

COLLANA DEL DIPARTIMENTO DI SCIENZE GIURIDICHE
E DELLA FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA
DELL'UNIVERSITÀ DI MODENA E REGGIO EMILIA

88

Nuova serie

THOMAS CASADEI

IL SOVVERSIVISMO DELL'IMMANENZA

DIRITTO, MORALE, POLITICA IN MICHAEL WALZER



GIUFFRÈ EDITORE

ISBN 88-14-18031-8

*Nel vivo ricordo di
Anselmo Cassani
(1946-2001)*

© Copyright Dott. A. Giuffrè Editore, S.p.A. Milano - 2012
Via BUSTO ARSIZIO, 40 - 20151 MILANO - Sito Internet: www.giuffre.it

La traduzione, l'adattamento totale o parziale, la riproduzione con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, i film, le fotocopie), nonché la memorizzazione elettronica, sono riservati per tutti i Paesi.

Tipografia «MORI & C. S.p.A.» - 21100 VARESE - Via F. Guicciardini 66

COLLANA DEL DIPARTIMENTO DI SCIENZE GIURIDICHE
E DELLA FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA
DELL'UNIVERSITÀ DI MODENA E REGGIO EMILIA

88

Nuova serie

THOMAS CASADEI

IL SOVVERSIVISMO DELL'IMMANENZA

DIRITTO, MORALE, POLITICA IN MICHAEL WALZER



GIUFFRÈ EDITORE

*Nel vivo ricordo di
Anselmo Cassani
(1946-2001)*

INDICE-SOMMARIO

INTRODUZIONE: IL PLURALISMO «PRESO SUL SERIO».....	1
I - MICHAEL WALZER: UN PROFILO AL PLURALE.....	35
I.1. La vita e gli scritti.....	37
I.2. Tra ebraismo e prospettiva politica.....	64
I.3. L'immanentismo metodologico: una prospettiva in movimento e pragmatica.....	71
I.4. Individualismo e socialità: l'«argomento della comunità» e l'influenza di John Dewey.....	75
II - PLURALISMO DEGLI OBBLIGHI, DISOBBEDIENZA CIVILE, «REALISMO MORALE».....	91
II.1. Il «giudaismo normativo»: pluralismo, interpretazione e critica.....	96
II.2. Teoria delle obbligazioni e prassi della disobbedienza.....	103
II.2.1. Il pluralismo degli obblighi (e i loro conflitti).....	110
II.2.2. Dissobbedienza civile e obiezione di coscienza: l'«argomento del pluralismo».....	123
II.3. Un pensiero etico e politico «realistico»: il dilemma delle «mani sporche» e l'«argomento della sofferenza sociale».....	146
III - L'IDEALE DEL CAMBIAMENTO E IL MODELLO POLITICO-GIURIDICO DEL PATTO: DAI «SANTI PURITANI» ALL'ESODO.....	161
III.1. Il tema del cambiamento in Walzer: a partire dai «santi puritani».....	166
III.2. L'esodo come paradigma politico.....	184
III.2.1. La nozione di cambiamento.....	187
III.2.2. L'«invenzione» politico-giuridica del testo biblico: il patto.....	190
III.2.3. La concezione del tempo: apertura e movimento.....	200
III.2.4. Quale modello di azione politica?.....	202
III.2.5. La questione dell'alterità, la violenza e il nodo della guerra.....	210
III.3. Religione e politica: la questione dei confini e i rischi dell' <i>armageddon</i> nello scenario globale.....	218
IV - CRITICA SOCIALE E «SOVVERSIVISMO DELL'IMMANENZA». I «DETTAGLI» E LE ISTANZE NORMATIVE.....	229
IV.1. «Critica immanente» e «intellettuale militante»: il «pluralismo critico», a partire dal profeta Amos.....	232
IV.2. Internalismo <i>versus</i> universalismo: la polemica Dworkin-Walzer e la genesi del <i>moral minimalism</i>	252
IV.3. Critica sociale, visione della democrazia e «patriottismo critico».....	258
IV.4. L'argomento (e la forza) dei «dettagli» e il «principio di rilevanza», ossia il «sovversivismo dell'immanenza».....	274

V - LE NOZIONI DI GIUSTIZIA E DI EGUAGLIANZA: SPHERES OF JUSTICE.....	285
V.1. Lo sfondo di <i>Spheres of Justice</i>	289
V.1.1. Walzer tra Nozick e Rawls.....	290
V.1.2. Walzer, le concezioni pluralistiche della giustizia e l'aristotelismo.....	298
V.2. Concezione pluralistica della giustizia ed «eguaglianza complessa».....	303
V.3. <i>The Idea of Equality</i> di Bernard Williams (e l'argomento di Wittgenstein): una fonte per <i>Sfere di giustizia</i>	318
V.4. L'argomento delle sfere separate e il <i>claim</i> normativo dell'«assenza di dominio» (o dell'«eguale cittadinanza»).....	332
V.5. A proposito di «beni» e «sfere»: una critica <i>dall'interno</i>	352
VI - QUALI ISTITUZIONI PER UNA «SOCIETÀ GIUSTA»?.....	365
VI.1. L'idea di stato sociale e l'«argomento della «socializzazione»»: le possibilità della «cooperazione conflittuale».....	370
VI.2. Istruzione ed eguaglianza sociale: la scuola come «struttura normativa».....	383
VI.3. La distribuzione delle cariche: oltre l'«argomento della meritocrazia».....	389
VI.4. Pratiche di democrazia economica: cooperazione <i>versus</i> gerarchie.....	398
VI.5. Politica e mercato: «il mercato non è tutta la città».....	411
VI.6. Un caso concreto (e controverso) di promozione dell'eguaglianza: Walzer e <i>Affirmative action</i>	422
VI.6.1. <i>Sfere di giustizia e affirmative action</i>	425
VI.6.2. Argomenti contra l'affirmative action: uno sguardo «interno» alla riflessione di Walzer.....	432
VI.6.3. Affirmative action e visione dell'America: quale «tradizione» americana?.....	438
VI.6.4. Oltre l'affirmative action: un pluralismo egualitario?.....	441
VI.7. L'orizzonte politico-istituzionale: un socialismo <i>pluriassociativo</i>	448
VII - ENTRO IL CONTESTO: SPAZI E CONFINI DELLA CITTADINANZA.....	467
VII.1. Il bene dell'appartenenza: l'ambivalenza del «noi».....	470
VII.1.1. La questione dell'immigrazione: a partire da Habermas.....	473
VII.1.2. Alcune note sulla comunità.....	479
VII.1.3. Associazionismo come «agenzia inclusiva».....	482
VII.2. La «politica della differenza»: una mappa concettuale.....	486
VII.3. Il ritorno di una nozione controversa: sintassi e pragmatica (dell'argomento) della tolleranza.....	494
VII.4. Cittadinanza, comunità e sfera politica: Walzer e il «perfezionismo civico».....	511
VII.5. Il modello walzeriano di cittadinanza.....	524
VIII - «SENSO DEL LUOGO» E TENSIONE UNIVERSALISTICA: PLURALISMO MORALE E DIRITTI UMANI.....	531
VIII.1. I diritti tra universalismo dei principi e relativismo culturale.....	534
VIII.2. <i>Thick and Thin</i> e i «volti» dell'universalismo: a partire dal testo biblico (e da Hart).....	544
VIII.3. Particolarismo dei diritti e «universalismo della vulnerabilità».....	558
VIII.4. Un'esemplificazione della «duplicità» walzeriana: la questione delle minoranze.....	565
VIII.5. <i>Across the globe</i> : democrazia e diritti nell'epoca della globalizzazione.....	571
VIII.6. «Diritti minimi» e massimalismo morale: un corto-circuito teorico-pratico?.....	580

IX - DILEMMI MORALI OLTRE IL CONTESTO: PENSIERO NORMATIVO E GUERRA “GIUSTA”	587
IX.1. Questioni di guerra e pensiero normativo: Just and Unjust Wars.....	593
IX.2. <i>Arguing about War</i> : le molteplici forme della «guerra giusta».....	603
IX.3. Dentro gli argomenti di Walzer.....	612
IX.3.1. Argomento normativo dei limiti.....	615
IX.3.2. Argomento normativo dei diritti umani.....	618
IX.3.3. Argomento del salvataggio.....	623
IX.3.4. Oltre ogni limite: l'argomento della <i>supreme emergency</i>	627
IX.3.5. I rischi degli argomenti: <i>the rule of necessity</i>	634
IX.4. Continuare la discussione: <i>arguing about positive peace</i>	638
CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE	645
<i>Appendice bibliografica: gli scritti di e su Michael Walzer (1956-2012)</i>	657

INTRODUZIONE IL PLURALISMO «PRESO SUL SERIO»

Non vedo nessun modo di evitare il pluralismo.
Ma se fosse evitato, sarebbe evitato sia nella morale
sia nel diritto; in questo senso tra morale e diritto non v'è differenza.
Se avessimo, ad esempio, definizioni a priori dell'omicidio,
della truffa, del tradimento, allora la specificazione morale e giuridica
potrebbe in modo plausibile prendere forma come una serie di passi
deduttivi aventi un fine necessario. Ma noi non abbiamo
tali definizioni, e così in entrambi i casi dipendiamo da
significati creati socialmente [*socially created meanings*].
La questione morale ha una forma generale perché si riferisce
sia al codice minimo sia ai significati sociali,
mentre la questione giuridica è più specifica,
perché si riferisce solo ai significati sociali stabiliti dalla legge.
Ma tanto nel rispondere alla prima questione
quanto nel rispondere alla seconda,
il nostro metodo può essere solo interpretativo.

