

3. diainoia

Annali di Storia della Filosofia
Dipartimento di Filosofia - Università di Bologna

SANTUCCI
E. CANTARINO

S. PAPA
Relativa aristotelica (parte II)

ERZINI
Implicazione, coesistenza
e dipendenza reversibili

STAVROVICH
Natura, Verità, Libertà:
La validità del condizionale aristotelico
in Seno Empirico e in Boezio (parte II)

SILVANO
Asserzione e rappresentazione
in Locke, Berkeley e Hegel

RESNÉ
La ricerca di Kant su anche Kant
in Kant e in Hegel (parte II)

DI PANGLOSS
Metaphor, estetica, Dialectica:
A proposito di un recente studio su Kant

ILGENHUT
L'intersezione della natura del tempo
in John MacLearon, Ehrh. M. Lippert

P. ANTONI
L'uomo nel *Phaedrus* di Platone
di Bloch

CASABIANI
Michael Walzer: Un profilo al plurale

dianoia

direttore Antonio Santucci

comitato di direzione
Alberto Burigo, Dino Buzzetti, Pietro Capitani, Anselmo Cassani,
Walter Cavini, Vittorio d'Anna, Carla De Pascale, Domenico
Felice, Manlio Iofrida, Walter Tega, Luigi Turco

direzione e redazione
c/o Dipartimento di Filosofia
via Zamboni 38 - 40126 Bologna

tel.: 051-258325
fax: 051-258355
e-mail: dianoia@phil.unibo.it

curatori del fascicolo
W. Cavini e D. Felice

Non si restituiscono i manoscritti

editrice amministrativa abbonamenti
CLUEB
via Marsala 31
40126 Bologna (Italia)

tel.: 051-220736
fax: 051-237758
c.c.p. n° 21716402
http://www.clueb.com

Abbonamento 1998: L. 35.000
(estero L. 45.000; posta aerea L. 65.000)
Fascicolo singolo: L. 35.000

Registrazione del Tribunale di Bologna n. 6613
del 27/09/1996
ISSN 1125-1514
ISBN 88-491-1110-X

Volume pubblicato
con contributi del MURST

© 1998 by Clueb
Finito di stampare nel mese di novembre 1998
dalla LIPE - S. Giovanni in Persiceto (BO)

3. dianoia

Sommario

- 5 Antonio Santucci
Presentazione
- 11 David Sedley
Relatività aristoteliche (Parte II)
- 25 Claudio Pizzi
Implicazione crisippea e dipendenza contestuale
- 45 Mauro Nasti De Vincenzis
La validità del condizionale crisippeo in Sesto Empirico e in Boezio
(Parte I)
- 77 M. A. Stewart
Astrazione e rappresentazione in Locke, Berkeley e Hume
- 109 Andrea Pioselli
La ricerca d'identità nelle *Réveries* di Rousseau: Un'ipotesi di lettura
- 139 Carla De Pascale
Metafisica critica e Dialettica. A proposito di tre recenti studi su Kant
- 163 Claudio Tugnoli
L'interpretazione della natura del tempo in John McTaggart Ellis
McTaggart
- 201 Vittorio d'Anna
L'uomo nel *Principio Speranza* di Bloch
- 235 Thomas Casadei
Michael Walzer: Un profilo al plurale


CLUEB

Michael Walzer: Un profilo al plurale

Thomas Casadei

I. *Tra ebraismo e prospettiva politica. L'interpretazione socialdemocratica dell'Esodo*

Michael Walzer è un pensatore complesso, parecchie e divergenti (apparentemente) linee di pensiero s'intrecciano nella sua argomentazione, e se questa non di rado ne trae ricchezza e forza suggestiva, è necessario analizzarne e ricostruirne l'anatomia, per potervi distinguere le varie componenti e la loro articolazione. Qualora si voglia procedere ad un'ascrizione diretta di Walzer ad un preciso filone di pensiero si incontrano notevoli difficoltà¹. Analizzando la sua filosofia politica ci si trova

¹ Nella letteratura critica si ritrovano diverse definizioni di Walzer: *communitarian, liberal* (magari anomalo), *democratico radicale* e, anche se raramente, *socialista democratico* e *liberal*. A titolo esemplificativo si possono vedere A. E. Buchanan, *Assessing the Communitarian Critique of Liberalism*, «Ethics», 99 (1989), pp. 852-82, p. 852; A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma, Editori Riuniti, 1992, p. X; A. Besussi, *Giustizia e comunità*, Napoli, Liguori, 1996, p. 100. Per indagare la visione filosofica e filosofico-politica di Walzer si è ritenuto opportuno procedere ad una distinzione fra la componente, per così dire, culturale e pre-politica, l'ebraismo, e le componenti prettamente politiche. Tale distinzione risulta arbitraria e non fedele alla realtà walzeriana in cui cultura, etica e politica si saldano con grande compattezza. La si utilizza per necessità espositive e di chiarezza, in seguito si cercherà di dissolverla rivesendo l'intero ordito teorico walzeriano. La suddetta distinzione determina la struttura del presente paragrafo. La prima parte sarà dedicata alle radici culturali ebraiche del pensiero di Walzer e alle tracce profonde che lasciano nell'elaborazione delle sue categorie concettuali. La seconda parte avrà come oggetto la *visione politica* di Walzer, del resto chiaramente radicata nella cultura ebraica. Risulterà così più agevole mostrare come all'interno dell'orizzonte walzeriano agiscano e interagiscano: *liberalismo, repubblicanesimo e democrazia radicale, tradizione del socialismo democratico*. Dopo aver esaminato come queste componenti vengano concepite ed elaborate da Walzer, tenterò di collegarle fra loro e con il suo ebraismo.

di fronte ad un quadro variegato, ad intersezioni plurime e ricco di sfumature. Il compito che ci si propone è quello di studiare le componenti di questo quadro, le loro caratteristiche, i loro intrecci, la loro rilevanza nella costruzione delle categorie walzeriane, disarticolando la pluralità delle tradizioni politiche e culturali per poi cercare di ricomporla all'interno dell'orizzonte del *socialismo liberale e democratico*.

1.1. *L'ebraismo e la nozione di Esodo*

Nel percorrere l'iter biografico e intellettuale di Walzer si può piuttosto agevolmente rintracciare il suo profondo rapporto con la cultura ebraica, il suo essere ebreo *oltre che* americano². Un fatto centrale della vita di Walzer e del suo rapporto con l'ebraismo è, com'è noto, l'incontro con l'*Esodo*. In occasione del suo *bar-mitzwah* il giovane preparò il brano biblico *Ki-tissab* (Esodo 30:11 - 34:35). Da questo momento l'*Esodo* diventò, nell'ambito della cultura ebraica, un modello euristico fondamentale per Walzer. Un modello capace di assumere diverse valenze teoriche e un modello a cui si ricollegano, in guise diverse, le altre nozioni chiave del lessico filosofico walzeriano. Più in generale, è nel racconto biblico, e nell'interpretazione che Walzer ne dà, che si origina la sua modalità di approccio alle questioni intellettuali e politiche³.

L'*Esodo* è un bagaglio culturale che per Walzer è *conditio*, è una *storia comune*⁴. Di questa storia si danno però interpretazioni diverse. E

² Per una dettagliata ricostruzione di tale iter si veda S. Caruso (a cura di), *Michael Walzer: teoria politica e critica sociale. Intervista biografico-filosofica*, «Iride», 7 (1994), pp. 593-627 (d'ora in poi indicata con la sigla MW). L'impatto dell'esperienza e dei modelli ebraici, in particolare dell'*Esodo*, sull'approccio metodologico e sui contenuti della teorizzazione walzeriana è stato esaminato da W. A. Galston, *Community, Democracy and Philosophy. The Political Thought of Michael Walzer*, «Political Theory», vol. 17 (1989), pp. 119-30, e da L. Baccelli, *Esodo e tribalismo*, «Iride», 8 (1995), pp. 440-50.

³ Cfr. l'introduzione di *Esodo e rivoluzione* (1985), trad. it. di M. D'Alessandro, Milano, Feltrinelli, 1986, d'ora in poi indicata con la sigla ER. Per un'analisi della concezione walzeriana dell'*Esodo* come *paradigma politico* si veda G. Baum, *La politica dell'Esodo*, «Concilium», (1987) 1, pp. 143-54; cfr., inoltre, A. Rizzi, *Esodo. Un paradigma teologico-politico*, S. Domenico di Fiesole (FI), Edizioni Cultura della Pace, 1990, pp. 119-21, e la recensione al volume di Gf. Zanetti, *La politica nel deserto*, «Il Mulino», 36 (1987), pp. 323-8.

⁴ Occorrerà però, per essere precisi, circoscrivere il quadro di riferimento ai paesi in cui si conosce la Bibbia. Scrive Walzer: «Ovunque sia conosciuta la Bibbia e vi sia

l'*interpretazione* rappresenta un'altra cruciale acquisizione del filosofo dal patrimonio culturale ebraico. Infatti «la tradizione culturale ebraica, per ragioni che si rifanno alla storia biblica e alla storia della codificazione biblica, ha sviluppato un filone di teorie dell'interpretazione che costituiscono una serie *aperta*, mai conclusa». Di qui Walzer attinge la sua versione dell'interpretazione come metodo d'indagine filosofica e di critica sociale e culturale⁵. *Condizione ed interpretazione*: due termini che ricorrono sovente negli scritti di Walzer⁶. Esistono valori comuni, propri di ogni comunità, ma questi valori vanno necessariamente interpretati nel corso del tempo e, per così dire, riattualizzati, in un processo continuo che sempre si rinnova.

Un tale approccio è alla base sia della concezione di *comunità* di Walzer sia del suo modo di intendere la critica sociale e, dunque, il rapporto fra critico e comunità. L'approccio emeneutico elaborato da Walzer sortintende una interpretazione dell'identità del soggetto e della sua specifica situazione contestuale, quindi della comunità entro cui il soggetto si trova. In proposito egli adotta la nozione di *comunità di carattere o di esperienze*⁷; questa impostazione deve fare però i conti con le ragioni del dissenso, dal momento che quando si tratta di dire «chi si è», di definire l'identità degli individui, non si può non considerare la possibilità di diverse (e divergenti) opinioni. Per non incorrere in pericolose violazioni della volontà di alcuni individui occorre ammettere il *confitto* e trovare il modo di farlo agire in maniera re-

oppressione, l'*Esodo* sorregge gli spiriti e (qualche volta) ispira la resistenza del popolo», ER p. 12. In *Due specie di universalismo*, «Micromega», 6 (1991) 1, pp. 127-45, p. 130, Walzer specifica che «non c'è un solo Esodo (...) la liberazione è un'esperienza particolare che si ripete per ciascun popolo oppresso».

⁵ Vedi C. Rusconi (a cura di), *Walzer: individuo, comunità, giustizia*, «Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali», (1991), pp. 343-54, p. 347.

⁶ Nadia Urbinati lo ha definito «teorico dell'interpretazione condivisa», *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Roma, Donzelli, 1997, p. 26. Sul «contestualismo interpretativo» di Walzer si veda A. Besussi, *Giustizia e comunità*, cit., pp. 100-15 e 151-7. Sia Urbinati che Besussi affiancano, rilevandone anche le differenze, l'ermeneutica di Walzer all'etnocentrismo di Richard Rorty. Tornò più avanti su questo punto.

⁷ Walzer mutua l'espressione «comunità di carattere» dall'austro-marxista Otto Bauer, a tal proposito citato in più occasioni dal filosofo: *Sfere di giustizia* (1983), trad. it. di G. Rigamonti, Milano, Feltrinelli, 1987 (d'ora in poi indicata con SG) p. 70; *Thick and Thin. Moral Arguments at Home and Abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994, p. 69.

golata e non lacerante per la comunità⁸. Caratteristica primaria del critico, lungi dall'essere il distracco, è il legame con il proprio ambiente sociale («non è il legame ma l'autorità e il dominio ciò da cui si deve prendere le distanze»). La critica, secondo Walzer, non può avvenire dall'esterno, dalla «montagna», ma attuarsi dall'interno, dentro la «circa» (o la «caverna»): deve essere *immanente, organica*⁹. Il critico deve saper interpretare i valori condivisi, renderli attuali per la sua comunità anche quando da essa è (si sente) lontano. È questo un punto nevralgico del pensiero di Walzer: qui si può riscontrare la genesi della sua concezione dell'individuo come essere sociale, 'persona-in-società'. Una dimensione quest'ultima, che non esaurisce l'esistenza di ognuno, ma può sostanziarla in determinate circostanze¹⁰. Solo facendo parte della comunità, interpretandone i valori e i possibili 'lamenti'¹¹, si può criticarla: la critica dell'esistenza comincia da principi interni all'esistenza stessa.

L'approccio ermeneutico walzeriano riposa essenzialmente su credenze e tradizioni, su una *storia*. Una storia di cui l'Esodo è parte fondamentale. Tale storia, condivisa, seppur diversamente interpretata (a seconda dei tempi, dei luoghi, degli individui), è continuamente letta, spiegata e

⁸ Il difficile tentativo di Walzer è quello di trovare un equilibrio fra la *comunità di carattere* e la *comunità politica*, due realtà che paiono collidere.

