo novecento che avviene un ripensamento radicale della nozione di individuo, con l'interazionismo simbolico di George Herbert Mead, immerso nello stesso *humus* filosofico pragmatista di Dewey. Per entrambi l'individuo si costituisce all'intersezione di reti di interlocuzione sociale, non è più in alcun modo la monade autosufficiente, possessivo-proprietaria e massimizzatrice di utilità tipica del liberalismo classico – e Dewey e Mead sono fior di liberali, non certo anti-liberali. Quindi dobbiamo guardarci, a mio avviso, dal pensare che ci sia una contesa fra comunità e liberalismo, e dobbiamo piuttosto vedere il dibattito sul liberalismo come attraversato dalla domanda intorno a come pensare l'individuo. Non a caso i grandi autori della cosiddetta critica comunitaria al liberalismo degli anni ottanta – Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor – hanno tutti centrato la loro critica sull'idea liberale classica del sé, e hanno con ciò dato occasione a John Rawls di recidere definitivamente ogni legame filosofico tra la "concezione politica della persona" esposta in *Liberalismo politico* e l'atomismo dei liberalismi perfezionisti. Persino all'interno di un liberalismo perfezionistico, ma

sofisticato, quale è quello di Ronald Dworkin, troviamo lo spazio concettuale per parlare di "Comunità liberale", come recita il titolo di un suo famoso saggio del 1989. In questo senso concordo con l'assunto, presente nella domanda, per cui la critica comunitaria avrebbe mutato il liberalismo, ma conducendolo a mutare la sua nozione di individuo in senso quanto meno neutrale, se non intersoggettivo.

La seconda insidia, presente nella domanda, è già stata discussa sopra, e consiste nel presupporre che abbia oggi senso la distinzione fra liberalismo e democrazia, come se si potesse chiamare democrazia un regime in cui si vota, vige il principio di maggioranza, i cittadini sono autori delle leggi ma le fanno senza riguardo alcuno ai diritti soggettivi della persona, ovvero come se si potesse chiamare liberalismo un regime in cui chi governa non è democraticamente eletto. Tuttavia va sottolineato come il mutamento della concezione dell'individuo propria di una certa parte del liberalismo novecentesco – trasversalmente alla divisione tra liberalismi perfezionisti e "politici" – certamente ha contribuito a rafforzare il collegamento, divenuto inscindibile, fra liberalismo e democrazia.