(M. Walzer, *Interpretazione e critica sociale*, p. 41)

1. Michael Walzer ha da sempre proposto nei suoi scritti, e testimoniato nella sua attività di studioso e intellettuale, un vigilante e costante *engagement* nel tessuto della vita morale e politica della società; da questa propensione si origina un pensiero deciso ad uscire da un troppo rarefatto rapporto con i concetti e i testi filosofici, e a misurarsi criticamente con problemi e situazioni reali, con le tensioni del vivere associato e della politica; questioni, concetti «costitutivamente controversi (*essentially contested concepts* (1))» e dilemmatici quali sono, per esempio, quelle – percorrendo gli assi tematici delle sue principali opere – della disobbedienza civile e

(1) Come è noto, questa nozione è stata elaborata da W.B. Gallie in un celebre articolo ed è divenuta identificativa per una pluralità di categorie: cfr. GALLIE W.B., *Essentially Contested Concepts*, in «Proceedings of Aristotelian Society», 56, 1955-56, pp. 167-198. L'espressione «concetto costitutivamente controverso» mi è stata suggerita da Gianfrancesco Zanetti. Per una specifica modalità d'approccio – specie in chiave definitoria – agli *essentially contested concepts* si veda, in particolare, VILLA V., *Il positivismo giuridico: metodi, teorie e giudizi di valore*, Torino, Giappichelli, 2004, pp. 18-20.

dell'obbligo giuridico, delle modalità del cambiamento politico, del ruolo dell'intellettuale (e della critica) nella società, dell'eguaglianza e della giustizia distributiva, della cittadinanza, della convivenza tra gruppi e identità culturali diverse, della tolleranza, del relativismo e del pluralismo, della guerra.

Un tratto saliente degli scritti di Walzer è la stretta, inscindibile, connessione fra il ragionamento, l'analisi, e la dimensione storica e sociologica in cui un dato nodo problematico si pone; come ha icasticamente affermato: «i miei argomenti devono marciare al passo con il mondo reale» (2). Del resto è iniziata proprio così l'attività pubblicistica dello studioso ebreo-americano (3), poi concretizzatasi in uno stile caratteristico e originale nell'ambito della teoria politica e della filosofia pratica contemporanea.

In base a questo peculiare approccio, che conferisce una fondamentale centralità alla *vita activa* rispetto alla filosofia speculativa o strettamente normativa (4), si spiegano due elementi distintivi che accomunano tutte le opere di Walzer. In primo luogo, in esse egli si impegna, per strutturare le sue analisi e le sue proposte, in un confronto serrato con gli aspetti più “materiali” e “prosaici” della dimensione politica: mobilitazione popolare, marce, congressi, assemblee, dibattiti, forme e modi dell'associazionismo, campagne, sono tutti termini che definiscono un lessico specifico che difficilmente può rinvenirsi – e soprattutto con la frequenza che connota i contributi di Walzer – in altri testi di autori contemporanei

(2) WALZER M., *Universalismo e culture morali*, intervista a cura di M. Rosati, in «Fenomenologia e società», 3, 1999, pp. 51-64, p. 52. Come è stato assai puntualmente osservato, «la stretta connessione fra indagine storico-sociologica e riflessione etico-politica, che rimandano l'una all'altra nello sforzo di illuminarsi reciprocamente, costituisce l'asse portante dell'approccio di Walzer all'etica pubblica» (VITALE E., *Liberalismo e multiculturalismo*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 107).

(3) Per una disamina di questa genesi, che funge da cornice di orientamento dell'itinerario intellettuale dell'autore: URBINATI N., *Lealtà e dissenso: la democrazia pluralistica di Michael Walzer*, in «Teoria politica», 3, 1993, pp. 111-133; CARUSO S. (a cura di), *Michael Walzer: teoria politica e critica sociale. Intervista biografico-filosofica*, in «Iride», 7, 1994, pp. 593-627; CASADEI Th., *Michael Walzer: Un profilo al plurale*, in «Dianoia», 3, 1998, pp. 235-268. Nei primi mesi del 1960, all'inizio del movimento per i diritti civili, Walzer visitò un certo numero di città del sud degli Stati Uniti per scrivere dei *sit-in* degli studenti neri per la rivista «Dissent», di cui da anni è condirettore (cfr. cap. I del presente lavoro).

(4) Walzer ha sempre concepito il suo mestiere di studioso come felicemente parziale, aperto, soggetto alle urgenze della vita e della politica. Il suo è un modo di pensare connaturato alla politica come attesta, molto bene, la raccolta di alcuni dei suoi scritti più importanti, curata da MILLER D. e con un titolo indicativo: *Thinking Politically: Essays in Political Theory*, New Haven-London, Yale University Press, 2007 (tr. it. *Pensare politicamente. Saggi teorici*, Roma-Bari, Laterza, 2009).

che si occupano di etica, diritto, teoria politica (5). In ogni scritto, più o meno direttamente, si rimanda a una dimensione attiva e partecipata della politica, fino a tratteggiarne minuziosamente i fattori specifici e le problematiche connesse (così come emerse anche grazie alla personale esperienza nella *New Left* americana (6)). L'attenzione alla «concretezza» (7), ai «dettagli», rivela la propensione di Walzer a muoversi nel *particolare*, a coglierne le *nuances*, le sfumature, nonché il suo interesse per le questioni che si generano e articolano in un determinato tempo e luogo, e che tuttavia possono rinvenirsi in una pluralità di contesti.

D'altra parte, Walzer dimostra una straordinaria capacità di non arrestarsi al particolare, ma di saper allargare la sua prospettiva di indagine in modo flessibile a dimensioni più ampie, pur senza voler raggiungere, e definire una volta per tutte, soluzioni generalizzanti e onnicomprensive. In questa tensione fra «particolarismo» e «apertura universale» – che si trova paradigmaticamente configurata in un passo del profeta Amos (uno dei passaggi-chiave, ricorrenti e reiterati, nelle opere di Walzer (8)) – si situa tutta la riflessione walzeriana e grazie ad essa si possono meglio comprendere i suoi tratti specifici. L'asistematicità, l'insoddisfazione per ogni forma di ciò che Walzer, non senza un eccesso di semplificazione, considera «platonismo» e ragionamento astratto, la rinuncia a pretese

(5) Ne offre una eccellente dimostrazione WALZER M., *Deliberazione... e che altro?* (1999), in ID., *Ragione e passione. Per una critica del liberalismo*, Milano, Feltrinelli, 2001, pp. 37-60.

(6) Cfr. WALZER M., *Political Action. A Practical Guide to Movement Politics*, pref. di E. McCarthy, Chicago, Quadrangle Books, 1971. Si veda in merito: CARUSO S., *Una certa idea dell'America. Michael Walzer e la New Left*, dattiloscritto (Firenze, Facoltà di Scienze Politiche «C. Alfieri», 1992). Ad una disamina critica dell'esperienza della *New Left* americana WALZER ha dedicato la seconda sezione di *Radical Principles. Reflections of an Unreconstructed Democrat*, New York, Basic Books, 1980, pp. 109-185.

(7) Walzer ha sempre ritenuto la «concretezza» un aspetto imprescindibile per la riflessione filosofico-pratica, di qui le sue possibili – e del resto esplicite – “intersezioni” con segmenti della riflessione femminista (Iris M. Young *in primis*, ma anche Susan Moller Okin), con alcuni autori di riferimento della *Critical Race Theory* (Cornel West), nonché con quelle teorizzazioni che assegnano una curvatura spiccatamente *sociale* al liberalismo (Martha C. Nussbaum, per esempio). Devo questa messa a fuoco sul “pensiero della concretezza”, nell'ambito della discussione filosofica contemporanea di ambiente anglosassone, al costante dialogo, a partire da posizioni non sempre coincidenti, con Gianfrancesco Zanetti.

(8) Si avrà modo di attestare la rilevanza del passo, in cui Amos affianca la liberazione degli ebrei a quella di altri popoli, evidenziando – nel corso dei vari capitoli – i debiti nessi che questa figura intrattiene con tutta una serie di problematiche attorno alle quali ruota la riflessione walzeriana: dall'idea del cambiamento politico e della liberazione (cap. IV), alla concezione del ruolo e delle forme di espressione del critico sociale (ritagliati proprio a partire dal profilo di Amos: cap. IV), fino alla concettualizzazione di una peculiare forma della moralità e dell'universalismo (cap. VIII).

fondative, se da una parte possono suscitare nei lettori dei suoi scritti insoddisfazione e anche un certo fastidio, dall'altra, rivelano la sua specifica sensibilità e la sua disposizione al travaglio intellettuale, nonché alla sofferenza che esso può comportare. Walzer diffida dei ragionamenti risolutivi e lineari, che quasi con un tratto di penna disegnano ciò che è giusto o razionale (9), mentre si sforza di affrontare «questioni difficili (*hard questions*)» (10) e di risolvere «casi complicati» (*hard cases*), tutto questo senza nascondere esitazioni, ansie e dubbi, impegnandosi molto spesso nella ricerca di vie nuove, di inedite sintesi fra posizioni contrapposte e difficilmente conciliabili, sempre muovendosi su sentieri tortuosi e in situazioni di confine. È pertanto un sincero “elogio del dubbio” (11) e del ragionare laico, aperto a continue modifiche e revisioni, ad aggiustamenti e ridefinizioni, quello che emerge dai suoi scritti, una visione sancita dalla convinzione che «la ragione dei migliori è temperata dal *dubbio* o forse dall'*umiltà*» (12). Un modo di ragionare che non teme di cimentarsi con i nodi profondi che toccano le esistenze dei soggetti individuali e collettivi, con ciò che l'autore di *Exodus and Revolution*, definisce «domande ebraiche»; questioni non concepite teologicamente, ma nella loro concretezza, senza tuttavia misconoscerne le radici religiose o le implicazioni di derivazione religiosa: «come possiamo riconoscere quei gruppi capaci di innescare il meccanismo di liberazioni in serie? In che senso questi gruppi sono oggetto di analisi morale e politica? Che cosa avviene quando i loro differenti percorsi di liberazione li portano in conflitto gli uni con gli altri? Come dobbiamo giudicare il differente risultato

(9) Sulla metafora delle linee: WALZER M. *La libertà e i suoi nemici*, a cura di M. Molinari, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 99-100.

(10) È proprio questo il titolo della rubrica tenuta da Walzer su «The New Republic», rivista su cui sono apparsi suoi scritti d'impegno civile e sociale fin dagli anni Settanta.