⁹ Cfr. soprattutto M. Walzer, *Interpretazione e critica sociale* (1987), trad. it. di A. Carrino, Roma, Edizioni Lavoro, 1989 (d'ora in poi *ICS*). Per un esame della concezione walzeriana si veda P. Costa, *Comprensione e critica*, «Fenomenologia e società», 20 (1997) 2, pp. 87-122.

¹⁰ Cfr. il par. 2 del presente lavoro in cui si cercherà di mettere a fuoco il tentativo di Walzer di raggiungere un equilibrio fra individuo e socialità, fra sfera privata e sfera pubblica. È questo un tema assai caro al filosofo che vi ha dedicato gran parte della sua elaborazione tanto che nella concezione dell'*individualismo sociale* può individuarsi, a mio avviso, uno dei fili conduttori della sua speculazione. In proposito si veda anche l'originale nozione di *attivismo part-time*. Cfr. M. Walzer, *La democrazia: entrare e uscire dall'impegno politico*, in G. Bosetti (a cura di), *Il legno sordo e altre cinque idee per ripensare la sinistra*, Venezia, Marsilio, 1991, pp. 60-74, p. 68 (d'ora in poi *LS*).

¹¹ «Il lamento è una delle forme elementari di auto-affermazione, e la risposta al lamento è una delle forme elementari di riconoscimento reciproco. Quando ciò che è in questione non è l'esistenza stessa, ma l'esistenza sociale, l'essere-per-gli-altri, allora il lamento prova abbastanza: mi lamento, quindi sono. Discutiamo il lamento, quindi siamo», M. Walzer, *L'intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento* (1988), trad. it. di E. Cavani Halling, Bologna, Il Mulino, 1991 (d'ora in poi *IM*), p. 13.

rivisitata: «ogni nuova lettura è infatti una nuova costruzione, una riscoperta del passato ad uso del presente» (*ER* p. 8). Il significato della storia, con i suoi *antemisti*¹², assume nel contesto della riflessione di Walzer una accezione peculiare ed originale e tale originalità scaturisce proprio dal suo modo di intendere quella che gli appare come la storia per eccellenza: l'Esodo. Il presente in cui ci troviamo a vivere non è mai, nell'ottica di Walzer, chiuso in se stesso: è incardinato fra un passato e un futuro in dialogo fra loro. Esiste dunque un ponte fra queste due dimensioni temporali, e questo ponte è dato, nel presente, da una incessante interpretazione della tradizione che si apre, rinnovandosi, al futuro e alle sue possibilità¹³. Dunque, il nuovo si costruisce a partire dal passato in un processo continuo e sempre 'aperto' (memoria e speranza rappresentano in fondo le componenti essenziali del pensiero ebraico¹⁴). La storia dell'Esodo costituisce un esempio emblematico di tale processo: una storia antica a cui hanno atinto coloro che miravano ad una *trasformazione*, ad un *cambiamento*. Un cambiamento che non può non partire da una critica (interna) all'esistente.

¹² Cfr. M. Walzer, *Lamentano della sinistra*, «Reser», (1994) 9, pp. 75-6 (trad. it. della recensione a *Liberalism, infra*).

¹³ In una recente intervista Walzer ha affermato: «vi è la necessità di reinventare e reinterpretare continuamente il passato, perché bisogna avere un passato e non solo avere un futuro». *Il doppio dissenso di Dissen*, intervista a cura di C. Casula, «Reser», (1997) 43, pp. 35-6, p. 35. Esiste un'intima analogia fra la visione di Walzer e il pensiero di Orwell circa il modo di intendere la tradizione e il patriottismo. Per questo aspetto si veda *L'inghilterra di George Orwell*, in *IM*, in particolare pp. 162-3. Va inoltre precisato che Walzer, opponendosi fermamente ad ogni concezione che preveda una fine della storia, considera il futuro come una serie infinita di possibilità, come qualcosa di *aperto*. Urbinai a proposito della concezione della storia ha rilevato che il lavoro di Walzer è quello di un «restauratore» piuttosto che di un «architetto», *Lealtà e dissenso: la democrazia pluralista di Michael Walzer*, «Teoria politica», 9 (1993) 3, pp. 111-33, p. 122. È proprio nella tensione fra storia, radicamento e slancio verso il futuro, verso il 'meglio' che si esplica l'articolata (e in certi casi apparentemente contraddittoria) riflessione del filosofo ebreo-americano.

¹⁴ Per una breve ma accurata trattazione di questo punto si veda E. Greblo, *Filologia e pensiero ebraico*, «Filosofia politica», 2 (1989), pp. 437-41. Uno dei noccioli più significativi dell'ebraismo è costituito dall'itinerario fra esperienza e temporalità. Greblo in proposito rileva che il pensiero ebraico si configura «come una esperienza vivente della temporalità che fa vacillare le simmetrie impersonali del pensiero perché oppone al *continuum* indifferenziato di una cronologia universale il tempo del ricordo e il tempo della speranza». «L'ebraismo può dunque essere pensato come la *concretizzazione di un tempo vivente in cui ogni istante ricomincia di nuovo*» (pp. 439 e 441, il corsivo è mio).

Un'inimita duplicità caratterizza il pensiero di Walzer, al suo realismo si connette una profonda fiducia nelle possibilità del cambiamento e della critica¹⁵, una irriducibile tensione morale. E tale fiducia nasce dal suo legame spirituale con l'ebraismo e con la storia dell'Esodo. La narrazione biblica rappresenta una rottura netta con la concezione ciclica della storia e apre ad una *prospettiva di liberazione ed emancipazione*, come dimostra il fatto che ad essa si sono richiamati quasi tutti i movimenti politici radicali (puritani inglesi, patrioti della rivoluzione americana, teorici sudamericani della teologia della liberazione, ecc.), compreso il movimento politico radicale di cui Walzer ha fatto parte attivamente: la Nuova Sinistra degli anni sessanta¹⁶.

Alla base della riflessione del filosofo ebreo-americano sta sempre, per così dire, una *speranza*, la speranza che egli ha imparato dalla storia ebraica e che si configura, dunque, come principio costruttivo, assumendo le sembianze di un *bias for hope* (pregiudizio a favore della speranza)¹⁷. E solo attraverso un'impresa comune e nella comunità dell'imprendere (nella *com-union*) che l'uomo può sperare: la terra promessa si conquista nel marciare insieme. Marciare significa partecipare attivamente ad un movimento di trasformazione. Infatti, la *partecipazione* è uno dei cardini

¹⁵ Nella prefazione a *LM* p. 11, Walzer afferma significativamente di aver imparato il significato della fiducia nella critica dai suoi amici di Gerusalemme.

¹⁶ Walzer offre una testimonianza diretta raccontando, nell'*Intrusione* ad *ER* (p. 11), che, nei primi mesi del 1960, all'inizio del radicalismo del movimento per i diritti civili, visitando un certo numero di città del Sud degli Stati Uniti per scrivere dei sit-in degli studenti neri, a Montgomery ascoltò, in una chiesa battista, il sermone più straordinario che avesse mai ascoltato: l'argomento era il Libro dell'Esodo e la lotta politica dei neri del Sud. Per una precisa esposizione delle vicende della Nuova Sinistra americana si vedano di M. Teodori, *La Nuova Sinistra americana. Nascita e sviluppo dell'opposizione al regime negli Stati Uniti dagli anni '60*, Milano, Feltrinelli, 1970 e *La fine del mito americano. Saggio sulla storia, la politica e la società Usa dal 1960 al 1970*, Milano, Feltrinelli, 1975. Alla *New Left* americana Walzer ha dedicato la seconda sezione di *Radical Principles. Reflections of an Unreconstructed Democrat*, New York, Basic Books, 1980, pp. 109-85 (d'ora in poi *RP*).

¹⁷ Anche le ultime prese di posizione di Walzer sono sorrette da tale fiducia. In una fase storica in cui le disuguaglianze sociali ed economiche paiono riaffermarsi con forza egli non rinuncia a credere che si possano perseguire politiche di eguaglianza che permettano una vera competizione democratica. Scaturisce da questo modo di vedere le cose tutto il fascino e la carica emotiva delle pagine dell'autore statunitense. Cfr. *Il lavoro della sinistra: mettere argini*, in «Reser», (1998) 45, p. 22 (contributo al convegno tenuto a New York il 19.11.97 sul tema: *Il trionfo dell'io competitivo e le ragioni dell'eguaglianza*).

più propriamente filosofico-politici che ci si trova di fronte quando si analizzano gli scritti di Walzer. Quest'interesse per la comunità e questa nozione di responsabilità (nei confronti di essa e dei suoi membri) hanno anch'essi una derivazione ebraica: è nel concetto di responsabilità di chi è benestante nei confronti dei più deboli, principio base delle comunità ebraiche nei secoli, che trovano, per Walzer, le loro più remote origini le odierne forme di *welfare* e di *mutualità*¹⁸. Il far parte di una comunità, il sentirsi legati ad essa, orienta i sentimenti verso l'impegno pratico e il discorso politico¹⁹.

Nella storia dell'Esodo si radicano anche i concetti di *eguaglianza* e *giustizia*. La nozione di eguaglianza ha all'interno del pensiero di Walzer un rilievo cruciale; essa è sempre assunta in una accezione assiologica, rappresenta un ideale a cui tendere. L'obiettivo dichiarato di Walzer non è quello di un livellamento, di una società di eguali *tout court*, ma di una società egualitaria e allo stesso tempo eterogenea: eguaglianza economica e politica, eterogeneità culturale ed individuale²⁰. L'ideale egualitario di Walzer s'inserisce in una dimensione plurale che deve saper tutelare le differenze. È a partire da tali presupposti che egli elabora la nozione di *eguaglianza complessa*²¹, contesto della quale non può essere che quello della comunità politica (*SG* pp. 38-40). Secondo Walzer, solamente criticando *dall'interno* le pratiche della comunità, concepira come impresa comune, si può aspirare all'eguaglianza. Per fare della comunità particolare in cui si vive una *comunità di eguali*, in cui però possano esprimersi le differenze individuali e culturali (il che per Walzer significa *abolizione del dominio e delle gerarchie*), occorre che ogni individuo e ogni gruppo abbia la reale capacità,

¹⁸ Walzer lo dichiara espressamente in *SG* pp. 79-82, e in *Exclusion, Injustice and the Democratic State*, «Dissent», 39 (1993), pp. 55-64, trad. it. di N. Urbinati, *L'esclusione, l'ingiustizia e lo stato democratico*, «Micromega», 8 (1993) 1, pp. 99-113, p. 106. Per una significativa trattazione dei concetti di comunità e responsabilità così come vengono a profilarsi dall'Esodo, si veda A. Rizzi, *Esodo*, cit., pp. 32-4.

¹⁹ Cfr. N. Urbinati, *Individualismo democratico*, cit., p. 26.

²⁰ Cfr. M. Walzer, *Che cosa significa essere americani*, a cura di N. Urbinati, Venezia, Marsilio, 1992, p. 70. Nella stessa pagina l'autore significativamente scrive: «Storicamente, le specifiche culture producono sempre differenti tipi di interesse ed occupazione. Questo non per dire che il pluralismo milita necessariamente contro il principio egualitario, poiché l'eguaglianza potrebbe anche prendere la forma (i socialisti l'hanno sempre sperato) di una eguale ricompensa per i diversi tipi di lavoro».

²¹ Non si può in questa sede esaminare tale fondamentale nozione che rappresenta una proposta originale nell'ambito delle teorie della giustizia.

non semplicemente il diritto formale, di partecipare alla sfera pubblica. I processi di cambiamento e di trasformazione verso l'eguaglianza devono generarsi dal confronto e dal conflitto *politico*²² a partire da una società civile democratica e plurale. L'organizzazione statale ha la funzione di garantire che la sfera pubblica sia partecipata, ma non può imporlo. Su questo aspetto Walzer è esplicito: uno Stato che si dichiara per il pluralismo non può fare niente di più che controllare che *ci siano* le possibilità per il suo dispiegarsi, non che siano effettivamente usate; e può fare ciò assicurando che tutti i cittadini, senza distinzione alcuna, dividano con eguaglianza (o sufficiente eguaglianza) le risorse della sfera politica collettiva.²³

Il pluralismo è quindi alla base della costruzione teorica dell'eguaglianza ma anche della *giustizia*, ad essa strettamente connessa. Una giustizia, quella di Walzer, concepita al plurale, tesa a permettere diverse concezioni del bene e diverse concezioni dell'apparenza o dell'identità.²⁴ In tal modo si genera un nodo problematico che qui ci si limita ad individuare: quale relazione intercorre fra la «comunità di carattere» e le diverse concezioni del bene e dell'apparenza?

Il sogno di Walzer di una società giusta e di eguali scaturisce dal modello dell'Esodo. Il resto biblico adombra un'idea dell'azione politica come *adempimento comunitario*. La marcia nel deserto, l'Alleanza come impegno fra uomini liberi sono fatti politici. Nell'Esodo, per la prima volta, si fonda e legittima l'obbligazione politica *ex consensu*. Si tratta di un consenso unanime: le modalità con le quali si compie l'Alleanza presuppongono che tutti gli individui che si impegnano col Patto siano, dal punto di vista morale e politico, eguali. La marcia, l'Alleanza rappresentano episodi cruciali all'interno del più ampio processo di liberazione, episodi cruciali nella trama dell'Esodo. C'è anche

²² Per questo aspetto fondamentali il cap. 12, *Potere politico*, di SG, in particolare pp. 308-9, e il cap. 3, «Civiltà e virtù civiche nell'America contemporanea», di *Che cosa significa essere americani*, cit., in particolare pp. 98-9.