(11) Se una dose di scetticismo si può rinvenire nella posizione walzeriana essa rivela uno scetticismo non radicale, ma venato di empirismo, di implicazioni pragmatiche (per molti versi analogo a quello di John Dewey): uno scetticismo, si potrebbe dire, «costruttivo», derivato dalle istanze di una critica che cerca di riformare la società lavorando all'interno delle sue tradizioni storiche, dei suoi ideali, dei suoi costumi, delle sue pratiche storicamente situate, ma non per questo, appunto, immutabili. Per un approccio polemico, analiticamente argomentato, a questo metodo, si veda AMBROSI E., *L'arte della separazione» fra etica e politica*, in «Paradigmi», 1, 2001, pp. 125-142.

(12) WALZER M., *Ragione e passione. Per una critica del liberalismo*, cit., p. 66.

dei processi di liberazione, tenendo presenti leggi, pratiche sociali, regimi politici o altro?» (13).

Tale “metodo”, non impostato nel chiuso di una stanza, ma generato dal “corpo a corpo” con le questioni poste dalla società e dalle sue trasformazioni, trova di fronte alle questioni politiche la sua applicazione e manifestazione più consona: in politica, secondo Walzer, le relazioni non sono mai perfette, geometricamente delineate, e così gli «interessi», le «credenze» e i «valori» – ciò che segnano «le leggi, le pratiche sociali, i regimi politici» – non sono mai scolpiti una volta per tutte, al di là di quelle che possono essere le aspirazioni dei filosofi, e sono sempre soggetti a *conflitto* e a *critica*. Rispetto alle “altezze” a cui spesso assurgono i filosofi, è meglio porsi ad un livello più basso, e ordinario, tipico dei cittadini comuni (*ordinary people*) – il *common man* di Thomas Paine –, per svolgere le proprie analisi e per provare ad articolare le proprie proposte di soluzione di quei problemi che hanno un impatto concreto sull’esistenza degli individui e dei gruppi sociali (14). Walzer è senza dubbio un pensatore critico ma che, paradossalmente, critica nel nome del «senso comune» (*sensus communis*), della *Lebenswelt*, cioè di quel mondo comune in cui tutti ci muoviamo e di cui sovente, a suo avviso, i filosofi riducono complessità e ambivalenza (l’ambivalenza è, invece, la condizione – e in qualche modo anche la «virtù» – dell’esistenza umana, come ha suggerito la teoria sociale di Simmel). Una lezione, questa, che Walzer trae da figure come quella esemplare del profeta Amos, ma anche come Ignazio Silone, Albert Camus, George Orwell, Richard Henry Tawney (15), e ancora John Dewey.

(13) WALZER M., *La libertà e i suoi nemici*, cit., p. 103, ove Walzer osserva che la sua mente è «teologicamente» piatta» e che ad interessarlo sono invece «questioni più concrete», quali quelle menzionate.

(14) Su questa intenzione porta l’attenzione Gabriella Valera, la quale osserva che a caratterizzare l’opera di Walzer, così come di quella di pochi altri autori a lui affini, «è una specie di volontà di mantenersi raso terra, in modo da porre i risultati del lavoro teorico, frutto di anni di ricerca, a confronto con domande politiche ed etiche fondamentali, che, in un certo senso, non ne dipendono, rivelando, più che gli studiosi, gli uomini e i cittadini, destinati a fronteggiare difficoltà percepibili in modo analogo da tutti i loro contemporanei». Tale propensione propone «possibili vie da battere che il “senso comune” potrebbe quantomeno comprendere e riconoscere come concretamente praticabili piuttosto che astrattamente immaginate» (VALERA G., *Etica, retorica e storia politica. Le tesi di Walzer per una critica del liberalismo*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1, 2002, pp. 219-244, p. 219).

(15) Figure, quelle menzionate, che nelle opere dedicate al rapporto tra intellettuali e società sono ritenute da Walzer esempi di critici sociali, ossia impegnati («militanti»), organici, in connessione con il proprio contesto.

Nell'approccio walzeriano si rivela una costante passione civile e sociale che sorregge le analisi e le prese di posizione entro i diversi dibattiti; un approccio che proprio attraverso alcune delle più controverse e, per così dire, strutturali *tensioni* della politica, del diritto, della morale si mette alla prova e saggia le sue potenzialità.

Tensioni molteplici, quelle in cui Walzer affonda la sua riflessione (ma anche la lama della sua attività di critico sociale), riconducibili, entro il suo universo, ad una tensione «pervasiva» (16): quella tra «particolarismo» e «universalismo», emblematicamente rappresentata dalle sue due opere che più hanno fatto discutere, due testi ormai classici del dibattito degli ultimi trent'anni, ossia *Just and Unjust Wars* (1977) e *Spheres of Justice* (1983).

2. La riflessione di Walzer si colloca saldamente nello scenario del dibattito filosofico-politico e filosofico-giuridico, nonché etico-pratico, contemporaneo, a partire dalla metà degli anni Sessanta del Novecento fino ad arrivare alle “nuove frontiere” della discussione nell'epoca globale (17).

In primo luogo, essa si innesta nel campo delle «teorie della giustizia», scoprendo la sua genesi nelle controversie sulla disobbedienza civile e l'obbligazione politica (nonché morale e giuridica), sollecitate dai movimenti per i diritti civili e in opposizione alla guerra degli Stati Uniti contro il Vietnam, per poi passare, sulla scia della nuova discussione sulla giustizia sociale

(16) Lo ha sottolineato OREND B.: *Michael Walzer on War and Justice*, Cardiff, University of Wales Press, 2000, p. 9.

(17) Pur non essendo propriamente un filosofo del diritto, ma essendosi occupato da sempre di questioni con dirette implicazioni sul diritto e le istituzioni (basti pensare ai temi nodali della cittadinanza, dell'obbligo politico e della disobbedienza civile, dei diritti dei gruppi e dei diritti umani), Walzer ha visto la sua indagine venirsi ad intrecciare con una delle principali frontiere della filosofia del diritto contemporanea, ossia la teorizzazione del *multiculturalismo*, nonché con una delle questioni più dirompenti per l'etica pubblica (e, sotto un altro profilo, per la filosofia del diritto internazionale), cioè la questione della *guerra*. Tutto questo passando per la controversia, centrale per i vari ambiti della filosofia pratica, che ha visto contrapporsi – a partire dalle riflessioni sulla giustizia di John Rawls – *liberals* e *communitarians* non solamente sui versanti della teoria e della filosofia politica anche intorno ai rapporti tra diritto e morale.

Per una panoramica sulle nuove sfide per il diritto si può vedere FARALLI C., *La filosofia del diritto contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2002, in part. cap. V; per quanto attiene alle principali figure che, in ambito filosofico-giuridico (ma con dirette ripercussioni sull'etica e la politica) animano la discussione del cosiddetto «dopo Hart»: ZANETTI GF. (a cura di), *Filosofi del diritto contemporanei*, Milano, Raffaello Cortina, 1999 (di cui si veda anche l'introduzione di FARALLI C., *La filosofia del diritto contemporanea dopo la crisi del positivismo giuridico*, ivi, pp. XIII-XXVII).

avviata da Rawls, ad una disamina della distribuzione dei beni e a una originale proposta di «eguaglianza complessa» e di «giustizia pluralistica» (18).

In secondo luogo, la riflessione di Walzer, sin dalle origini attenta alla dimensione delle differenze e del pluralismo, ha attraversato, seppure su binari originali, la disputa tra *liberals* e *communitarians*, che ha connotato il dibattito anglosassone e la filosofia pratica degli anni Ottanta del Novecento a partire dalle tesi di Rawls e dalle critiche ad esse rivolte, per modularsi successivamente entro gli scenari della «rinascita etnica» e del «tribalismo», ciò che ha concorso a determinare quel significativo segmento di dibattito che va sotto il nome di «multiculturalismo» (19). Questioni, anche queste ultime, su cui Walzer si è cimentato svolgendo analisi e avanzando concrete proposte, potendo così misurare la sua elaborazione teorica con i nodi della «politica della differenza» (20), del pluralismo normativo, con i rinnovati dilemmi della tolleranza (altro tema su cui l'autore americano ha fornito un significativo contributo, rilanciando, di fatto, questa nozione nel dibattito odierno).

In terzo luogo, l'opera di Walzer costituisce uno snodo decisivo in quello spazio di discorso dell'etica pratica (o etica politica) che si incrocia con la «filosofia del diritto internazionale» (21), ove le diatribe sui diritti umani e le questioni di guerra, dopo una messa a fuoco di natura prevalentemente teorica, sono venute acquisendo, specie dopo la fine della guerra fredda e il mutato quadro geopolitico

(18) Giova ricordare, come ha suggerito Jean-Christophe Merle, che «le teorie della giustizia sono sostanzialmente maturate, almeno agli inizi, intorno alla questione della disobbedienza civile, legata naturalmente alla guerra del Vietnam, prima di concentrarsi principalmente sulla distribuzione dei beni sociali» (MERLE J.-C., *Michael Walzer: evitare la problematica «sovra-positiva» del liberalismo*, in DALLE FRATTE G. [a cura di], *Concezioni del bene e teoria della giustizia. Il dibattito tra liberali e comunitari in prospettiva pedagogica*, Roma, Armando, 1995, pp. 249-263, p. 250). Walzer costituisce un esempio paradigmatico di questa interrelazione che ha contribuito a modificare i confini stessi della riflessione etica, teorico-politica e filosofico-giuridica di ambiente anglosassone.

(19) Walzer è pienamente partecipe del dibattito sul «revival etnico» che ha scosso l'America, ma anche altri Paesi, negli anni Sessanta e Settanta del Novecento, e i suoi contributi sono considerati tra i modelli di riferimento in questo particolare contesto: cfr., a titolo esemplificativo, KYMLICKA W., *La cittadinanza multiculturale* (1995), Bologna, il Mulino, 1999, pp. 108-132; ID., *Liberalism and the Politicization of Ethnicity*, in «Canadian Journal of Law and Jurisprudence», 2, 1991, pp. 239-256.