²³ Cfr. M. Walzer, *Che cosa significa essere americani*, cit., p. 74.

²⁴ Cfr., fra gli altri, E. Diciotti, *La giustizia al plurale secondo Walzer*, «Il Mulino», 37 (1988), pp. 346-53. Non è compito di questo lavoro indagare se la costruzione walteriana riesca nei suoi obiettivi. Sul pluralismo e le sue possibilità si veda, tra i tanti scritti di Walzer, quello sopra citato (in special modo il cap. 2: «Pluralismo: una prospettiva politica», pp. 47-75) e, più recentemente, *Pluralism and Social Democracy*, «Dissent», 44 (1998), pp. 47-53. Cfr. N. Urbaniati, *Lealtà e dissenso*, cit.; C. Rusconi (a cura di) *Walzer, individuali, comunità, giustizia*, cit., p. 346.

la terra promessa. La promessa ha un carattere duplice e complesso per Walzer. Dio disse: «Io vi condurrò in una terra dove scortono il latte e il miele» e, anche, «Voi sarete per me un regno di sacerdoti e gente santa». Ebbene, Walzer ritiene che la prima promessa implichi un tipo di egualitarismo negativo: «è l'opposizione alla grossolana ineguaglianza fra tiranno e suddito, fra sorvegliante e schiavo»; e che la seconda abbia come fine l'eguaglianza positiva. Questa seconda promessa è una delle fonti principali di tutta una serie di programmi di trasformazione rivoluzionaria (santa repubblica puritana, repubblica giacobina della virtù, società comunista di Lenin) che vanno oltre l'ideale negativo della non-oppressione, richiedendo una partecipazione attiva e intesa, non da una parte del popolo, ma da tutti (ES p. 74). È sul *come* perseguire l'eguaglianza positiva che Walzer diverge da questo tipo di rivoluzionari.²⁵ Comunque, l'eguaglianza sociale e l'eguaglianza economica sono parte integrante del suo vocabolario ed hanno la loro fonte originaria nel racconto biblico.²⁶ L'Esodo è anche 'politica'. Il pensiero di Walzer che ha, come si è cercato di dimostrare, nell'Esodo una categoria-chiave, non si sottrae a tale connessione, anzi ne fornisce un'importante testimonianza. Esodo e politica, cultura, etica e dimensione pratica sono inscindibili nella complessa visione walteriana. È l'etica, il sentimento morale (spirituale) a *muovere* la politica.²⁷

²⁵ Sul concetto di rivoluzione nel pensiero di Walzer si vedano *La rivoluzione dei anni. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico* (1965), trad. it. di M. Sbaffi Girardet, Torino, Claudiana, 1996; *A Theory of Revolution*, in *RP* pp. 201-23; *ER*, soprattutto pp. 50-2 e 89-99. Da questi scritti traspaiono in maniera piuttosto evidente l'ideale di 'radicalismo moderato' e la concezione di 'rivoluzione democratica' propri di Walzer.

²⁶ L'Esodo, d'altra parte, oltre ad essere sempre stato al centro del pensiero religioso ebraico, è stato anche il fulcro di ogni tentativo di fondare una politica ebraica, dalla rivolta maccabica al movimento sionista. L'eguaglianza sociale ed economica rappresenta una costante del sionismo di 'sinistra' che la considera come un valore cui tendere. Esso ha avuto nella teorizzazione del *kibbutz* uno dei suoi principali cardini. Al *kibbutz* Walzer dedica, significativamente, alcune pagine di SG pp. 177-8.

²⁷ Ripeto onde evitare fraintendimenti, che si è ritenuto opportuno separare le due dimensioni per motivi espositivi e di chiarezza. Sul *senso morale* come «guida alla conoscenza sociale e politica» e quindi alla pratica politica si veda *IM*, e in particolare le belle pagine 91-2.

I.2. L'orizzonte politico: una proposta interpretativa

In esame sarà ora la dimensione propriamente politica dell'elaborazione walzeriana, l'obiettivo principale che ci si pone è la costruzione di una proposta interpretativa atta a dar conto della sua 'pluralità'. In essa possono individuarsi tre principali filoni di cui uno è capace di ricomprendere gli altri: alcuni aspetti fondamentali del liberalismo, il filone cosiddetto repubblicano, la tradizione del socialismo democratico e liberale. Il nucleo ispiratore dell'intera riflessione filosofico-politica di Walzer è costituito dall'opposizione alle gerarchie e ineguaglianze (sistemi di classe) che la società tende a produrre e perpetuare. L'impegno teorico e la passione politica del filosofo americano sono orientate nella direzione di una *abolition of the power of man over man* («central commitment of socialist politics», come è scritto in *RP*, principio generatore dei suoi scritti e della sua prospettiva politica²⁸).

Del *liberalismo* Walzer riprende alcune acquisizioni fondamentali che risalgono essenzialmente a quella che egli definisce la «tradizione del contratto sociale»²⁹: (a) *Il costituzionalismo*. La separazione dei vari poteri, i controlli e gli equilibri istituzionali, rappresentano una fondamentale tutela dall'arbitrio e dal dominio per ogni individuo. Le istituzioni vanno costruite a difesa della libertà. (b) *I diritti civili e l'autonomia individuale*. L'impegno teorico e quello politico (la militanza nel movimento per i diritti civili negli anni sessanta) di Walzer hanno sempre teso all'affermazione sostanziale (e non meramente formale) di questi valori. (c) *Il pluralismo*. Strettamente connesso ai due temi precedenti, esso rappresenta una vera e propria *prospettiva politica*. Il pluralismo culturale, fondamentale nozione walzeriana, è strettamente correlato con quello istituzionale e politico. Esso ha come obiettivo quello di far convivere ed interagire diverse e autonome identità federate all'interno di una comunità politica³⁰.

Per Walzer il liberalismo è, sinteticamente, un'«arte della separazio-

²⁸ *RP* p. 274; Cfr. anche *ibid.*, p. 299, la Prefazione di *SG* e, da ultimo, *Il lavoro della sinistra: mettere argini*, cit.

²⁹ C. Rusconi, *Walzer*, cit., p. 345. Cfr. *MW* p. 599.

³⁰ Sul rapporto fra pluralismo culturale e pluralismo istituzionale, cfr. *The Idea of Civil Society*, «Dissent», 37 (1991), pp. 293-304. Sui risvolti problematici della concezione di Walzer, si veda L. Baccelli, *Esodo e tribalismo*, cit. Come si vedrà in seguito il pluralismo «liberale» di Walzer si connette con le istanze associative e societarie di una particolare tradizione socialista.

ne» capace di garantire il pluralismo, individuale e culturale, e di giustificare teoricamente le varie forme di mobilità (geografica, sociale, coniugale, politica) che caratterizzano la condizione moderna³¹. Tuttavia egli, pur impegnandosi in una difesa del liberalismo, dei diritti, dell'autonomia individuale, esprime riserve sulla concezione tipicamente liberale della libertà individuale come assenza di impedimenti e 'sottrazione' agli obblighi imposti. Egli contesta quell'ontologia individualista che trova legittimazione e traduzione pratica nel sistema economico capitalistico, in cui possesso e denaro vigono come criteri regolatori (l'individualismo possessivo) quindi, per utilizzare la categoria storico concettuale elaborata da C. B. Macpherson). Da queste fondamentali riserve è originata la sua tendenza a cercare di integrare gli elementi liberali sopra elencati e con una concezione repubblicana (e radicale) della cittadinanza e con i valori tipici della tradizione socialista: solidarietà e mutualità. Per inciso, è da queste tensioni che nasce la concezione walzeriana dell'*individuo sociale*, come si vedrà più avanti. Per ora basti evidenziare come per Walzer la libertà individuale acquisiti significato solo in quanto «incorporata entro particolari forme di vita sociale» (*RP* p. 12).

Quello ora accennato costituisce il cuore teorico del *repubblicanesimo* di Walzer³². Egli fa proprio il concetto di una cittadinanza intesa come partecipazione attiva alle cariche pubbliche, espressione di solidarietà e di servizio, senza che questo si trasformi in qualcosa di totalizzante³³. La politica è adempimento comunitario, come insegna la storia dell'Esodo; la società non deve essere solamente una struttura di interessi o di tradi-

³¹ Molto espliciti in proposito i due importanti saggi *Liberalism and the Art of Separation*, «Political Theory», vol. 12 (1984), pp. 315-30, trad. it. *Il liberalismo come arte della separazione*, «Biblioteca della libertà», 92 (1986) 2, pp. 7-30, e *The Communitarian Critique of Liberalism*, «Political Theory», vol. 18 (1990), pp. 6-23. Cfr. A. Villani, *Sfere di giustizia e arte della separazione: intorno a Michael Walzer*, «Fenomenologia e società», 12 (1989) 3, pp. 85-130. Sulle 'quattro mobilità' individuate da Walzer si veda la lunga nota di J. Habermas, *Fatti e norme* (1992), trad. it. di L. Ceppa, Milano, Guerini e Associati, 1996, p. 363.

³² È bene precisare che le istanze repubblicane (comunitarie) si coniugano in Walzer e, più in generale, nella *New Left* americana, con il radicalismo democratico. Per questo motivo si sono utilizzati, e si continueranno ad utilizzare, i termini repubblicanesimo e radicalismo democratico come strettamente connessi. Cfr. M. Walzer, *The Idea of Civil Society*, cit., p. 294.

³³ Di qui la teorizzazione di un 'attivismo part-time' volto a tutelare la sfera privata, e le riserve nei confronti di una comunità alla Rousseau, ad avviso di Walzer «troppo suriscaldata»; cfr. *LS* pp. 68-9.

zioni ma anche una arena di attiva partecipazione e di solidarietà. Esistono diritti individuali ma anche doveri verso la collettività. E in quest'ortica che si può considerare la connessione fra il repubblicanesimo di Walzer e la sua attività di democratico radicale nella *New Left* americana e nella cerchia di *Dissent*. Il concetto di *democrazia partecipatoria* è probabilmente il contributo più specifico della Nuova Sinistra negli anni fra il 1960 e il 1965, il periodo in cui Walzer manna compiutamente la sua formazione politica e le sue categorie concettuali³⁴. La partecipazione alla sfera pubblica, alla comunità politica, è l'architettura del pensiero filosofico-politico walzeriano, su cui poggiano stabilmente il socialismo democratico, l'esperienza nella Nuova Sinistra, i principi politici dell'ebraismo. L'idea di una *civil society* plurale e la *riabilitazione della politica* attuata da Walzer si sostanziano della concettualizzazione della partecipazione³⁵, del recupero dello spirito repubblicano e socialista.

Non resta ora che esporre gli elementi di socialismo liberale e democratico che Walzer riprende ed elabora facendoli interagire con quelli finora indicati³⁶. Prima di passare all'individuazione di questi elementi, è opportuno svolgere una breve digressione sul carattere di tale socialismo e soprattutto sugli autori di riferimento che Walzer trova in questa variegata tradizione filosofica e politica.

La prospettiva walzeriana di socialismo democratico risente fortemente delle teorie e dei referenti della cerchia della rivista *Dissent* e, in-

³⁴ Sul concetto di democrazia partecipatoria e sulla dimensione 'populista' nella cultura della Nuova Sinistra, cfr. M. Teodori, *La Nuova sinistra americana*, cit., pp. 69-74 e 264-73.

³⁵ Sul repubblicanesimo e la politica della partecipazione in Walzer si veda, oltre a *Che cosa significa essere americani*, cit., l'introduzione a questo volume di N. Urbanati, pp. VII-XVIII. È piuttosto significativo, in questo contesto, quanto scrive M. Passerin d'Entrèves accostando H. Arendt e Walzer, in *Freedom, Plurality, Solidarity: Hannah Arendt's Theory of Action*, in Id., *Modernity, Justice and Community*, Milano, Angeli, 1990. Se la Arendt, «almost alone among contemporary political philosophers», considera «action the central place in hierarchy of human activities» (p. 91), Walzer è «one of the few political theorists to devote considerable attention to action and participation as modes of human togetherness, in which individuality as well as membership are affirmed» (nota 3, p. 130). Per la tradizione del repubblicanesimo, cfr. A. Ferrara, *Il paradosso della comunità*, «Iride», 8 (1995), pp. 710-20; A. Besussi, *Religione civile e condizionalismo politico*, in «Filosofia politica», 9 (1995), pp. 207-30; L. Baccelli, *Non possiamo non dirci repubblicani?*, «Iride», 10 (1997), pp. 545-60; M. Geuna, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, «Filosofia politica», 12 (1998), pp. 101-32.

³⁶ L'intera sez. IV di *RP* è dedicata al *Democratic Socialism*.

trecciandosi con l'impegno nella Nuova Sinistra americana, trova la sua espressione partitica nel DSA (*Democratic Socialists of America*) fondato da Michael Harrington³⁷. In termini più generali, si può affermare che quello di Walzer è un socialismo che può ricondursi nell'alveo del revisionismo social-democratico. Un socialismo non marxista dunque, per quanto dal marxismo tragga alcune nozioni fondamentali (la nozione di dominio³⁸, il valore dell'emancipazione e dell'eguaglianza). Un socialismo comunque aperto, non 'scientifico' o dogmatico, ma umanitario ed etico, gradualista, liberale. Una concezione che esprime un «doppio dissenso», per prendere a prestito lo slogan fondamentale di *Dissent*: dissenso nei confronti del sistema capitalistico liberale e delle sue implicazioni gerarchiche e inegalitarie, dissenso nei confronti delle traduzioni pratiche, oltre che di alcuni principi cardine di un certo marxismo (*in primis* la dittatura del proletariato e il riduzionismo di classe, cioè la completa riduzione del potere politico-strale al potere sociale, quindi di classe³⁹).