(20) MINDA G., *Teorie postmoderne del diritto* (1995), Bologna, il Mulino, 2001.

(21) Tale espressione è stata elaborata da Danilo Zolo, il quale peraltro è uno degli studiosi che più si è soffermato, nel corso degli anni, sulla teorizzazione walzeriana a proposito della guerra, sottoponendola, come si vedrà in seguito, al vaglio di una critica radicale (cfr., in particolare, il cap. IX del presente volume).

mondiale, una decisiva centralità; così come decisive, negli ultimissimi anni, sono divenute le teorizzazioni a proposito di quella dottrina che Walzer, fin dalla fine degli anni Settanta, ha contribuito a rilanciare, ossia la dottrina della «guerra giusta». Una teoria, pure in questo caso, che segna l'intenzione di Walzer di occuparsi dell'azione politica, anche quando essa impone l'atto (e i tragici dilemmi) dello «sporcarsi le mani» (22).

La specificità dell'itinerario intellettuale di Walzer, ciò che ne orienta in radice gli esiti nel fuoco delle discussioni menzionate, consiste nella sua dichiarata *appartenenza* a tre *tradizioni*: ad un universo culturale quale è quello dell'ebraismo (per quanto vissuto da cittadino americano e laicamente); ad una tradizione politico-ideologica, cioè a quel peculiare (e, negli Stati Uniti, minoritario) filone di pensiero rappresentato dal socialismo liberale e democratico – filone di pensiero che ha avuto nella rivista *Dissent*, fondata da Irving Howe e Lewis Coser e di cui oggi Walzer è condirettore, il suo principale spazio di espressione; Walzer è pertanto un intellettuale socialista, profondamente legato alla cultura ebraica, ma è anche – e siamo alla terza “tradizione” di appartenenza, per quanto questa abbia contorni più sfumati – un intellettuale che si propone di esercitare la funzione di «critico sociale», cioè che appartiene a quella che Walzer stesso definisce la «tradizione della critica», «l'antica compagnia dei critici». Egli è pienamente consapevole delle sue appartenenze, le vive senza infingimenti e non le separa mai dalla sua attività di studioso; è alla luce di queste, e di una prospettiva di fondo che le tiene unite, che si delineano le sue teorizzazioni.

3. L'opera di Walzer costituisce, pertanto, un vettore interessante, e piuttosto originale, per l'indagine di alcuni tornanti decisivi del dibattito contemporaneo: essa, se letta con una visione d'insieme, rappresenta uno dei frutti più maturi delle principali discussioni filosofiche degli ultimi decenni, in cui Walzer può essere annoverato come uno dei protagonisti. Egli ha assunto frequentemente posizioni *sui generis*, spesso “eccentriche” – nonché “controverse” (come nel caso della sua giustificazione, su basi etiche,

(22) La dottrina delle «mani sporche (*dirty hands*)» è, come si vedrà fin dal cap. II, un altro dei plessi teorico-pratici cruciali dell'intera elaborazione walzeriana.

della guerra) (23); la sua opera può, così, essere letta come specchio di moltissimi dei dilemmi insiti nei dibattiti che più hanno attratto l'attenzione nella seconda metà del Novecento e in questo primo scorcio del nuovo millennio.

La giustificazione della disobbedienza civile (e anche dell'obiezione di coscienza) su basi pluralistiche e di gruppo, entro le dispute sull'obbligazione e le forme della cittadinanza democratica, le quali generano, a loro volta, inevitabili implicazioni in termini di «pluralismo dei valori», «conflitto di lealtà» (doveri) e «conflitto di diritti» (24); l'originale posizione assunta nel dibattito tra *liberals* e *communitarians* che porta Walzer a strutturare una teoria della giustizia che non rinuncia, a differenza delle impostazioni più rigorosamente normative, a fare i conti con i nodi del potere e del dominio, nonché con la fisionomia dell'identità e, ancora, con l'articolazione delle pratiche e delle istituzioni collettive; l'articolata teorizzazione in tema di pluralismo, multiculturalismo, tolleranza, diritti culturali, alla ricerca di combinazioni tra «eguaglianza» e «differenze» (che ha fatto di Walzer, come ha rilevato non senza enfasi Will Kymlicka, uno dei pochi – e tra i primissimi – autori a mettere in discussione la tesi dell'omogeneità culturale del pensiero politico occidentale (25)); il suo modo di affrontare, nelle più profonde pieghe, il nodo della guerra attraverso l'argomentazione normativa e la giustificazione morale, recuperando – in contrapposizione, al contempo, sia rispetto ai realisti e sia rispetto ai pacifisti – la nozione di «guerra giusta»: sono tutti aspetti, quelli enucleati, che caratterizzano l'arco di pensiero di un autore difficilmente inquadrabile, al di là dei tentativi della critica, in una ben definita corrente filosofica o anche

(23) Del resto, come ha osservato Ermanno Vitale, «il metodo di Walzer si rivela una chiave particolarmente importante per capire l'opera di Walzer», «ossia per non cadere in fraintendimenti e unilateralizzazioni di posizioni sempre piuttosto sfaccettate, che si presentano come (volutamente?) ambigue, al limite della contraddittorietà» (VITALE E., *Liberalismo e multiculturalismo*, cit., p. 107).

(24) Che Walzer rappresenti un punto di riferimento, nonché un originale interprete, per questi temi, è stato osservato anche da Carlo Augusto Viano, entro un'indagine prospettica sulle trasformazioni dell'etica pubblica: VIANO C.A., *Etica pubblica*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 109, 121.

(25) Cfr. KYMLICKA W., *La cittadinanza multicultural*, cit., p. 8. Anche Chiara Saraceno, più recentemente e sulla scorta di altri studi con un orientamento di genere, ha segnalato come effettivamente il concetto di «uguaglianza complessa» aiuti ad affrontare e risolvere a livello teorico il «dilemma della (o delle) differenza», «o meglio, il nesso tra uguaglianza e differenza»: SARACENO C., *Il dilemma irrisolto della cittadinanza femminile*, in «il Mulino», luglio-agosto 2008, pp. 603-614. Cfr. anche ARMSTRONG Ch., *Complex Equality: Beyond Equality and Difference*, in «Feminist Theory», 3, 2002, pp. 67-82.

costellazione di pensiero un minimo strutturata. Più radicate sono le sue molteplici appartenenze, più concrete le sue tensioni e, in qualche modo, anche le sue contraddizioni (tra cui spicca l'idea dell'eticizzazione della guerra).

4. Effettivamente, per comprendere a fondo un pensiero e una riflessione così articolati, sembra opportuno e quasi necessario ampliare gli orizzonti disciplinari: sotto questo profilo, Walzer appare come un pensatore “ibrido”, “meticcio”, che peraltro si è cimentato – come del resto pretende l'approccio dell'Institute for Advanced Study di Princeton, suo fondamentale luogo di riferimento in ambito accademico, (26) – in diversi campi attraverso una ricerca multilaterale e dai molteplici esiti.

Le diverse aree della filosofia pratica, etica, politica, giuridica – a cui, di volta in volta, le opere di Walzer possono essere ricondotte – devono, così, essere fatte interagire con una spiccata attenzione, di chiara ispirazione sociologica, per i nessi tra religione e politica, esplicitamente assunti come paradigmi di analisi del pensiero politico in opere come *The Revolution of the Saints* e *Exodus and Revolution*, e con le prospettive della *critica sociale*, che investono il ruolo degli intellettuali nella società (altri argomenti cui Walzer ha dedicato scritti e sforzi teorici cospicui).

Morale, politica, diritto sono sempre, nella visione di Walzer, radicati da qualche parte (*rooted somewhere*): sono sempre forme di *esperienza* in particolari, specifici, *luoghi* e *tempi*. L'approccio di Walzer è certamente particolaristico, come si è accennato, e di qui anche la scaturigine della sua intenzione e vocazione *realistica*. E tuttavia, nella sua originale visione, il particolarismo è ripetibile (reiterabile), «non universale ma aperto all'universo», ad una tensione universalistica: in tale compresenza pare possibile rinvenire il suo potenziale *normativo*, nonché etico-morale (e non a caso Walzer utilizza l'espressione, per molti versi ossimorica, del «realismo morale», a sancire la possibilità, ambigua ma affascinante, di un'interpretazione a cavaliere tra descrizione e prescrizione, tra essere e dover essere, tra analisi sociologica e teorizzazione pratico-normativa).

Attraverso il *medium* delle differenti, concrete, azioni, pratiche, istituzioni e linguaggi, si registra in Walzer una precipua attenzione ai

(26) L'Istituto è organizzato in quattro scuole: *Natural Sciences, Mathematics, History e Social Sciences*.

«fatti istituzionali», nel senso attribuito a questo concetto da John Searle (27): essi non possono essere pensati al di fuori dei significati simbolici consolidati in un determinato contesto culturale. Il ruolo dei simboli è cruciale: essi indicano non le cose stesse, i fatti in sé, ma le concezioni delle cose, ossia il modo in cui gli uomini si rapportano al mondo, lo considerano, lo valutano (28), così come si rapportano ai beni sociali, alle «sfere di giustizia»: sempre a partire da un luogo, da un contesto, da un radicamento, da una prospettiva. «Senso del luogo» e «senso della storia» sono elementi imprescindibili dell'approccio walzeriano: è da questi elementi, fatti interagire con la dimensione della critica, che scaturisce una delle chiavi dell'opera walzeriana: l'*interpretazione*. Il bisogno di interpretazione (*the need for interpretation*) (29) muove – come ha del resto sottolineato, tra gli altri, un attento lettore di Walzer come Joseph Raz (30) – l'attività intellettuale dell'autore di opere come *Interpretation and Social Criticism* e di *Thick and Thin*: sia quella rivolta all'analisi delle tradizioni e dei contesti, sia quella più propriamente tesa, a partire da un lavoro all'interno di questi, alla trasformazione e al cambiamento.