³⁷ Purtroppo in questa sede non si può far altro che accennare a quella corrente minoritaria che è il socialismo americano. Figure di rilievo in quest'area sono, oltre a Harrington, i fondatori del *socialist journal Dissent* nonché maestri di Walzer, Irving Howe e Lewis Coser. Con il DSA (sorto nel 1973 come *Democratic Socialist Organizing Committee, DSOOC*), un gruppo piccolo ma affiliato all'Internazionale Socialista, oltre a Walzer, che vi ha svolto attività politica diretta, si identificano, fra gli altri, Robert Dahl e Cornel West. Per ulteriori indicazioni sul DSA e il panorama socialdemocratico americano si vedano M. Teodori, *La fine del mito americano*, cit., p. 148-50; LS p. 60; *MW*, p. 594 e, soprattutto, le voci *Harrington, Howe, Socialism*, in R. Wrightman Fox - J. T. Kloppenberg (edited by), *A Companion to American Thought*, Oxford, Blackwell, 1995.

³⁸ La nozione di dominio svolge un ruolo fondamentale nell'articolazione concettuale walzeriana. Una società giusta si caratterizza proprio per l'assenza di dominio e subordinazione (cfr. *SG*, e in particolare la *Professione dello stesso Walzer*, pp. 7-11). Più precisamente, e sinteticamente, si può affermare che per dominio Walzer intende l'insieme di fenomeni strutturali o sistemici che escludono talune persone dalla partecipazione alla determinazione delle proprie azioni o delle condizioni per le proprie azioni. Il dominio è sempre mediato da un insieme di beni sociali, e può essere escluso solo se questi ultimi vengono distribuiti per ragioni differenziate ed "interne", in altri termini, se si realizza un regime di *eguaglianza complessa* (cfr. cap. 1 di *SG*, «L'eguaglianza complessa», pp. 15-40; alle pp. 29-30 è presente un riferimento diretto a Marx). Il contrario del dominio è la democrazia politica, sociale, economica pienamente compiuta.

³⁹ Marx notoriamente non era un marxista. Anche senza un (volgare) riduzionismo di classe marxista, tuttavia, le sue analisi politiche privilegiano sempre le esperienze sociali classiste e subclassiste. In quest'ortica egli interpreta anche i significati sociali: «le idee della classe dominante», «i rapporti materiali dominanti concepiti come idee».

Gli autori di riferimento in questo contesto sono principalmente Tawney, Rosselli, Silone e Orwell: sono questi gli *antenati* che, per Walzer, possono aiutarci a trovare la strada nel presente⁴⁰. C'è più di un'aria di famiglia' fra gli autori citati e Walzer e questa affinità può essere rintracciata in una serie di concetti basilari che provo ad elencare⁴¹: (a) *La visione della democrazia, delle istituzioni e della partecipazione politica*. In contrapposizione con la concezione strumentale marxista dello Stato e della democrazia è proposta una visione tesa a costruire una società di cittadini eguali e competenti attraverso istituzioni accessibili, decentrate, capaci di promuovere un genuino autogoverno⁴². La democrazia è sicu-

come sta scritto in *L'ideologia tedesca*. Walzer ritiene che le cose non siano semplicemente così. «La cultura di un popolo anche se non è totalmente frutto di una cooperazione è sempre un prodotto collettivo e complesso. L'usuale modo di intendere beni determinati incorpora principi, procedure e idee dell'agire che i dominatori non sceglierebbero se sceglieressero *proprio ora* – e fornisce quindi i termini della critica sociale. L'appello a quelli che chiamerò "principi interni" contro le usurpazioni dei potenti è la forma normale del discorso critico» (SG p. 20).

⁴⁰ Per un esame più dettagliato del rapporto di Walzer con Orwell e Silone si vedano *IM* (capp. VI, VII) e *ICS* (pp. 55, 57, 59). L'influenza di Tawney, agevolmente riscontrabile in *SG*, è stata esplicitamente dichiarata da Walzer nell'intervista a C. Rusconi, *Walzer*, cit., p. 345. Egli, nell'introduzione ad un estratto dall'opera dello storico inglese, *From R. H. Tawney's Commonplace Book*, «Dissent», 27 (1981), pp. 487-90, lo ha definito «the most important socialist moralist of the 20th century» (p. 487). Con riferimento all'attualità e ad una futura prospettiva socialista, la figura e l'elaborazione teorica di Rosselli pare sia quella a cui Walzer guarda con maggior attenzione. Non a caso egli è stato, insieme a Isaiah Berlin e Albert Hirschman, il patrocinatore della traduzione inglese di *Socialismo liberale* (C. Rosselli, *Liberal-socialism*, edited by Nadia Urbinati, Princeton, Princeton University Press, 1994). Walzer stesso ha presentato il volume con un'ampia e accurata recensione, pubblicata in «The New Republic», agosto 1994, in cui vengono esposti i temi del saggio rosselliano e in cui egli si dichiara *socialista liberale* nonché «ammiratore quasi acritico» dell'autore italiano. L'articolo è stato tradotto con il titolo *L'antemato della sinistra*, cit. Altri pensatori socialisti a cui Walzer fa riferimento per aspetti specifici sono, per esempio, Eduard Bernstein, citato in *ER*, Richard Timuss e Otto Bauer.

⁴¹ Per redigere l'elenco faccio riferimento soprattutto ai capitoli della sez. IV di *RP*: «In Defense of Equality», «Democratic Schools», «Town Meetings and Worker's Control: A Story for Socialists», «Socialism and Self-Restraint», gli scritti che in maniera più esplicita trattano del *Democratic Socialism*. Atingo inoltre a M. Walzer, *Siamo una sinistra senza linea di partito*, «Reser», (1994) 4, p. 29; Id., *L'antemato della sinistra*, cit., nonché ad alcuni importanti capitoli di *SG*.

⁴² Mi pare significativo il fatto che anche quando parlano di *rivoluzione* Rosselli, Orwell e Walzer la declinano sempre con l'aggettivo 'democratici'. Cfr. *IM* p. 250. Riguardo all'interpretazione marxista dello stato e della democrazia trovo condivisibile

ramente sovranità del popolo, ma anche processo politico in costante formazione e trasformazione. La marcia verso il cambiamento deve avvenire attraverso le istituzioni, non contro di esse (un chiaro esempio di *critica immanente* al sistema, mutuando un'espressione della teoria sociale walzeriana). Dunque, il socialismo è primariamente un progetto di rafforzamento ed espansione della democrazia; un progetto ispirato dal quanto scrive O. Kallscheuer in un sintetico e lucido scritto, *Lo Stato come espressione e strumento. La contraddizione nell'interpretazione marxista dello Stato e della democrazia*, «Teoria politica», 9 (1993) 2, pp. 15-35. Riporto alcuni passi che mi sembrano utili per far luce sulla questione in esame. «Anche se l'orientarsi all'organizzazione del proletariato come partito significava per Marx e per i suoi seguaci socialdemocratici (soprattutto Kautsky) certamente una rottura con l'idea anarchica e sindacalista di intendere l'autonomia della lotta di classe proletaria anche come rifiuto di qualsiasi partecipazione alle istituzioni politiche, ciò non implicava un'interpretazione dello Stato e della sfera politica stessa come possibile forma di emancipazione sociale (il che cambio soltanto più tardi con Kautsky e Bernstein)» (p. 26). Va d'altra parte precisato, come fa Kallscheuer, che l'opzione marxiana a favore dell'organizzazione politica del proletariato come partito ha improntato fortemente vari settori del movimento operaio, costituendo indubbiamente un presupposto decisivo per la nascita delle moderne democrazie di massa. Anche se «si può dubitare che ciò corrispondesse in senso teorico alle finalità e prognosi (meta-)politiche di Marx, questo non riduce il suo merito come uno dei primi teorici dell'organizzazione pratica dei partiti democratici dei lavoratori» (p. 25).

Venendo alla concezione marxiana dell'ordine democratico si assiste, seguendo l'interpretazione di Kallscheuer, ad una contraddizione che «può essere risolta soltanto interpretandola in due "linguaggi" opposti che devono poi ricondurre a conclusioni etico-politiche contrastanti». Se la democrazia viene considerata come un'autocontraddizione (...) essa potrà essere difficilmente presa sul serio sotto l'aspetto normativo. L'accento si sposta così sul versante strumentale della concezione marxiana dello Stato, secondo cui ogni Stato – qualunque sia la sua forma o costituzione – rappresenta un metro strumento della dittatura di classe di volta in volta dominante (è questo «il fondamento della concezione leninista dello Stato e della politica»). «Se invece si interpreta la citata "contraddizione complessiva" della democrazia capitalistica come il *confitto fra due logiche*, quella del dominio capitalistico e quella dell'eguaglianza dei diritti politici, allora non si potrà fare a meno di prendere sul serio la logica dell'eguaglianza democratica dei diritti anche sotto l'aspetto normativo, e quindi di intendere le forme democratiche dello Stato e del conflitto anche come "valore in sé", obiettivo politico indipendente, che in questo modo non si riduce a metro *by-product* della via al socialismo» («notoriamente le socialdemocrazie occidentali hanno per lo più imboccato questa strada»). Assai significativamente Kallscheuer sottolinea come l'intendere le forme democratiche dello Stato e del conflitto in quest'ultimo modo conduce ad «una teoria della giustizia orientata sul modello di una "uguaglianza complessa", che non riduce ad una sola chiave di lettura le diverse sfere sociali e culturali della distribuzione delle opportunità di vita». E questa l'originale proposta teorica di Walzer in *SG* (O. Kallscheuer, *Lo Stato*, cit., pp. 26-7 e p. 34 nota 19 in cui è presente il rimando a Walzer).

damentale principio del *what touches all should be decided by all*⁴³. (b) *Democrazia economica*. Attraverso l'estensione di istituzioni democratiche collettive come sindacati e cooperative si mira a realizzare un'economia solidale avversa ai monopoli, al dominio e allo sfruttamento⁴⁴. Significativa in questi autori è la linea argomentativa elaborata riguardo al mercato: molto sinteticamente, esso non va eliminato ma limitato attraverso istituzioni democratiche; non si propone l'abolizione del mercato del lavoro, ma si cercano di definire i confini entro i quali è giusto che esso operi. Obiettivo fondamentale è l'autogoverno dei produttori: una democrazia partecipata estesa alla dimensione economica⁴⁵. (c) *Centralità della società civile e pluralismo*. La società civile è intesa come arena cruciale di cooperazione e auto-gestione, come uno spazio aperto in cui inclusione, partecipazione democratica e mutualismo facilitino l'espressione delle differenze individuali e di gruppo⁴⁶. (d) *Mutua responsabilità*

⁴³ Cfr. M. Walzer, *Town Meetings*, cit., p. 275. A p. 273 scrive Walzer: «There are thirren arguments for socialism: they have to do with distributive justice, equality, the need of planning, self-respect, fraternity, and so on. But the one that seems to me the easiest and best is a political argument, an extension of the defense of democracy» (corsivi miei).

⁴⁴ Si può rilevare che Tawney, Rosselli e Walzer sono, in misura diversa, influenzati soprattutto dal guildismo inglese e dalla reificazione della democrazia industriale (G. D. H. Cole in particolare con il suo 'pluralismo socialista'). Non mi soffermo sulle differenze, che pure esistono, a proposito degli 'strumenti' per realizzare tale obiettivo ed in particolare sul ruolo che lo Stato dovrebbe avere. Basti qui rilevare che soprattutto Rosselli, con sorprendente capacità di previsione, e Walzer sono attenti alle implicazioni burocratiche dello statalismo. Sull'importanza del sindacato, fondamentale scuola di democrazia, e sul suo declino nell'attuale società americana, Walzer si è soffermato nell'intervento alla seconda seduta degli «Incontri del XXI secolo», tenutasi a Parigi il 13.11.97, organizzata dall'Unità di analisi e previsioni dell'Unesco. Una sintesi dell'intervento di Walzer, a cura di D. Dhombres, si trova in «La Stampa», 17.11.97.

⁴⁵ Cfr. M. Walzer, *Town Meetings*, cit., interamente strutturato sul nesso democrazia politica-democrazia economica, e *SG* p. 298-302. In questo senso si orienta anche la ricostruzione delle prospettive della democrazia effettuata da Dahl, nel tentativo di configurare i principi di una *democrazia economica*. Entrambi gli autori, in realtà, enunciano le *possibilità* della democrazia, hanno in mente il suo orizzonte: la democrazia si rivela ancora come una realtà largamente *incompiuta*.