Al centro delle riflessioni di Walzer sta sempre l'*agire socialmente*, nella classica accezione di derivazione weberiana, ossia di atti destinati a produrre effetti che non si esauriscono nella sfera individuale dell'attore, ma coinvolgono sempre altri soggetti (31): di

(27) Cfr. SEARLE J., *La costruzione della realtà sociale* (1995), Milano, Edizioni di Comunità, 1996, in part. cap. II «La costruzione dei fatti sociali». Sulla rilevanza delle tesi di Searle nella definizione di un particolare modo di intendere il pensiero normativo, ossia di una normatività inscindibilmente legata al pluralismo delle istituzioni: cfr. ZANETTI Gf., *Introduzione al pensiero normativo*, Reggio Emilia, Diabasis, 2004, cap. III. Un accostamento, che ne segnala al contempo anche le differenze, tra Walzer e Searle è suggerito da HUNYADI M.: *L'art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*, Paris, Cerf, 2000, p. 19.

(28) WALZER M., *Objectivity and Social Meaning*, in NUSSBAUM M.C., SEN A. (eds.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 165-177. Cfr. sul punto VIOLA F., ZACCARIA G., *Diritto e interpretazione. Lineamenti di teoria ermeneutica del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 10. In tal senso, il «diritto» si configura come «un mettere ordine nell'ambito dell'interpretazione del mondo ed è esso stesso una determinata interpretazione dei fatti sociali», un ordine comunque sempre mosso, nell'ottica di Walzer, dalle molteplici forme di conflittualità che animano la vita associata.

(29) Cfr. OREND B., *Michael Walzer on War and Justice*, cit., cap. I.

(30) RAZ J., *Morality as Interpretation*, in «Ethics», 2, 1991, pp. 392-405 (si tratta di una nota critica a WALZER M., *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge [Mass.] and London, Harvard University Press, 1987; tr. it. *Interpretazione e critica sociale*, a cura di A. Carrino, Roma, Edizioni Lavoro, 1990; la seconda edizione in italiano, del 1998, ha per titolo *Politica e profezia*).

(31) Per una panoramica delle diverse teorie e una ricostruzione critica del concetto: CRESPI F., *Teoria dell'agire sociale*, Bologna, il Mulino, 1999. Il concetto di agire sociale considera la natura prevalentemente simbolica attraverso cui si esprimono le azioni umane, di qui la sua complessità,

qui la sua eccentricità rispetto alle più rigorose teorizzazioni filosofico-politiche di ispirazione individualistico-liberale (imperate sul canone dell'individualismo metodologico) (32).

5. Intenzionalità collettiva e normatività interna ad un contesto si suturano così a delineare la peculiare fisionomia di un pensiero che si potrebbe definire “etico-pratico” o “normativo” in una ben circoscritta accezione (33). Esso prende le mosse dai presupposti pluralistici che informano le istituzioni: è nel mondo istituzionale che si individua un *certum* (in senso vichiano), un insieme di valori, norme, credenze che sono condivise, a partire dal momento della loro istituzione (come attesta l'invenzione capitale del testo biblico dell'*Esodo*, ossia il patto politico-giuridico, autentico mito costituente cui ritorna costantemente la riflessione di Walzer). Il pensiero normativo, così come tratteggiato da Walzer, conferisce rilevanza al *contesto*, e di questo enfatizza non solo gli aspetti condivisi (le risorse di senso di una comunità, come suggerirebbe una strategia coerentemente burkeana, cui pure l'argomentazione di Walzer è stata ricondotta, non senza alcune semplificazioni, da alcuni interpreti (34)), ma anche le risorse per la critica: esiste una tensione caratterizzante l'opera di Walzer tra «condivisione» (intesa anche come tradizione, come orizzonte comunitario) e «critica», una tensione che esplicita in maniera significativa il potenziale emancipativo che può generarsi da un approccio ermeneutico, assunto come metodo normativo («the most fitting normative method» (35), come lo rivendica Walzer). Una peculiarità che, come si cercherà di mostrare, emerge dall'attenzione e la cura che Walzer

emblematicamente restituita dai testi di Walzer. Entro questa impostazione sociologica, che privilegia l'agire *socialmente*, riconduce l'agire *normativamente* e l'agire *giuridicamente*, modalità dell'agire comunque presenti (per questa tripartizione dell'agire: FERRARI V., *Diritto e società. Elementi di sociologia del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 65-67).

(32) Una eccentricità attestata già a partire dalla sua originale giustificazione, su basi pluralistiche e di gruppo, della disobbedienza civile, e dalla sua visione della critica come argomentazione interna ai contesti, alle pratiche e alle istituzioni locali. Oltre che al loro interno, l'esercizio dell'interpretazione si esplica nelle relazioni tra i gruppi, nella possibilità di generare «comunanze differenziate» e dunque di addivenire ad una qualche forma di universalismo (cfr. cap. VIII).

(33) Riferimento essenziale in questa sede sono le tesi sviluppate in ZANETTI Gf., *Introduzione al pensiero normativo*, cit.

(34) Nella maniera più puntuale (ma anche discutibile) da OREND B., *Michael Walzer on War and Justice*, cit., pp. 91-92, 160, 170-171, 184-185, 187-188; cfr., anche, BENHABIB S., *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini* (2004), Milano, Raffaello Cortina, 2006, p. 97.

(35) OREND B., *Michael Walzer on War and Justice*, cit., p. 21.

presta alla concretezza e ai «dettagli» del contesto, a quel «potenziale di circostanza» e «di situazione» che può ricavarsi dal «senso del luogo». “Senso del luogo” e “tensione universalistica”, connotano la riflessione di Walzer con riferimento alla sfera morale, nel tentativo di allargare le maglie canoniche di campi rispettivamente avversi come contestualismo e universalismo, e soprattutto al fine di evitare sia l'esito relativistico e conservatore che può sortire una strategia che parte dal particolare, sia l'esito astratto e potenzialmente incline all'imposizione di valori assoluti che può, d'altro canto, sortire una strategia coerentemente e geometricamente universalista (cfr. cap. IX). A questo motivo si connette la specifica idea, adottata in via interpretativa, di un'istanza normativa scaturente dai dettagli, elaborata per descrivere questo peculiare approccio, *nested* e, al contempo aperto, al cambiamento; a quello che Walzer stesso designa come l'atto della «sovversione» e del «sovversivismo» (36).

Un particolare rilievo, in sede introduttiva, merita anche, in connessione con quelle di critica, interpretazione e dettagli, la nozione del *pluralismo*, autentica categoria-chiave del lessico walzeriano e architrave delle sue teorizzazioni. Del pluralismo Walzer ha fatto il motivo conduttore di tutta la sua produzione (alla maniera di pensatori come Isaiah Berlin e Stuart Hampshire, con i quali condivide, sotto questo profilo, notevoli affinità (37)), a partire dalla sua «personale esperienza del pluralismo americano» (38), oltre

(36) L'espressione utilizzata, che qui si adotta come modulo interpretativo dell'intero, complicato, itinerario della riflessione walzeriana, è precisamente quella del «sovversivismo dell'immanenza (*the subversiveness of immanence*)»: WALZER M., *Thick and Thin*, Notre Dame-London, Notre Dame University Press, 1994, p. 47 (tr. it. *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni e universalismo*, a cura di G. Palombella, tr. di N. Urbinati, Bari, Dedalo, 1999). “Sovvertire” – con i correlati dello stesso campo semantico, “sovversione”, “sovvertimento”, “sovversivismo”, “sovvertitore” – può voler dire «sconvolgere e mutare profondamente l'ordine politico e sociale vigente», venendo a sovrapporsi con il lemma “rivoluzione”, senonché entrambi i concetti possono significare sia “rovesciare con la forza” sia “cambiare progressivamente in maniera radicale”: è in questa possibile lettura differenziata che si gioca del resto la connotazione del termine “rivoluzione” nell'opera di Walzer. Essa, così come il sovversivismo, rinvia ad una trasformazione potenzialmente anche radicale ma che si dà, a partire dal rispetto del contesto, dal dato *immanente*, come mutamento profondo, anziché come totale rovesciamento.

(37) Per una precisazione di queste affinità si rinvia ai capp. IV e VIII, basti qui osservare che tutti e tre condividono un'analogia prospettiva filosofico-politica, tesa a conciliare liberalismo e istanze del socialismo (per quanto ciò sia più evidente ed espressamente dichiarato da Hampshire e Walzer).

(38) Richiamata in diverse occasioni, si veda per tutte, a titolo esemplificativo, WALZER M., *On Toleration*, New Haven and London, Yale University Press, 1996 (tr. it. *Sulla tolleranza*, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 157 [nota 11]). I principali studi di Walzer sul tema sono raccolti in *Che cosa significa essere americani*, a cura di N. Urbinati, Venezia, Marsilio, 1992.

che dal peculiare pluralismo che egli ricava dalla tradizione della cultura ebraica. È quest'istanza che gli consente la saldatura tra l'approccio sociologico – o *lato sensu* filosofico – con la teoria politica normativa; la sua opposizione a qualsiasi forma di «monismo» connota la sue prospettive d'indagine, ma anche il suo orizzonte valoriale, nonché pratico-politico. Il pluralismo è la dimensione essenziale dell'esperienza morale, politica, giuridica e da questa imprescindibile cornice scaturisce il portato conflittuale connaturato alla vita associata, nonché la necessità, ad avviso di Walzer, di integrarlo e adattarlo entro gli spazi istituzionali.

Attraverso l'opera di Walzer è, pertanto, possibile censire e sottoporre ad una sorta di vaglio anatomico una molteplicità di forme del pluralismo, quelli che potrebbero definirsi i “volti del pluralismo” (indagati, analiticamente, nel corso dei vari capitoli del libro). Su un piano prettamente sociologico-descrittivo esistono sia un pluralismo *dei gruppi* (o multiculturalismo) che designa un pluralismo *culturale*, ma anche *nazionale*, *etnico* e *identitario* (39), sia un pluralismo *dei beni* che configura un particolare modo di concepire il pluralismo *sociale* (40); ciò significa individuare – su un piano morale – quell'approccio, che si designa, entro percorsi che stanno suscitando interesse anche nella discussione italiana (41), come, appunto, *value pluralism*, pluralismo *dei valori* o pluralismo *etico* (o anche *morale*) (42); dall'altro – ad un livello morale e, al tempo stesso,

(39) È possibile distinguere, come hanno suggerito Will Kymlicka e Mauro Barberis, tre diversi significati di pluralismo culturale: «multinazionalismo», «polietnicità», «politica della differenza» (cfr. KYMLICKA W., *La cittadinanza multicultural*, cit., pp. 32-34). Se nel primo e nel secondo caso si attua una «politica del riconoscimento», rispettivamente, di diverse entità nazionali entro e di diversi gruppi etnici uno stesso Stato, nel terzo si assiste ad una rivendicazione del diritto di riconoscimento da parte di minoranze discriminate per qualche differenza (genere, razza, classe, orientamento sessuale ecc.): cfr. BARBERIS M., *Pluralismi*, in «Teoria politica», 3, 2007, pp. 5-18, in part. pp. 11-12.

(40) Walzer esplicita questa duplicità nell'intervista, dal titolo emblematico, rilasciata a MOUFFE Ch.: *Éloge du pluralisme démocratique*, in «Esprit», 1992, pp. 123-132 (ora confluita nella raccolta di scritti *Pluralisme et démocratie*, Paris, Éditions Esprit, 1997, pp. 207-220, volume che reca anche un'assai utile introduzione di ROMAN J.: *Le pluralisme de Michael Walzer*, pp. 7-28).

(41) Come ha mostrato una serie di studi di BARBERIS M.: si veda, da ultimo, la raccolta di studi dal titolo *Etica per giuristi*, Bologna, il Mulino, 2006, cap. 3. Cfr., anche, per l'articolazione del pluralismo in *culturale*, *etico* e *politico*, BARBERIS M., *Pluralismi*, cit.

(42) Per una panoramica sul «pluralismo morale» entro uno sguardo internazionale: cfr. *Moral Pluralism and Legal Liberalism*, fascicolo monografico, a cura di A. Facchi e Gf. Zanetti, di «Ratio Juris», 3, 1998 (con scritti di A.-J. Arnaud, M. Chiba, Otfried Höffe, J.-C. Merle, J. Raz, J.J. Tilley). Quella menzionata del «pluralismo dei valori» è una questione che rimanda, per inciso, al pluralismo *normativo* e *giuridico*, che, per quanto non sia teoreticamente messo a fuoco dall'autore americano, è comunque, in taluni casi, presupposto o, in altri, constatato a partire dal riconoscimento delle diverse lealtà dei gruppi.

precipuamente politico – cogliere le sfide della giustizia sociale, ossia di una di quelle che può essere ritenuta tra le principali «funzioni del diritto»: la distribuzione dei beni attraverso appositi apparati e ordinamenti istituzionali (43).

L'intersezione multiprospettica tra le varie declinazioni della nozione di pluralismo – un vero proprio “gioco dei pluralismi” – si espande ulteriormente in Walzer, con particolare riguardo alla dimensione politica, ove si possono individuare, a partire da quest'angolo visuale, non solo una peculiare visione complessiva delle istituzioni (pluralismo *politico* (44)), ma anche diverse declinazioni delle culture politiche progressive della modernità, a segnare la sua propensione a ridisegnare gli stessi confini di queste: il pluralismo *liberale*, attraverso cui alla canonica descrizione di una pluralità delle opinioni, delle credenze e degli interessi individuali entro la sfera pubblica, Walzer associa la pluralità delle opinioni, delle credenze e degli interessi dei *gruppi*, e ancora, nella sua peculiare ottica, una concezione di questa dottrina come separazione delle sfere sociali («il liberalismo come arte della separazione» che dà il titolo ad uno dei saggi più celebri dell'autore (45)); il pluralismo *democratico*, costituito dalla molteplicità dei soggetti politici e sociali su cui si imperniano la forma di governo e le istituzioni, contiguo

Sul piano terminologico, l'espressione *value pluralism* si può tradurre in due modi: letteralmente, può rendersi con «pluralismo dei valori», assimilando il *value pluralism* di Isaiah Berlin al *Polytheismus der Werte* di Max Weber: una dottrina della pluralità dei valori senz'altra qualificazione, e dunque non solo etici (il giusto), ma anche religiosi (il sacro), scientifici (il vero), estetici (il bello). Meno letteralmente, e distinguendo la teorizzazione di Berlin da quella di Weber, *value pluralism* si può rendere con «pluralismo etico»: si tratta allora della pluralità dei valori nella sola sfera etica o pratica (morale, politica, giuridica). Cfr. BARBERIS M., *Pluralismi*, cit., p. 11.

(43) Le tre forme del pluralismo sono dunque formulabili – in questa chiave – come «descrittiva», «valoriale/prescrittiva», «istituzionale».

(44) In questo caso il pluralismo *politico*, come ha osservato Barberis, si declina in una delle sue componenti, cioè nel pluralismo *istituzionale*: BARBERIS M., *Pluralismi*, cit., pp. 6-7, ove si interpreta «da nota dottrina di Michael Walzer del liberalismo come arte della separazione» come «una forma di pluralismo istituzionale e di separazione dei poteri in senso latissimo, che riguarda non solo i poteri politici centrali e locali, ma anche i poteri non statali». In questo quadro, il pluralismo politico *istituzionale* di Walzer, affine a quello di Tocqueville, rappresenterebbe «una dottrina politica post-liberale: un modo per affrontare i problemi socio-politici prodotti dall'individualismo liberale recuperando soluzioni tipiche del pluralismo sociale» (ivi, p. 8). Il pluralismo politico *sociale* è, per Barberis, ben rappresentato da Montesquieu: «esso indica una dottrina per cui lo Stato è solo uno dei tanti gruppi che formano l'organismo sociale». «Fra Stato e individui, cioè, si danno società intermedie (fr. *corps intermédiaires*) come famiglie, ceti, chiese, corporazioni, comunità locali, e così avanti» (ivi, p. 6).

(45) WALZER M., *Liberalism and the Art of Separation*, in «Political Theory», 3, 1984, pp. 315-330 (tr. it. *Il liberalismo come arte della separazione*, in «Biblioteca della libertà», 92, 1986, pp. 7-30).

eppure non identificabile con l'approccio della scienza politica americana degli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento (46); infine, una forma di pluralismo *socialista* – l'ideale politico di Walzer – in cui le aspirazioni del progetto egalaritario socialista sono perseguite grazie ad un circuito virtuoso individuato tra istituzioni e articolazione dell'associazionismo (ciò che Walzer definisce come «socialismo liberale, democratico e associazionistico»). Un prospettiva, quest'ultima, che trae alcuni motivi qualificanti dall'esperienza del pluralismo socialista di autori come Laski e Cole, e più in specifico dalla concezione del laburismo così come prospettata da Richard H. Tawney o dalla visione della democrazia di John Dewey.

È pertanto nell'intreccio di connessioni tra pluralismo *etico* (o *morale*), pluralismo *culturale*, pluralismo *politico* (che ha ripercussioni anche nella sfera prettamente giuridico-istituzionale) che si disegnano le traiettorie walzeriane che vanno a toccare le principali questioni della sua opera: l'obbligo politico, le sfere di giustizia, le forme della cittadinanza e le relazioni tra istituzioni statali e gruppi, i diritti delle minoranze e la coesistenza delle varie comunità, nonché, da ultimo, gli scenari della società internazionale (a proposito dei quali Walzer ha elaborato un'idea assai interessante di *global pluralism*).

Con rilevante anticipo rispetto agli attuali esiti della discussione filosofico-pratica, dunque, Walzer ha posto l'attenzione sul «fatto del pluralismo» e sulle sue molteplici forme (ed è per questa via che la sua riflessione può essere per molti versi avvicinata a quella di Hannah Arendt), da qualche anno tema centrale nel dibattito che investe non solo le sfere della politica, ma anche quelle delle società, della cultura, dell'economia, e che è pure divenuto un luogo privilegiato anche nella riflessione sul diritto. E questo in forme sempre più radicali, a misura che il potere normativo dello Stato veniva eroso, metaforicamente, sia dall'alto, con l'intervento di nuove forme di sovra-nazionalità e di transnazionalità (dal Fondo monetario internazionale all'Unione europea, dalla riorganizzazione

(46) In questo dibattito, a partire dagli anni Cinquanta, sono stati impegnati autori come David Truman, Gabriel Almond, Sidney Verba, John P. McIver, Robert Dahl. Occorre però precisare che in tale contesto, e con la parziale eccezione di Dahl, il pluralismo divenne interscambiabile con la più generale tematica della «rappresentanza degli interessi». Sul pluralismo statunitense si può vedere CAMA G., *Le vie della poliarchia. Una ricognizione critica della letteratura*, in «Il Politico», 2, 1998, pp. 257-309.

del commercio internazionale all'universalizzazione dei diritti umani), sia dal basso, con il moltiplicarsi di rivendicazioni (*claims*) d'identità culturali, etniche, particolaristiche (47).

Nel processo di assunzione del pluralismo come categoria orientante, il retaggio ebraico ha sicuramente giocato un ruolo decisivo per Walzer, consentendo di predisporre una "cassetta di attrezzi" che gli hanno permesso di far fronte ad inediti dilemmi attraverso antiche, ma non vecchie, strumentazioni euristiche: *in primis* quella concatenazione tra *pluralismo*, *interpretazione* e *critica* che modula, in Walzer, la visione della comunità, e più in generale dello spazio sociale. Pur non essendo esplicitamente ricondotta entro una sistematica teorizzazione, la comunità assume in Walzer – non senza oscillazioni e coni d'ombra che ne determinano specifiche ambiguità (48) – i caratteri della comunità "di discorso", "conflittuale" e "cooperativa" al tempo stesso, innervata dalla critica a partire da un contesto, da un insieme di valori e pratiche dati che forniscono l'orizzonte di riferimento, lo spazio, il luogo da cui muovere. Il mondo – quello sociale, politico, morale, giuridico, *lato sensu* istituzionale – «è pieno di elementi già dati», sono gli elementi che ne costituiscono il pluralismo a fornire «libertà di manovra», e dunque anche di cambiamento: nell'ottica di Walzer, innervata dalla tensione dell'esodo, «l'ordine è [...] sempre soggetto al mutamento» (49), alla "sovversione", generata dal potenziale del contesto.