⁴⁶ Fra le tante frasi che si potrebbero citare per compendiarne tali concetti, basti quella di Rosselli, il quale sostiene che la società deve configurarsi come una «federazione di associazioni quanto più libere e varie possibili» (frase citata da P. Bagnoli, *Rosselli, Gobetti e la rivoluzione democratica. Uomini e idee tra liberalismo e socialismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1996, p. 38). Urbinati ha giustamente rilevato che «il plurali-

(*mutualismo*). L'ideale è quello di una società nella quale i cittadini riconoscano l'obbligo di aiutarci reciprocamente attraverso l'intervento dello Stato ma anche attraverso imprese collettive locali e di mutuo soccorso. Una base emotiva, ispirata ai valori della solidarietà e della cooperazione, dovrebbe stare saldamente a fondamento delle istituzioni statali e sociali⁴⁷. (e) *Fondamento etico ed umanitario dell'ideale socialista*. Il socialismo, dagli autori cui si fa riferimento, è inteso non come corpo di dottrine, come qualcosa di scientifico, ma, con Rosselli, come una *speranza*, un *sentimento*: insomma, un 'socialismo del cuore'. Alla base di tale disposizione sta l'imprevedibilità dell'etica, un umanesimo che ha nell'ideale morale dell'eguaglianza il suo fondamentale presupposto⁴⁸. (f) *Concezione dinamica del socialismo*. L'«apertura» e la dimensione di un costante movimento caratterizzano la visione socialista qui tratteggiata. Non esiste un fine ultimo, un obiettivo finale della storia che coincida

simo e il federalismo di Walzer sono radicali perché coinvolgono tutta l'esperienza umana, quella privata e quella collettiva, l'una e l'altra essendo unioni federative non gerarchiche». «Criticando le visioni dell'io - prosegue l'interprete - come di un soggetto composto di stati interiori gerarchicamente ordinati Walzer propone «una concezione pluralistica e democratica», una visione «circolare» del soggetto; N. Urbinati, *Lealtà e dissenso*, cit., pp. 127, 132, il riferimento è al saggio di Walzer, *Notes on Self-Criticism*, «Social Research», 54 (1987) 1, pp. 33-43, pp. 37 e 42-3 (ora in *Thick and Thin*, cit., pp. 85-104, con il titolo *The Divided Self*). È in questo contesto plurale che si inscrive anche il tentativo walzeriano di «socializzazione del liberalismo».

⁴⁷ Relativamente ai punti b), c), d) il problema, di enormi dimensioni, è in qual modo è possibile prefigurare una economia da cui siano abolite le relazioni sociali capitalistiche, e in cui tuttavia rimanga in vita la competizione di mercato tra imprese di proprietà operaia. Queste problematiche rimandano all'articolata discussione sul *socialismo di mercato* riaccessa in questi ultimi anni anche grazie a *Dissent* (il dibattito è culminato nel volume *Why Market Socialism? Voices from Dissent*, edited by F. Roosevelt - D. Belkin, New York, 1994). In proposito si possono consultare P. Bardham - J. Roemer (edited by), *Market Socialism: The Current Debate*, New York, Oxford University Press, 1993 e J. Roemer, *Un futuro per il socialismo* (1994), trad. it. di B. Arnato, Milano, Feltrinelli, 1996. Al *market socialism* Walzer accennò già nei primi anni ottanta in *Socialism and the Gift Relationship*, «Dissent», 28 (1982), pp. 431-41, p. 440.

⁴⁸ La prospettiva politica di Rosselli e Silone, Orwell e Tawney così come quella di Walzer è fortemente segnata dalla fedeltà all'ideale di un umanesimo socialista, di un *socialismo morale*. L'afflato etico del filosofo ebreo-americano volto alla cooperazione e alla mutualità ha certamente la sua fonte nel caratteristico intreccio fra ebraismo e socialismo, fra dimensione etico-spirituale e visione politica. Indubbiamente quest'impostazione, in alcuni casi, mette in ombra il carattere conflittuale delle relazioni sociali, politiche ed economiche. Per ragioni espositive non si può affrontare la questione in maniera più estesa.

con la realizzazione del paradiso sulla terra (lo scopo di ogni avanguardia rivoluzionaria). Riprendendo un'espressione di Bernstein, l'obiettivo finale del socialismo ha scarsa rilevanza, mentre il *movimento è tutto*. E per movimento si intende sia il movimento generale della società, il progresso sociale, sia l'organizzazione politica ed economica di tale progresso⁴⁹. La politica (democratica) e le sue possibilità devono aspirare a tale avanzamento, comunque mai definitivo. (g) *Il forte senso del luogo*. Con la parziale eccezione di Rosselli, gli autori in esame dimostrano un forte radicamento nella storia, nella cultura della gente comune, del loro popolo. L'adesione a valori particolari, al *luogo*, si traduce in un *patriottismo sociale*, alieno, nelle intenzioni degli autori, da ogni conservatorismo⁵⁰. Un patriottismo che si genera da sentimenti e valori storicamente formati e culturalmente specifici. Un patrimonio che continuamente va attualizzato e rinnovato: il patriottismo sociale rappresenta così un ponte che si inarca fra passato e futuro. In prospettiva politica il radicalismo necessario del radicamento, si nutre di esso.

Per riassumere il modo di intendere il socialismo da parte degli autori citati, pare adeguata la seguente frase di Silone: «in filosofia esso cerca di sostituire al determinismo economico un *fondamento etico*: in politica, al posto delle statizzazioni burocratiche, un *regime pluralista* che permetta libertà d'iniziativa e *autogoverno dei produttori*»⁵¹. Tale socialismo si qualifica come un *socialismo liberale e democratico*, un socialismo per così

⁴⁹ Cfr. E. Bernstein, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia* (1899), ed. it. con introduzione di L. Colletti, Bari, Laterza, 1968. Sulle affinità fra la concezione di Bernstein e il modo di intendere il cambiamento in Walzer si veda il capitolo conclusivo di ER.

⁵⁰ In JCS, Tawney, Silone e Orwell sono citati da Walzer come esempi di «critici organici», di critici interni alla società in cui vivono. Per ciò che concerne Rosselli, egli è sì un cosmopolita, ma «un cosmopolita con un forte senso del luogo, generato in parte dalla sua sensibilità per la storia e la cultura d'Italia, in parte, ancora una volta, dalla sua fede democratica», *L'antemio della sinistra*, cit., p. 76. Il forte senso del luogo costituisce certamente un tratto *communitarian*, tale da far intravedere ad alcuni interpreti nella riflessione walzeriana alcune strutture conservatrici. Il problema di fondo, che qui si accenna solamente, è se sia possibile distinguere nettamente una versione tutta positiva dell'appartenenza (del 'legame') basata sull'amore per la propria patria e sul rispetto per le altre, da una tutta negativa, etnica, nazionalistica e conservatrice (cfr. L. Baccelli, *Non possiamo non dirci repubblicani?*, cit., p. 556). Sul peculiare comunitarismo di Walzer, o ancor meglio sul suo 'bisogno di comunità', si tornerà nelle prossime pagine.

⁵¹ Riprendo la frase, tratta dal *Memoriale del carcere svizzero*, da Corrado Malandrino, *Socialismo e libertà. Autonomie, federalismo, Europa da Rosselli a Silone*, Milano, Angeli, 1990, p. 195.

dire 'all'inglese'⁵². Le aspirazioni sono egualitarie, anche se si riconoscono i diritti individuali e la cittadinanza democratica come valori sostantivi piuttosto che come valori strumentali, valori costitutivamente legati alla realizzazione di una società socialista. A mio parere, ciò che attrae fortemente Walzer in questo orizzonte del socialismo (rappresentato, nell'ortica walzeriana, dagli autori menzionati), è, in primo luogo, la capacità di questo di intragire e connettersi con la più avanzata tradizione liberale (tesa alla reale affermazione dei diritti e dell'autonomia individuale) e con il patrimonio del repubblicanesimo e della democrazia radiale (ideale della cittadinanza attiva e della partecipazione); in secondo luogo, il rilievo dato al decentramento e alla società civile generatori di partecipazione e impegno politico e nello stesso tempo antidoti contro le implicazioni burocratiche e autoritarie dello statalismo. Va inquadrata in questo contesto l'attenzione di Walzer per il socialismo liberale di Rosselli. L'autore italiano, negli anni trenta, seppè coniugare liberalismo e socialismo in maniera originale; secondo Walzer, oggi, dopo il crollo del regime sovietico e la crisi della politica socialista, una prospettiva politica di sinistra dovrebbe guardare con grande interesse alla proposta rosselliana, alla sua forza e tensione morale nella direzione del cambiamento e alle sue implicazioni istituzionali⁵³.

Le connessioni su accennate sono esplicitate con chiarezza in alcuni

⁵² L'espressione 'socialismo all'inglese' è utilizzata da Walzer per caratterizzare il pensiero politico di Orwell; cfr. *M* pp. 159 segg. Penso che l'espressione si attagli perfettamente, oltre che a Tawney (esponente di primo piano del laburismo inglese), anche a Rosselli e Silone, ispirati dal laburismo inglese e in particolare dalla corrente gildista del Cole. Sul legame di Rosselli e Silone con il socialismo britannico si può consultare il libro di Malandrino sopra citato.

⁵³ Il socialismo di Rosselli si connota, così si esprime Walzer, per il bisogno del liberalismo e della democrazia, per la concezione di uno Stato più limitato, per il ruolo precipuo dell'associazionismo volontario, cfr. *L'antemio della sinistra*, cit., p. 76. In *Il doppio dissenso* di Dissent, cit., p. 35, il filosofo americano è tornato a dichiarare il suo interesse e la sua ammirazione per Rosselli: «Il liberalismo attualmente accettato dalla sinistra non differisce di molto da quello descritto da Rosselli nel suo *Socialismo liberale*. Ritengo che questa dovrebbe essere da sempre la posizione della sinistra, e che la sinistra sia stata invece intrappolata in una sorta di autoritarismo politico molto poco invitante e attraente per la gente comune (...). Vi è dunque un modo di sposare liberalismo e socialdemocrazia che ritengo sia molto attraente per la gente comune, in parte anche perché lascia più spazio al riconoscimento e alla realizzazione individuale. Il socialismo ha finito per essere identificato con gli stati comunisti dell'Europa dell'Est, come qualcosa di costrittivo e ristretto. Il nostro tipo di liberalismo deve essere invece un'apertura» (il corsivo è mio).

scritti rilevanti. Si pensi ad esempio, per la prima intersezione, a *Il liberalismo come arte della separazione*, in cui Walzer, a proposito dell'esigenza di stabilire i confini fra l'ambito del mercato e il sistema politico, parla di un «liberalismo coerente, che diviene socialismo democratico e liberale»⁵⁴. Per il rapporto fra socialismo democratico e repubblicanesimo (senza che questo metta in discussione il liberalismo che Walzer fa proprio) si consideri il seguente passo:

Questo è il principio centrale del *socialismo democratico*: che cioè la politica possa essere aperta, che il livello della *partecipazione* possa essere incrementato in maniera significativa, che il processo decisionale possa essere realmente condiviso, senza un attacco su larga scala alla vita privata e ai valori liberali, senza un risveglio religioso o una rivoluzione culturale. Ciò che è necessario è l'*espansione della sfera pubblica* (...) una 'politicità' dello Stato, una devoluzione del potere dello Stato nelle mani dei comuni cittadini⁵⁵.

Al centro di tale impostazione si collocano la concezione walzeriana della *società civile* e la nozione di *cittadinanza inclusiva*⁵⁶. Su tale impianto si articola la tensione fra socialismo democratico, liberalismo e repubblicanesimo. Libertà, eguaglianza, virtù civica non possono essere scisse e solo nel contesto di una *common enterprise*, tesa all'abolizione di ogni gerarchia, esse possono trovare reale affermazione⁵⁷.

⁵⁴ Cfr. M. Bovero, *Liberalismo, socialismo, democrazia. Definizioni minime e relazioni possibili*, in M. Bovero, V. Mura, S. Sbarberi (a cura di), *I dilemmi del liberalsocialismo*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1994, p. 308; cfr. l'intervista di R. Festa a Walzer, *Ci chiamiamo left liberal, ma siamo socialisti democratici*, in «L'Unità», 25.06.97.

⁵⁵ M. Walzer, *Che cosa significa essere americani*, cit., p. 97 (i corsivi sono miei). Walzer prosegue accennando al programma politico che, a suo avviso, può realizzare l'obiettivo indicato: radicale democratizzazione del governo, cosicché le decisioni cruciali sulla struttura dell'economia siano chiaramente concepite come questioni pubbliche; decentramento dell'attività di governo, in modo da aumentare il numero degli individui che prendono parte al processo decisionale; creazione di partiti e movimenti che siano in grado di operare a diversi livelli di governo e che richiedano un più alto grado di impegno individuale.

⁵⁶ Nell'articolata nozione di cittadinanza di Walzer incidono le diverse componenti del suo pensiero politico: essa implica l'*appartenenza alla comunità* e un *insieme di doveri e obbligazioni verso la collettività* che testimoniano l'ascesa socialista e repubblicana, e al tempo stesso la classica nozione liberale di *insieme di diritti individuali*.

⁵⁷ Cfr. M. Walzer, *Town Meetings*, cit. Si veda, inoltre, M. Walzer, *Pluralism and Social Democracy*, cit.