Sotto questo profilo, decisivo diviene anche quello che Walzer, specie nelle sue opera sulla critica sociale e la figura degli intellettuali, definisce come *pluralismo critico*, la possibilità – a partire da una tradizione, da un contesto – di fornirne molteplici interpretazioni, così come avviene per un testo letterario. Ciò che ovviamente lungi dal costituire una soluzione, come in certi casi Walzer suggerisce o lascia intendere, costituisce uno dei fattori problematici nella convivenza tra soggetti individuali e gruppi all'interno della comunità. La normatività interna ai contesti non implica automaticamente il configurarsi di una forma di consenso o di un

(47) Cfr. FERRARI V., *Diritto e società. Elementi di sociologia del diritto*, cit., pp. 55-56; SOUSA S.B. de, *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, New York, Routledge, 1995. Un'efficace attestazione della rilevanza della rivendicazione culturale nello scenario contemporaneo, e dei vari modi di concettualizzarla, si trova in BENHABIB S., *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale* (2002), Bologna, il Mulino, 2005.

(48) Indagate nel corso dei vari capitoli, in particolare, più estesamente, nel capitolo VII.

(49) WALZER M., *Geografia della morale*, cit., p. 104.

insieme di valori condivisi, solidi e stabili, semplicemente da coltivare e conservare.

A complicare ulteriormente il quadro, e a fornirne un ulteriore tassello nel mosaico “al plurale” di Walzer, si aggiunge, a partire dalla riflessione svolta dall'autore sin dai primi anni Novanta, l'idea che anche l'io, il soggetto individuale non può essere concepito come “unidimensionale”, e che anzi esso stesso è «diviso»: si profila così il *pluralismo delle identità personali*. Tutti gli io – scrive Walzer in un testo non sempre tenuto nel debito conto, specie da parte della critica di orientamento liberale che ne addita l'insopprimibile esigenza di radicamento per restituire il profilo di un pensatore *communitarian* a tutto tondo – sono «io divisi», interiormente differenziati. E questo in tre sensi diversi: l'io è diviso nei suoi «interessi e ruoli», in relazione ai beni sociali che ha a disposizione e alle sue diverse prove nelle varie «sfere di giustizia» (il pluralismo delle identità si coniuga, in tal guisa, con il pluralismo sociale); l'io è diviso, in secondo luogo, fra le sue «identità»: ora definisce se stesso in relazione alla famiglia, ora alla patria, ora alla religione, ora al sesso, ora all'idea politica, e così via – si definisce cioè in relazione a varie storie e tradizioni, e soprattutto entro diversi gruppi di altre persone, «incorporato» in una più ampia soggettività (il pluralismo delle identità si coniuga, sotto questo rispetto, con quello culturale, etnico, identitario, ma anche politico, sociale, morale); in terzo luogo, l'io si divide tra i suoi «ideali, principi e valori»: per questo, nell'ottica, di Walzer i soggetti sono capaci di autocritica e al tempo stesso sono propensi al dubbio, all'incertezza, e anche all'angoscia che questa condizione genera.

L'io si trova ad abitare una serie di mondi e ciò che l'individuo viene ad essere è frutto – come insegna una certa antropologia relazionale – di tutti questi mondi messi assieme, di un'infinita serie di relazioni e processi (50). Anche la coscienza, in Walzer, è pertanto “al plurale”, così come il suo stesso profilo qualora lo si cerchi di tratteggiare con il dovuto rigore e rispetto per i dettagli. Tutti queste divisioni si attraversano l'un l'altra facendo del soggetto «un'entità meravigliosamente complessa, che sfida, riflette, ed è riflessa da, la complessità del mondo sociale» (51). Il pluralismo delle identità si intreccia a quello morale e sociale, e ancora a quello politico e

(50) WALZER M., *La libertà e i suoi nemici*, cit., p. 98.

(51) WALZER M., *Geografia della morale*, cit., pp. 91-92.

istituzionale: è un pluralismo, al contempo, “cooperativo” e “conflittuale”, dell’eguaglianza e della differenza (52).

6. È all’interno di questo pluralismo *multilevel*, che spazia dalle pratiche sociali alle istituzioni, dalle culture politiche alla composizione dei gruppi e dei soggetti individuali, che si esercita l’«arte della separazione» (invero, non disgiunta – questa l’idea che si intende suggerire – da un’«arte della connessione» e «dell’associazione») e si mette in pratica il gesto, assai ricorrente nelle opere walzeriane, del «tracciare la linea (*drawing the line*)».

Tracciare la linea, la «linea di demarcazione» come la definiva Martin Buber (autore caro a Walzer), significa «tracciare confini (*drawing the boundaries*)» (53); tutta l’opera di Walzer è intessuta di questa intenzione: confini vanno tracciati tra politica e religione entro uno Stato democratico-costituzionale (cfr., in particolare, § III.3); più in generale, confini vanno tracciati tra le diverse sfere sociali, se si intende realizzare una società più «giusta» (lo «sconfinamento» qui, lo si vedrà, è sinonimo di «dominio», come attesta l’azzeramento della separazione dei confini attuata dalla *Gleichschaltung*, dalla *reductio ad unum* totalitaria: cfr., in particolare, § V.4); più nello specifico, per accennare ad un’altra ricorrenza, sempre entro la riflessione sui temi della giustizia, i confini vanno tracciati con riferimento alla questione delle cariche tra processi controllati dalla comunità politica e quelli che dovrebbero essere lasciati a privati (cfr., in particolare, § VI.3) (54). Aspetti, questi, che Walzer ribadisce nella sua difesa delle tesi contenute in *Spheres of Justice*: la critica insita nella concezione pluralistica della giustizia,

(52) Al «pluralismo dell’eguaglianza», teoricamente elaborato in *Spheres of Justice*, WALZER fa riferimento anche in *La libertà e i suoi nemici*, cit., p. 109, associandolo alla sua lettura della cultura politica americana. L’espressione «pluralismo conflittuale» è mutuata da KATEB G.: cfr. *Notes on Pluralism*, in «Social Research», 3, 1994, pp. 511-537.

(53) Si veda per l’uso di questa espressione, a titolo esemplificativo, WALZER M., *The Divided Self*, in *Thick and Thin*, cit., p. 101. Per un’affascinante descrizione di tale esercizio, a cavallo tra i diversi ambiti disciplinari, si veda CELLA G.P., *Tracciare confini: realtà e metafore della distinzione*, Bologna, il Mulino, 2006 (il quale a p. 91 fa diretto riferimento a *Sfere di giustizia* di Walzer).

(54) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 140: «Il problema è di contenere l’universalizzazione delle cariche, di prestare maggiore attenzione alla realtà e al significato sociale di un impiego, di tracciare un confine (che dovrà essere diverso in culture diverse) tra quei processi di selezione che la comunità politica dovrebbe controllare e quelli che dovrebbe lasciare gestire ai privati o ai corpi collegiali. [...] Il problema non è rompere il monopolio delle persone qualificate, ma *porre dei limiti* alle loro prerogative (il corsivo è mio).

«diretta contro lo sconfinamento aggressivo dei confini» «è anche una difesa dei confini» (e difatti «una critica alternativa alla giustizia distributiva aspira ad abolire i confini e le differenze tra le sfere, nell'idea che la società sia realmente tutta d'un pezzo») (55). Ancora, l'arte del tracciare i confini va attuata con riferimento ai rapporti tra i gruppi: «tracciare confini giusti», osserva Walzer a questo riguardo, è «un'impresa di enorme difficoltà» (56), che si innesta nel campo vivo delle relazioni, spesso di forza o di sopraffazione, tra popoli che lottano per l'autodeterminazione (o, per converso, in vista del mantenimento di uno stato di assoggettamento e di superiorità di un qualche tipo: cfr. § VIII.2). Le relazioni tra gli Stati – che possono tramutarsi anche in scenari di guerra, ove anche qui, nell'ottica di Walzer, i confini dell'azione, i limiti, hanno una loro specifica funzione (57) – rimandano alle relazioni che si determinano nello scenario globale, rispetto al quale, Walzer pare abbia ripensato la sua idea del «confine», fino ad arrivare a teorizzare la giustificazione dello «sconfinamento»: esso è attuato dalla guerra giusta, nel caso si diano particolari circostanze (e non a caso, come si vedrà, le sue ultime formulazioni della guerra giusta sembrano accantonare la valenza non solo euristica, ma normativa, del confine inteso come *limite*: cfr. cap. IX).

Nella laboriosa opera di tratteggiare i confini, ossia i contorni e i bordi, gli orli, dei contesti, Walzer presta ovviamente attenzione anche a ciò che vi sta dentro, ai fattori in gioco: a questo proposito, è opportuno constatare che i confini nell'atto di includere – il riferimento è qui *in primis* alle relazioni tra gruppi e organizzazioni statuali, ma può essere esteso specificamente anche agli ordinamenti giuridici (58) – escludono. «Ogni tribù all'interno di propri modesti

(55) WALZER M., *Geografia della morale*, cit., p. 44.

(56) WALZER M., *Sulla tolleranza*, cit., p. 118.

(57) Trattando della genesi della discussione morale sulla guerra che sta alla base di *Guerre giuste e ingiuste*, Walzer ricorda come il conflitto in Vietnam, una volta terminato, divenne l'occasione per «tracciare una linea di confine (*drawing a line*)» – «e per decidere di impegnarci nella casuistica morale (*moral casuistry*) necessaria a determinare la precisa collocazione di questa linea» [*the precise location of the line*] (WALZER M., *Sulla guerra*, cit., p. 11).