Nell'articolato orizzonte teorico del socialismo democratico e liberale finora descritto s'inserisce pienamente (o forse più correttamente e alla base) l'ebraismo di Walzer. Fin dalla sua adolescenza cultura ebraica e ideali socialisti di emancipazione hanno costituito il quadro di riferimento del suo pensiero e della sua azione⁵⁸. Il valore dell'eguaglianza sociale, il senso forte della comunità, l'importanza della partecipazione alla vita collettiva rappresentano gli snodi centrali di tale incontro. Se il modello dell'Esodo compendia il rapporto di Walzer con la cultura ebraica, il socialismo democratico rappresenta l'orizzonte in cui si iscrive il suo pensiero politico e giuridico. Dal momento che nel filosofo ebreo-staunienese cultura (ed etica) e politica sono profondamente correlate, ecco che l'*interpretazione socialdemocratica dell'Esodo* rappresenta una compiuta sintesi della riflessione walzeriana e il riferimento fondamentale per la sua attività politica nella sinistra americana⁵⁹. La marcia dell'Esodo, le marce degli anni sessanta per i diritti civili, l'impegno attuale per una società più giusta si uniscono nel contesto di un ideale di movimento e di speranza che è continuamente rinnovato e reinventato.

L'approccio metodologico di Walzer muove direttamente dall'ebraismo, e in particolare dalle categorie dell'*interpretazione* e dell'*Esodo*. È grazie alle dimensioni del *movimento* e dell'*apertura* che all'interno del pensiero filosofico-politico dell'«autore americano si attua un significativo dialogo fra diverse tradizioni e filoni di pensiero. Come si è già avuto modo di notare, il punto di vista di Walzer è più interpretativo che analitico, più contestualista che universalista⁶⁰; tuttavia tende a distanziarsi dal relativismo radicale implicito in certe posizioni ermeneutiche o de-

⁵⁸ In *MW* (p. 594) si accenna alla peculiare maniera di Walzer, da ragazzo, di vivere l'ebraismo come una sorta di «versione religiosa del socialismo» e quasi come un socialismo espresso nella preghiera.

⁵⁹ L'espressione «interpretazione socialdemocratica dell'Esodo» ricorre più volte in *ER*. Il legame fra ebraismo e sinistra americana è del resto attestato da Walzer quando afferma: «Il modo di agire, di organizzarsi, di pensare della sinistra americana ricrea i modelli dei socialisti ebrei in Europa centrale e nell'Est» ai primi del Novecento, ai tempi della nascita del Bund (Legga dei lavoratori ebrei di Russia, Polonia, Lituania), la versione ebraica del socialismo, vedi W. Goldkorn, *Il secolo degli ebrei*, in «L'Espresso» 20.11.97, pp. 92-103, p. 97.

⁶⁰ Walzer ha comunque allargato la sua prospettiva ed ha elaborato le nozioni di «morale minima» con una valenza tendenzialmente universale e di «universalismo relativo»: cfr. soprattutto *Thick and Thin*, cit.; *Due specie di universalismo*, cit., in cui è esposta la problematica interazione fra lealtà locali ed universalismo.

costruzionistiche, come dimostra l'elaborazione del concetto di critica immanente. L'*interpretazione* si coniuga con la spinta verso l'*emanipolazione*⁶¹, assumendo una precisa valenza etica.⁶² Il rifiuto dell'universalismo, dell'imparzialità e della neutralità, di un punto di vista trascendente (di origine kantiana), è legato ad un approccio storicista, al radicamento nella propria 'città', nei suoi valori, nella sua cultura (*contextualismo*). Per Walzer la riflessione filosofica e le questioni etico-politiche vanno sempre poste all'interno di precise strutture sociali, necessitano sempre di un determinato correlato sociologico, di precisi riferimenti empirici e storici. Per quanto la sua prospettiva sia *antifoundational* e radicalmente storicista essa si pone in una relazione di tensione problematica con l'apertura verso un punto di vista generale: gli ideali etici regolativi vengono così ad enuclearsi (e legittimarsi) a partire da una base storica.⁶³ È questo un punto nodale e controverso dell'elaborazione walzeriana, in cui i concetti ora esposti si articolano in maniera complessa. Walzer (e il suo ideale di critico) si muove in un esercizio di non facile equilibrio tra una rivendicazione di prossimità alla comunità e l'affermazione di una differenza legata all'idea di interpretazione. Proprio in questo scarto, nel cuore di questo legame controverso, trova origine la sua apertura all'universale.⁶⁴

L'approccio ermeneutico si lega al pragmatismo. Walzer è convinto che solo a partire da una specifica situazione contestuale si possa uscire dalla fredda teoria e orientare i sentimenti all'impegno pratico (il nesso

⁶¹ Non si può in questa sede indagare se questa operazione teorica, tentata anche da Charles Taylor, sia possibile e aliena da contraddizioni. L'idea di fondo da cui si sviluppano le riflessioni dei due è la costitutiva situazione morale dell'individuo.

⁶² Se una dose di scetticismo si può rinvenire nella posizione walzeriana essa rivela uno scetticismo non radicale, ma venato di empirismo, di implicazioni pragmatiche: uno scetticismo *costruttivo*. Non si tratta di fare a meno della filosofia, come ha proposto Richard Rorty estremizzando questa posizione, ma certo non si dovrebbe assegnare al filosofo il compito di dare forma alla società, un compito che è invece solo dei cittadini che la abitano. «Le verità scoperte o rivelate dai filosofi politici si possono realizzare. Esse si prestano immediatamente ad essere incarnate dalle leggi. Si tratta di leggi di natura? Le si decretano. Si tratta di uno schema di giustizia distributiva? Lo si stabilisce». *Philosophy and Democracy*, «Political Theory», 9 (1981), pp. 379-99, pp. 382-3. Per un confronto fra la posizione di Walzer e quella di Rorty, cfr. W. A. Galston, *Community Democracy*, cit., p. 123, e soprattutto A. Besussi, *Giustizia e comunità*, cit., cap. IV, «Contextualismo».

⁶³ Cfr. N. Urbinati, *Lealtà e dissenso*, cit., pp. 118, 122.

⁶⁴ Cfr. P. Costa, *Interpretazione e comprensione*, cit., p. 94.

teoria-prassi è una costante della sua riflessione: l'uso che egli fa delle storie è sempre *pragmatico*; le ragioni teoriche sono importanti principalmente perché possono aiutare a dare risposta a preoccupazioni pratiche). Tale approccio implica una concreta discussione fra i membri della comunità e il porre al centro l'arte della parola, della narrazione e dell'interpretazione. La condivisione è tutt'altro che semplice, univoca, definitiva. Nella prospettiva walzeriana i codici, le convenzioni, i valori del 'contesto' non sono rigidi, essi lasciano spazio a diverse descrizioni e letture, a più di una possibilità («pluralismo critico»⁶⁵), generando anche dissensi e conflitti: nessuno ha il monopolio dell'interpretazione.⁶⁶ Si innescia in tal modo una straordinaria *apertura*⁶⁷ e un ideale di ricerca che rifiuta che le cose debbano rimanere così come sono, strutturando un peculiare modo di pensare il cambiamento.⁶⁸

Con questa disposizione di apertura alla pluralità s'incontra l'attenzione per la *differenza*. Walzer è una personalità poliedrica dotata, intellettualmente, di una grande arte della contaminazione. Quest'ultima però non porta all'omologazione, ma si traduce in uno scambio continuo di temi, approcci, idee, articolati in un linguaggio trasversale che coinvolge filosofia, sociologia, politica. Nel movimento, nell'apertura non si giunge mai a soluzioni definitive, a 'sistemi': tutte le destinazioni sono temporanee, la discussione non ha un punto terminale, una conclusione definitiva.⁶⁹ In ultima analisi, è solo in termini di *movimento* (di conti-

⁶⁵ Cfr. *ICS* pp. 40-1 e *IM* pp. 28-32.

⁶⁶ Come ha notato Urbinati, *Lealtà e dissenso*, cit., p. 128, la concezione walzeriana si collega strettamente alla «cultura del discorso» propria delle comunità ebraiche. Ad essa è necessario riferirsi per cogliere la differenza teorica fra il «desiderio di comunità» di Walzer e il comunitarismo degli altri autori comunitari. La concezione del filosofo ebreo presuppone un dialogo orizzontale fra le diverse letture della tradizione condivisa, un dialogo che non raggiunge mai un consenso stabile («La discussione implica sempre un comune possesso, ma il comune possesso non implica l'accordo»). Non esiste un bene ultimo, sommo, dominante («il bene della comunità») sul quale tutti concordino: questa è la critica che Walzer muove all'aristolismo e ai neo-aristolici *comunitaristi*.

⁶⁷ L'apertura della realtà al possibile ammette la critica (una critica interna), ovvero rende sempre disponibile la possibilità del cambiamento. Walzer ha fiducia nella critica, nel miglioramento, ha speranza, senza però cadere nell'utopismo. Dalla lettura degli scritti di Walzer traspare come egli intenda comunque tenere aperta una prospettiva critica («la porta della speranza»), renderla disponibile.

⁶⁸ Il nesso fra pragmatismo e «impulso al miglioramento» è al centro del percorso delineato da Cornel West in *La filosofia americana. Una genealogia del pragmatismo* (1989), trad. it. di F. R. Recchia Luciani, Roma, Editori Riuniti, 1997.

⁶⁹ Cfr. *SG* p. 309.

nua marcia, utilizzando il paradigma dell'Esodo) che si può cercare di definire e comprendere la metodologia walzeriana, con la sua affascinante propensione a congiungere in un'unica, ma plurale, visione teorica punti di vista usualmente diversi, per non dire opposti⁷⁰, e la sua prospettiva politica. Esse esprimono una straordinaria tensione fra il continuo movimento dell'Esodo e la ricerca dell'appasamento, fra 'apertura' e 'senso del luogo'. È all'interno di questa tensione che si collocano la produzione intellettuale e l'impegno di Walzer, *filosofo in movimento*.

II. Individualismo e socialità: l'influenza di John Dewey

Questo paragrafo si propone essenzialmente due obiettivi. In primo luogo, si intende esaminare l'originale (e feconda) posizione di Walzer nel contesto della disputa fra *liberals* e *communitarians*, concentrando l'attenzione principalmente sul suo modo di intendere la relazione fra individuo e società. In tal modo si potranno esporre l'epistemologia morale e il concetto di comunità del filosofo. In secondo luogo, si cercherà di evidenziare le intime analogie fra la riflessione filosofico-politica di Walzer e quella di un autore che lo ha fortemente influenzato: John Dewey.

Il comunitarismo, com'è noto, rappresenta una costellazione di pensiero variegata e complessa. Nonostante la diversità degli orientamenti etici e politici (talora davvero notevole) dei pensatori che vengono ascritti a tale filone di pensiero esiste una convergenza di massima sull'assunto teorico che le capacità morali e politiche del cittadino si realizzano nel contesto di una comunità (di qui le critiche all'astrarismo e alle concezioni individualistiche e atomistiche della società). Tuttavia, se per autori come MacIntyre, Bellah e Sandel, la critica ai *liberals* è essenzialmente strutturata a partire dalla contestazione della superiorità della giustizia come ideale rispetto al bene, per Walzer e Taylor «occorre radicare contestualmente e irrobustire normativamente principi e contenuti di un ideale la cui autorevolezza non è di per sé messa in discussione»⁷¹.

Schematicamente si possono così distinguere, due approcci differenti, peraltro ulteriormente differenziati al proprio interno: la linea Taylor-Walzer, che si caratterizza per il suo carattere *partecipativo*, e la linea San-

del-MacIntyre, che invece assume carattere *integrazionista*⁷². Mentre questo secondo approccio tende ad una riabilitazione delle tradizioni e delle virtù religiose di un determinato contesto sociale, presupponendo una comunità (un *ethos*) coesa, uniforme e tendenzialmente chiusa (con la conseguente assimilazione, di fatto, delle diversità ai modelli dominanti⁷³), il primo approccio si pone in una prospettiva assai più problematica nei confronti della *differenza*, mirando ad una partecipazione alla vita comunitaria in chiave politica, alla ricerca di un equilibrio fra sfera morale-culturale e sfera politico-giuridica. Se Sandel, Bellah, MacIntyre possono considerarsi fautori di un comunitarismo conservatore e 'nemico' della modernità, Taylor e Walzer sono fautori di un comunitarismo riformatore, interno al progetto della modernità⁷⁴, e che presenta un legame esplicito con gli ideali del repubblicanesimo. Il fine è quello di ravvivare la sfera pubblica, intesa come una struttura di attiva partecipazione e solidarietà non come una passiva aderenza a costumi, credenze e valori tramandati dalla tradizione.

Ora, non si può tacere né tantomeno sottovalutare un nodo problematico di notevole portata teorica e rilevanza pratica cui è soggetta ogni versione comunitaria compresa quella 'progressista' di Walzer. Il problema è quello della coniugazione degli ideali liberali della tolleranza e della libertà individuale con l'idea di bene e di virtù, problema che, come accennato in precedenza, in Walzer assume la fisionomia di una difficile relazione fra *comunità morale* o *di carattere* e *comunità politica e giuridica*. Per inciso, tale coniugazione è tentata dal filosofo americano con l'elaborazione di un peculiare «universalismo» e di un'etica sostanzialistica marcatamente democratica. Dunque quello di Walzer è un *comunitarismo partecipativo*. Ma, alcuni interpreti lo hanno evidenziato, è anche un *comunitarismo liberale* (come del resto anche quello di Taylor), basato su una particolare concezione dell'individuo, su una particolare epistemologia morale. Un'analisi di tale concezione consentirà la messa a fuoco

⁷² Questa seconda distinzione, ripresa da Besussi, è di S. Benhabib, *ibid.*

⁷³ Il rischio, come paventa Ermanno Virale, è quello di un «mostroso 'nazionalismo localistico', di una sorta di soffocante omogeneità etnica e culturale all'interno di piccole patrie», *Comunitarismo: parassita del liberalismo*, «Ragion Pratica», 5 (1997) 7, pp. 27-37, p. 29.

⁷⁴ Cf. M. Alcaro, *La comunità, il comunitarismo e i problemi della democrazia*, «Critica marxista», N.5., V (1996) 5/6, p. 53. Quanto affermato è chiaramente dimostrato anche dalle posizioni politiche dei due autori, impegnati nell'ambito del socialismo democratico.

⁷⁰ Socialismo e liberalismo, universalismo e particolarismo, radicalismo e riformismo, uguaglianza e differenza, ecc.

⁷¹ A. Besussi, *Giustizia e comunità*, cit., p. 88.

sia degli aspetti liberali sia degli aspetti comunitari, di chiara derivazione socialista (mutualismo, solidarietà, ecc.) e repubblicana; permetterà, inoltre, di precisare la valenza *politica* del «bisogno di comunità» di Walzer (la comunità non è un'entità naturale o etica come ritengono i comunitari di ascendenza aristotelica o hegeliana).

In questione è quindi il peculiare *individualismo* di Walzer. Il fatto di partire dall'individuo evidenzia chiaramente un legame con la tradizione liberale che non può essere misconosciuto. Ma occorre subito precisare che egli esprime forti riserve su una concezione dell'identità individuale intesa semplicemente come assenza di impedimenti e avulsa da ogni contesto sociale. Egli critica l'individualismo 'puro' proprio della maggior parte dei liberali. L'individuo e la sua libertà hanno significato per Walzer entro forme di vita sociale. L'uomo è costitutivamente 'persona-in-società', è un essere di relazioni, un essere sociale. Accanto ai diritti individuali si collocano i doveri sociali, doveri determinati dal fatto che esistono beni che hanno senso soltanto se goduti in comune. I servizi e le forniture offerte dalle istituzioni si collocano in questa precisa ottica.

La peculiare concezione dell'individualismo che ne risulta, che definirei *individualismo sociale o relazionale*, consente di esaminare un aspetto del pensiero di Walzer spesso trascurato dalla critica e di misurare l'irriducibilità di Walzer sia al semplice individualismo liberale sia al semplice comunitarismo. Egli teme la capacità disgregante di un certo individualismo, quello oggi prevalente, caratterizzato da «una sorta di infirmità e incontentabilità» che conduce, se seguito fino in fondo ad «un essere umano così separato da ogni altro essere umano da sembrare inumano». Tale tendenza può spingersi ad un «livello in cui la società comincia a sbriciolarsi. E allora le basi emotive del *welfare state*, la solidarietà che sta alla base del senso comune e quotidiano delle buone relazioni cominciano ad essere erose»⁷⁵. Nell'ottica di Walzer per evitare ciò è molto importante, all'interno della cornice liberale, incrementare e rafforzare tutto ciò che giova all'associazione piuttosto che alla dissociazione, tutto ciò che mette la gente insieme e la tiene insieme (vicinato e vita di quartiere, associazioni, partiti politici, sindacati, e anche la famiglia). Per ovviare alla instabilità e alla dissociazione il liberalismo «requires periodic communitarian correction».

⁷⁵ Così Walzer in *LS* p. 67. Per quanto ora scritto e per quanto segue è fondamentale il saggio di Walzer, *The Communitarian Critique of Liberalism*, cit. Per una critica dell'argomento di Walzer si veda E. Virale, *Comunitarismo: parzisia del liberalismo*, cit., pp. 33-4.

Nella visione di Walzer l'importanza della socialità ha chiare ascendenze socialiste e repubblicane, e sono proprio tali ascendenze a sostenere il suo comunitarismo e a imprimergli la sua peculiare fisionomia. Egli infatti si discosta da altri *communitarians* rifiutando l'idea che l'identità individuale sia interamente costituita dai gruppi ai quali si appartiene. La costituzione dell'identità personale avviene all'interno di un processo dialettico in cui l'individuo si pone *sia* in relazione con la comunità *sia* contro di essa (è su questo sfondo del resto che si pone la teorizzazione walzeriana di una critica sociale *immanente, interna*, alla società in cui si vive). Riaffermare la dimensione della socialità senza mettere in pericolo la sfera individuale e privata: questo l'obiettivo di Walzer. Ed è tale progetto a fargli considerare Dewey e Mill due ottimi esempi di liberalismo coniugato con istanze comunitarie e a metterlo in guardia da un'interpretazione del socialismo alla Rousseau⁷⁶.

In proposito Walzer teorizza quello che definisce un *attivismo part-time*, il suo ideale di cittadinanza, una forma di impegno propria del *socialismo democratico e liberale*:

ritengo che il socialismo democratico sia un modello migliore di quello di Rousseau, perché riconosce che la gente deve essere in condizioni di andare avanti e indietro tra diversi livelli di attività privata e pubblica, di stare sola, di stare con la famiglia, di stare con i propri compagni o amici, di fare il cittadino nell'arena pubblica. Bisogna che ciascuno possa fare l'attivista part-time. Questa è una delle lezioni più importanti che ho imparato nel corso dell'attivismo politico negli anni sessanta negli Stati

⁷⁶ Cfr. M. Walzer, *Obligations. Essays on Disobedience, War and Citizenship*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1970, pp. 229-38; Id., *The Communitarian Critique*, cit., p. 20; *LS* p. 68. In *Multiculturalism and Individualism* («Dissent», 40 (1994), pp. 185-91, trad. it. di G. Giani, *Multiculturalismo e individualismo*, «Micro-mega», 9 (1994) 3, pp. 31-41) Walzer scrive significativamente: «Se vogliamo che comunità e individualità si rafforzino efficacemente a vicenda dobbiamo agire politicamente per renderle efficaci (...). È necessario mirare a un equilibrio delle due cose: il che significa che noi non possiamo essere difensori sempre e su tutta la linea, del multiculturalismo o dell'individualismo; non possiamo essere semplicemente comunitari o liberali, ma ora una cosa ora l'altra, con il richiamo dall'equilibrio», p. 41 della trad. it. Se esiste una priorità logico-concettuale degli individui rispetto alle istituzioni, di fatto si assiste ad una continua interazione fra queste due realtà. A partire da qui si può comparare la visione dello studioso statunitense con la prospettiva aristotelica; si vedano in proposito N. Urban, *Lealtà e dissenso*, cit., pp. 128-9; A. Villani, *Stato di giustizia*, cit., p. 102. Cfr. opportunamente E. Granaglia, *Michael Walzer: il pluralismo neo-aristotelico*, in Id., *Efficienza ed equità nelle politiche pubbliche*, Milano, Angeli, 1988, pp. 124-38.

Uniti. La socialdemocrazia lo permette, mentre la politica rousseauiana vuole la presenza *full-time* di cittadini nell'arena politica (LS p. 68).

La chiave di volta di tale impostazione sta nell'associazionismo e nel concepire la società civile come «associazione di associazioni», liberale e pluralistica, ma anche capace di sviluppare forti legami interpersonali⁷⁷. Una società che ammette il dissenso e il conflitto, ma allo stesso tempo intende trasportarlo in una sfera pubblica partecipata regolandolo 'politicamente'. Una società in cui i valori socialisti (cooperazione, mutualità, vita pubblica, beni collettivi) si saldano all'interno di una cornice liberale. Si è in tal modo chiarito come la posizione di Walzer non si possa comprendere pienamente nel contesto del dibattito fra *liberals* e *communitarians*, magari appiattendola su un comunitarismo acritico, e perché, dunque, si è scelto di esporre prima in maniera detagliata il complesso orizzonte filosofico-politico in cui si inseriscono le sue teorizzazioni e all'interno del quale acquistano il loro autentico significato le sue istanze comunitarie e partecipative.

La teorizzazione walzeriana s'inscrive in una prospettiva di potenziamento della democrazia, in direzione partecipativa e sociale. Sotto questo profilo Cornel West annovera Walzer fra coloro che, interpretando creativamente il pensiero di John Dewey, «hanno ammodernato il pensiero democratico-radical» sfidando la teoria politica liberale⁷⁸. In pre-

⁷⁷ Cf. LS p. 68; M. Walzer, *Multiculturalismo e individualismo*, cit.; Id., *The Civil Society*, cit.; Id., *Pluralismo: una prospettiva politica*, cit.

⁷⁸ C. West, *La filosofia americana*, cit., p. 3. L'attenzione va qui al Dewey pensatore politico e teorico della democrazia, quello che ha fortemente influenzato Walzer. I testi in cui l'interesse di Dewey per le questioni sociali e politiche viene esplicitato sono principalmente: *Comunità e potere* (1927), trad. it. di P. Vittorelli e P. Paduano, Firenze, La Nuova Italia, 1971 (l'opera originariamente aveva come titolo *The Public and Its Problems: An Essay in Political Inquiry*); *Individualismo vecchio e nuovo* (1929), trad. it. di F. Villani, Firenze, La Nuova Italia, 1968; *Liberatismo e azione sociale* (1935), trad. it. di R. Cresti, Firenze, La Nuova Italia, 1974; *Natura e condotta dell'uomo* (1922), trad. it. di G. Preti e A. Visalberghi, Firenze, La Nuova Italia, 1968. Sui gli aspetti qui discussi sono notevoli i saggi di M. Alcaro, *La comunità, il comunitarismo*, cit., e di G. Dessi, *Il dibattito sul liberalismo nell'America degli anni Trenta: Nisbahr e Dewey*, «Democrazia e diritto», 36 (1996), pp. 213-51. Di Alcaro si veda anche *John Dewey, Scienza, prassi, democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 1997, in particolare la parte seconda «Sato, scienza, democrazia», pp. 111-75. Il legame di Walzer con Dewey si esplica a diversi livelli. Dewey è uno dei referenti più importanti del pensiero di Walzer all'interno di quella che il filosofo ebreo-americano definisce la tradizione socialista statunitense ed è uno dei pensatori del Novecento che Walzer ama maggiormente. A *The Public and Its Problems*, probabilmente la più importante opera di filoso-

cedenza si è presentato l'individualismo del filosofo ebreo-americano come un individualismo 'comunitario', 'sociale'; ebbene, è proprio Dewey a teorizzare compiutamente questa nozione. In uno scritto del 1922, *Natura e condotta dell'uomo*, il filosofo statunitense contrapponeva una precisa alternativa sia all'individualismo 'possessivo', atomistico, liberale, sia alle visioni di stampo hegeliano, inclini a considerare l'identità individuale determinata dalla comunità intesa come entità etica. L'alternativa era quella di un individuo che si costruisce a partire dalle interazioni sociali e comunitarie e che tende, pur attraverso contrasti, ad una integrazione cooperativa con i propri simili: l'individuo sociale. Palpabili mi paiono in proposito le affinità con la teorizzazione walzeriana precedentemente esposta. Teorizzazione che ammette il contrasto con la propria comunità (e dunque l'espressione della critica sociale), oltre che il farne parte e l'esserne influenzati, così come in Dewey l'esser parte di una determinata cultura non annulla nei singoli l'autonomia critica, le differenze⁷⁹. La comunità di Dewey (e di Walzer), diversamente da quella di Rousseau, «si fa un dovere di "incorporare le differenze"»,⁸⁰ di realizzare un autentico pluralismo.

La concettualizzazione dell'individuo sociale rappresenta la base teorica, etica e sociale, della concezione deweyana della democrazia fondata precipuamente sul concetto di *pubblico*, inteso come una rivalutazione della *sfera pubblica*. Secondo Dewey per salvaguardare le funzioni del pubblico e far sì che lo Stato ortemperi al suo ruolo più autenticamente democratico, quello di essere al servizio del bene comune, bisogna partire dalle comunità locali (le associazioni «faccia a faccia»), dal momento che la manomissione e la parziale o totale distruzione della vita di queste, ad opera di fattori esterni incontrollati, sono la fonte immediata dell'instabilità, della disintegrazione e dell'irrequietezza che caratterizzano le società politiche di Dewey, e alla teorizzazione ivi contenuta, Walzer fa diretto riferimento nel saggio, presentato come *John Dewey lecture* alla *Harvard Law School* nel settembre 1989, *The Communitarian Critique of Liberalism*, saggio basilare per comprendere i profondi nessi fra la prospettiva filosofico-politica di Walzer e quella di Dewey. Per esigenze espositive ho ritenuto opportuno trattare il rapporto fra i due autonomamente.

⁷⁹ Dewey approfondì le sue posizioni in *Individualismo vecchio e nuovo*, cit., distinguendo fra vecchio individualismo possessivo, tipico del *laissez faire*, e individuo sociale, consapevole del valore pratico della socialità.

⁸⁰ MW p. 607; *The Communitarian Critique of Liberalism*, cit. Sull'«incorporazione delle differenze» si veda *Che cosa significa essere americani*, cit., in particolare l'*Introduzione*. Questa tematica è direttamente connessa con la questione del *multiculturalismo*, a cui Walzer sta attualmente dedicando i suoi studi.

cietà moderne (in cui le passioni civili tendono a spegnersi). Rafforzare i legami comunitari significa dare vigore alla democrazia: «la democrazia deve iniziare a casa propria, e la sua casa è la comunità dei vicini»⁸¹. La ripresa e rivalutazione delle comunità dei vicini rientrano nell'ottica di costruzione, da parte di Dewey, di una *Grande Comunità*⁸², un'organizzazione sociale in cui possono manifestarsi in modo completo le interrelazioni tra i cittadini e realizzarsi i valori che si associano tradizionalmente all'idea di democrazia⁸³.

Questa rapida panoramica sul pensiero politico di Dewey consente anche di far risaltare gli aspetti e i valori propriamente socialisti della sua riflessione rivelando notevoli consonanze con la visione di Walzer. Prendendo a prestito un'espressione di quest'ultimo, quello di Dewey è un «liberalismo coerente che diviene socialismo democratico e liberale». In *Liberalismo e azione sociale*, Dewey sostiene un'organizzazione sociale durevole in cui le forze di produzione sono *cooperativamente controllate* ed usate nell'interesse dell'effettiva libertà e dello sviluppo culturale degli

⁸¹ L'analisi e le proposte di Walzer, seppure in un'epoca diversa, richiamano molto da vicino l'impostazione e la prospettiva politica deweyana, si prenda ad esempio il seguente passo: «istituzioni siffatte [quelle tipiche di un socialismo democratico e decentrato] servono a poco se non sono abitate da uomini e donne che vi si sentano come a casa propria e siano pronti a difenderle». Per Walzer come per Dewey le comunità, e le loro realtà locali, fungono da antidoto alle degenerazioni del sistema liberale, un antidoto all'uniformità, alla spersonalizzazione, alle perdite di appartenenza e di partecipazione politica. Nelle intenzioni di Walzer l'appartenenza e la solidarietà (da cui scaturisce una certa stabilità) non si contrappongono alle possibilità di una ricca e articolata *differentiazione* sociale che favorisca il moltiplicarsi di modi di attività e forme di relazione. Al di là delle visioni totalizzanti incentrate sullo Stato o sul mercato o su una comunità coesa e compatta, la differenziazione e il pluralismo costituiscono uno strumento atto a garantire a ciascuno libertà di scelta e di esplicazione delle proprie capacità (produttive, relazionali, culturali, politiche). Ad avviso di Walzer «i nostri consensi e le nostre obbligazioni sono plurimi e instabili perché sono ad un tempo legati alla storia della nostra società e del nostro tempo e alla storia morale di noi come individui singoli» (N. Urbinati, *Lealtà e dissenso*, cit., p. 127).

⁸² J. Dewey, *Comunità e potere*, cit., p. 116. Per un'ottima indagine sui tentativi di reintrodurre una qualche dimensione comunitaria nel tessuto della società contemporanea si veda A. Ferrara, *Il paradiso della comunità*, cit.

⁸³ La fratellanza, la libertà e l'eguaglianza, isolate dalla vita della comunità, sono irriducibili astrazioni, questo sostiene Dewey. Walzer, analogamente, sostiene che il contesto adeguato dell'eguaglianza è la comunità e che la libertà ha significato solo se «incorporata entro particolari forme di vita sociale». Cfr. SG pp. 38-40, RP p. 12.

individui⁸⁴. Valori socialisti come cooperazione, solidarietà, vita pubblica, ispirano e sostanziano il riformismo di Dewey⁸⁵. La proposta politica di Dewey, che comprende dimensioni liberali, repubblicane (jeffersoniane) e socialiste, rientra in un articolato progetto di rafforzamento della democrazia, e, dunque, di quelle istituzioni all'interno delle quali gli individui apprendono a perseguire certi beni, interni alle pratiche sociali, i quali non necessariamente coincidono con il loro proprio interesse o persino con la loro autorealizzazione. Tale progetto è coronato dal tentativo di ricreare, all'interno della società più ampia, un luogo simbolico in cui ci si possa intrattenere intorno al bene comune della comunità nella sua interezza: la Grande Comunità (la sfera pubblica per Walzer)⁸⁶. In *Comunità e potere* Dewey ha messo in evidenza che la democrazia non può ridursi al suo contenuto minimo, suffragio universale e principio di maggioranza. Non si tratta di svalutare l'importanza di questi due fondamentali istituti, ma la democrazia, per dispiegarsi in tutte le sue potenzialità deve essere vivificata da una tensione sociale e partecipativa costante,

⁸⁴ *Liberalismo e azione sociale*, cit., p. 63; cfr. G. Dessì, *Il dibattito sul liberalismo*, cit., pp. 228-9. Si tratta in sostanza della necessità di un controllo dell'attività economica da parte degli interessi della collettività e non dei singoli, di usare per fini sociali, invece che individuali, le risorse che accompagnano l'imporsi del progresso e della tecnica. Cfr. J. Dewey, *Socialismo capitalistico o socialismo d'interesse pubblico*, in *Individualismo vecchio e nuovo*, cit., pp. 83-98.

⁸⁵ La storia politica di Dewey è segnata dal suo impegno democratico, dal suo essere stato critico di Roosevelt 'da sinistra' e dall'aver appoggiato nelle elezioni presidenziali degli anni Trenta il candidato del *Socialist Party*, Norman Thomas. Cfr. G. West, *La filosofia americana*, cit., pp. 137, 143, 294. Il suo contemporaneo Niebuhr affermava: «il fine ultimo cui tende il liberalismo di Dewey è socialista», un liberalismo «che resiste alla appropriazione disonestà e alla corruzione del credo liberale da parte delle oligarchie plutocratiche della nostra società e che vede i problemi del cambiamento sociale in termini più ampi di quelli di un mero riformismo». G. Dessì, *Il dibattito sul liberalismo*, cit., p. 249. Pare appropriato considerare il pensiero politico di Dewey come uno di quei tentativi di coniugare liberalismo e socialismo che rientrano nelle varie versioni di *liberal-socialismo* e *socialismo liberale*. In questa prospettiva lo considerano, ad esempio, P. Anderson, *Socialismo liberale. Il dialogo con Norberto Bobbio oggi* (a cura di G. Bosetti), Roma, Editrice L'Unità, 1989, pp. 13-4; V. Mura, *Prefazione a M. Bovero, V. Mura, F. Sbarberi* (a cura di), *I dilemmi del liberal-socialismo*, cit., pp. 11-43, p. 16.

⁸⁶ Cfr. A. Ferrara, *Il paradiso della comunità*, cit., p. 715. La Grande Comunità è costituita, in pratica, dagli spazi coincidenti con quella libera comunicazione e discussione caratteristiche di una democrazia avanzata. È su questo rilevante aspetto che si è appuntato l'interesse di Habermas per lo studioso statunitense, cfr., per esempio, J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., pp. 203, 359-60, 375.

riempita di contenuti. La democrazia, insomma, oltre che *procedura*, *assetto istituzionale*, deve essere *ethos pubblico*, assegnandole una funzione di trasformazione.

La ricerca di Dewey e Walzer, impregnata dall'amore per l'individualità e per la comunità, si muove verso una rifondazione della nozione di *spazio pubblico* che ha al centro la questione della cittadinanza: una cittadinanza intesa non semplicemente come *status legale* ma come una forma di identificazione, un tipo di identità *politica*: qualcosa che deve essere costruito e rafforzato con l'impegno civico e la partecipazione.

Considerazioni conclusive, ovvero un nuovo inizio

In base a quanto scritto fin qui sembra si possa plausibilmente riconoscere la fecondità dell'approccio walzeriano in relazione ad alcune questioni cruciali che caratterizzano l'odierno dibattito filosofico-politico. In quest'ultima parte del lavoro ci si limita ad alcune considerazioni.

Mutuando una distinzione di Salvatore Veca si può affermare che la questione dell'*identità* è venuta gradualmente affiancandosi, fino a divenire preminente, a quella dell'*interesse* e della *distribuzione delle risorse*⁸⁷. Il dibattito fra *liberals* e *communitarians* si è via via esteso e trasformato, approdando alle controversie, di enormi dimensioni, intorno al *multiculturalismo*. In questo contesto il merito di Walzer, consiste, a mio avviso, nell'aver tematizzato il duplice problema ben prima che il dibattito sul multiculturalismo assumesse la fisionomia e la rilevanza attuali. Egli ha fin dai suoi primi scritti tenuto uniti, in un quadro complesso e 'plurale', il problema della *cittadinanza* (dell'appartenenza alla comunità) e quello dell'*eguaglianza* (nelle sue varie forme, *politica, sociale, economica*) nonché il tema della *diversità* e del *pluralismo* (anche se nei primi anni sessanta Walzer non usava ancora il termine 'diversità', il nesso tra democrazia e pluralismo era già acquisito⁸⁸). Le nozioni di partecipazione e sfera pubblica sono state costantemente i cardini teorici della riflessione fi-

⁸⁷ S. Veca, *Due modelli di politica*, in Id. (a cura di), *Filosofia, politica, società*, Napoli, Bibliopolis, 1987, pp. 263-77, e *Il dilemma della condizione politica*, in Id. (a cura di), *Giustizia e liberalismo politico*, Milano, Feltrinelli, 1996, pp. 176-91.

⁸⁸ La *politica della differenza* di Walzer è debitrice a Horace M. Kallen e Randolph S. Bourne, due degli interpreti più autorevoli della teoria del pluralismo. Si veda in proposito M. Walzer, *Che cosa significa essere americani?* in Id., *Che cosa significa essere americani*, cit., pp. 15-46.

losifico-politica di Walzer. Il suo approccio aperto e il suo peculiare modo di coniugare tradizione socialista, elementi fondamentali del liberalismo e assunti radical-repubblicani palano aver permesso l'impostazione dei problemi sopra accennati.

Un'altra caratteristica peculiare del pensatore statunitense consiste nel continuare a porsi con vigore il tema dell'organizzazione economica e dei suoi riflessi sulla vita quotidiana, nel contesto di un'arena indagata delle relazioni di potere. Ponendo al centro le nozioni di dominio e di gerarchia egli, a differenza dei *liberals* (Rawls, Dworkin ecc.), ha costruito una teoria della giustizia che critica le strutture sociali anziché semplicemente la distribuzione del bene dominante: ciò che non è giusto è che il possesso iniziale di un bene sociale, il denaro per esempio, possa automaticamente dare accesso ad altri beni sociali. L'analisi di Walzer, radicata nella tradizione socialista, si concentra sulle strutture e i processi sociali che producono i modi di distribuzione, più che su questi ultimi considerati come realtà autonome⁸⁹.

Tale impostazione, densa di implicazioni a livello istituzionale, sembra fornire un approccio interessante relativamente alla questione dell'*identità*⁹⁰. Per ragioni di brevità non si può in questa sede studiare la connessione fra quest'ultimo tema e quello dell'*interesse* nell'articolata costruzione teorica walzeriana. Il punto che qui si vuole evidenziare è che entrambe le questioni rimandano problematicamente ad una nozione di *cittadinanza inclusiva* ed ad un significativo concetto di *sfera pubblica*. Esse inducono a pensare la «comunità politica come una *costruzione cooperativa* di inclusione della cittadinanza democratica» (a tutti i livelli compreso quello economico), «come un processo mai finito e debitore nei confronti di molte, differenti, discordi e conflittuali ragioni, voci e lealtà»⁹¹. La prospettiva di Walzer, così come quella di Dewey, è conno-

⁸⁹ Cfr. I. M. Young, *Le politiche della differenza* (1990), trad. it. di A. Borini, Milano, Feltrinelli, 1996, p. 24. L'autrice, femminista militante, ha rilevato notevoli consonanze fra la sua teorizzazione e l'analisi di Walzer, merendo in luce, però, anche l'ambivalenza di quest'ultimo nei riguardi del paradigma distributivo.

⁹⁰ Un esame delle possibilità teoriche walzeriane circa il tema dell'identità è stato sviluppato, fra gli altri, da L. Baccelli, *Esodo e tribalismo*, cit. Egli, pur riconoscendo l'originalità di approccio del filosofo statunitense al problema dell'appartenenza, ne ha mostrato i limiti, in particolare relativamente al risorgere del nazionalismo e dell'etnicismo.

⁹¹ S. Veca, *Il dilemma della condizione politica*, cit., p. 189 (il corsivo è mio). Non si può, comunque, dimenticare l'oscillazione problematica nell'universo teorico walzeriano fra *comunità politica* e *comunità di carattere*. All'intreccio fra pluralismo culturale

tata dal suo essere *possibilità sempre aperta*, orientata verso un posto migliore. La sua elaborazione, innervata dalla tensione deweyana e dal paradigma dell'Esodo (del resto affini nella loro apertura al futuro), tende a rianimare un impegno politico attivo a favore di un progetto di democrazia egualitaria e multiculturale. Le vie dell'emancipazione sono, però, numerose, non passano attraverso una sola teoria, una sola concezione della realtà: non esiste un solo Esodo; ciò significa adottare un approccio sperimentale e pragmatico, mosso dall'impulso fondamentale a cambiare la realtà esistente. Una visione siffatta non può dirsi mai definitivamente conclusa, vive nel *processo* e richiede continuamente un nuovo inizio.

e dimensione comunicativa, immigrazione e tolleranza il filosofo ha dedicato le sue ultime ricerche: cfr. M. Walzer, *The Politics of Difference: Scatterhood and Toleration in a Multicultural World*, «Ratio Juris», vol. 10 (1997) 2, pp. 165-76; Id., *On Toleration*, New Haven and London, Yale University Press, 1997.