(58) Come ha acutamente osservato Tamar Pitch, «il ragionamento giuridico procede per categorie ed è dunque costantemente e prevalentemente occupato nello stabilire confini. I confini nell'atto di includere, escludono» (PITCH T., *I diritti fondamentali: differenze culturali, disuguaglianze sociali, differenza sessuale*, Torino, Giappichelli, 2004, p. 80). Devo proprio ad un seminario tenuto da Tamar Pitch sui nessi tra questioni «razziali» e questioni «di genere» l'idea di mettere a fuoco, con intensità, la nozione di confini all'interno dell'universo concettuale walzeriano (*Legge, razza, diritti. Approcci di genere*:

confini»: è una formula, che prospetta una visione d'insieme sui rapporti tra i gruppi, che Walzer utilizza per delineare la sua idea della coesistenza tra gruppi diversi. Visione, proseguendo, per altro verso connessa con l'idea – incentrata sulla separazione – che «buoni confini fanno buoni vicini» (59).

La visione della realtà e del mondo, stando a questo quadro, sembrerebbe caratterizzata da una nidificata e radicale «frammentazione». In realtà – osserva Walzer – «i frammenti non sono né moralmente né materialmente autosufficienti. Così le negoziazioni che ne stabiliscono i *confini* consentono anche di esplorare la possibilità di *attraversamento* dei confini stessi. Esse tirano, per così dire, delle linee sulla mappa della società e poi cercano di trasformarle in linee tratteggiate, così da incorporare la differenza in una qualche unità più ampia» (60).

È la politica, nel contesto argomentativo di Walzer, a tracciare i «confini» della convivenza ma anche a far “relazionare” le diverse identità, a farle interagire (giusta la «funzione integrativa» della politica stessa (61)): è in tal senso, come si accennava, che si può affiancare ad una esplicita «arte della separazione» un’«arte della connessione», affidata agli strumenti di una *buona* politica, fatta di molte discussioni, di molti conflitti, pluralistica e partecipata, in cui interagiscono una molteplicità di soggetti come idealmente prefigura un ulteriore modello di pluralismo, quel *global pluralism* che, ad avviso di Walzer, rappresenta nei tempi odierni la miglior forma di governo, o di «regime politico» per adottare una dizione classica nella storia del pensiero giuridico-politico.

La politica e l'azione, e le teorie intorno ad esse che intendano essere realistiche, si danno dunque entro uno spazio. Il riconoscimento del contesto come *luogo* entro il quale svolgere la riflessione teorica e normativa e, al tempo stesso, l'intenzione di

incontro svoltosi nell'ambito del X ciclo del «Seminario di Teoria del diritto e Filosofia pratica», Dip. di Scienze giuridiche, Univ. di Modena e Reggio Emilia, 22.II.2006).

(59) La frase, pronunciata da un personaggio di una composizione poetica di Robert Frost, è richiamata da WALZER in *Sulla tolleranza*, cit., p. 119.

(60) WALZER M., *Che cosa significa essere americani*, cit., pp. 6-7 (i corsivi sono miei).

(61) «La realtà è questa: specifici insiemi di soggetti spesso si trovano più o meno facilmente a casa loro in società complesse. Ci sono sempre frizioni, ma possiamo sempre cercare di *tirare dei confini* [*to draw the boundaries*] (interni o esterni) in modo tale da ridurre la sofferenza che essi causano. I confini sono una costruzione politica, e possiamo tranquillamente immaginare che non solo i cittadini singoli ma anche il nostro (o i nostri) interni critici si costituiscano in quanto partecipanti in questa politica» (WALZER M., *Geografia della morale*, cit., p. 107; il corsivo è mio).

tenere aperta la speranza del cambiamento, il «senso della possibilità», confluiscono nella nozione chiave di critica «organica», «interna», «immanente (*connected*)». È questo delicato esercizio che si può assumere, come si accennava anche nella sua specifica forma del sovversivismo dell'immanenza, su un piano interpretativo, come modulo per tre distinte, e correlate, operazioni.

In primo luogo, esso consente di mettere a punto, in via più o meno diretta, la modalità di approccio per comprendere le intenzioni eminentemente normative di Walzer: la critica immanente, radicata nella cultura ebraica e esemplarmente raffigurata dal profeta Amos, oltre a delineare la concezione walzeriana dell'intellettuale (a), offre la possibilità di comprendere il significato profondo delle «sfere di giustizia» – che attestano le possibilità della critica interna in relazione al pluralismo sociale dei beni (b); offre la possibilità di cogliere, nelle sue molteplici articolazioni, il rapporto di Walzer con le tradizioni di cui si sente parte (c): da quella ebraica, di cui enfatizza lo «sforzo pluralizzante» (a scapito della tensione messianica), a quella socialista, di cui enfatizza, anche qui a partire da una torsione pluralizzante, la possibilità concreta di realizzare eguaglianza e libertà, tutelando le differenze (a scapito delle visioni «scientifiche» e portatrici di un'eguaglianza come livellamento che hanno sortito effetti perversi e totalitari) (62), a quella infine americana, di cui Walzer enfatizza gli aspetti che consentono una convivenza pacifica a gruppi diversi (non senza mettere a fuoco le profonde diseguaglianze che strutturano istituzioni improntate all'egemonia della classe bianca, maschile, di cultura protestante).

In secondo luogo, l'articolazione della critica interna fornisce una modalità di approccio feconda che consiste nel poter ipotizzare – e questa è certamente una delle lezioni più originali di Walzer nel quadro del dibattito filosofico-pratico e della teoria sociale contemporanei – una peculiare relazione fra tradizione, valori condivisi, diritto come pratica sociale, assetti istituzionali dati, da un lato, e trasformazione sociale, costante rimodularsi dei valori (e loro

(62) La ricerca filosofico-politica dello studioso ebreo-americano può considerarsi come un grande sforzo teso, all'interno di un quadro articolato, a trovare un equilibrio fra *libertà* ed *eguaglianza*. Un progetto che, a seconda del contesto di riferimento, si connota come combinazione/conciliazione fra «diversità» e «unità», «individuo» e «comunità», «autonomia del soggetto» e «solidarietà collettiva». Uno dei compiti del lavoro sarà quello di descrivere, nei suoi aspetti teorici e nelle sue implicazioni, il dinamico progetto walzeriano teso a istituire una società di «liberi ed eguali», un progetto fondato, in ultima istanza, sulla possibilità di concepire un individuo *sociale*: cfr. cap. I e, soprattutto, cap. VI.

riformulazioni), diritto come pratica di cambiamento, costruzione di un ordine più giusto attraverso (e non contro) le istituzioni, dall'altro. «Comunità» e «critica» sono costantemente correlate in Walzer: di qui un esito eccentrico rispetto sia alle posizioni comunitariste, inclini al relativismo e, in genere, al conservatorismo, sia alle posizioni universalistiche, inclini all'astrattismo e ad una idea di cambiamento, agli occhi di Walzer, in realtà velleitaria. L'orizzonte normativo (ideale e politico) prefigurato da Walzer "prende sul serio" i contesti, fa i conti con le pratiche storicamente situate, e *tuttavia* non si adagia su una loro legittimazione positivista (di mero assenso al dato), egli attraverso una critica interna e interstiziale, giocata sui dettagli, tiene sempre a mente le potenzialità sovversive dell'ordine sociale; il mondo della vita costituisce una sorgente di critica ogni qualvolta istituzioni, norme, tradizioni costringono i soggetti a piegarsi ad imperativi non coerenti con i valori di fondo che *dovrebbero* sostanziare una comunità di cittadini. E, con ostinazione, egli indaga il generarsi di questioni difficili, a volte tragiche, che si danno all'interno dei contesti cercando comunque di fornire, per quanto in via parziale e mai definitiva, strumenti per orientarsi e agire in maniera giusta.

In terzo luogo, la fecondità insita nell'articolazione della critica immanente consiste – da un punto di vista prettamente metodologico – nel fatto che tale approccio fornisce gli strumenti per esaminare un'opera articolata e plurale quale quella di Walzer, consentendo una comprensione che oltre a precisarne i contorni, le finalità, i tratti strutturali, ne restituisce appieno le tensioni (anche quelle più radicali che possono originare discrasie e aporie).

È in tal senso che si è deciso di svolgere, nel corso dei diversi capitoli, un esercizio di applicazione *concreta* degli strumenti della critica interna elaborati da Walzer illustrando alla fine di ogni capitolo, entro la relativa autonomia delle diverse trattazioni, gli esiti sortiti da tale critica (63). Si argomenterà che è soprattutto con riferimento alla teorizzazione a proposito della giustizia internazionale, imperniata sulla riproposizione e sulla rivitalizzazione della nozione di *bellum justum*, come si vedrà nel capitolo conclusivo, che una critica immanente, interna all'opera walzeriana, determina il suo esito maggiormente «sovversivo». "Giocare Walzer contro

(63) Si vedano al riguardo le *Considerazioni conclusive*.

Walzer”, in questo caso, sembra prefigurare una vera e propria contraddizione, una sorta di “cortocircuito”: il piano inclinato della guerra “giusta” rischia di condurre alla supremazia di quegli approcci e di quelle pratiche che il pluralismo multiprospettico messo a punto da Walzer intenderebbe contrastare.

Al di là di queste tensioni che, fedeli all’approccio walzeriano, si è creduto di dover mettere in evidenza, resta una fondamentale acquisizione desumibile da una disamina a tutto tondo dell’opera dell’autore ebreo-americano, una acquisizione che, anche quando alcuni presupposti paiono abbandonati, come nel caso della guerra, pare mantenere la sua validità.

La riflessione walzeriana si connota, lo si illustrava in apertura, per la sua valenza costitutivamente politica. Ebbene, questo approccio trova concreta e ricorrente manifestazione nel primato della «ragion pratica», o, in altri termini, del «politico» (inteso come lo spazio della vita quotidiana delle istituzioni), che Walzer afferma nei suoi scritti. Tale prospettiva presuppone, come antecedente dell’implicazione normativa, l’attitudine intenzionale di un collettivo, di un “noi”, che agli occhi di Walzer è la comunità, ma più precisamente – quando egli si spinge dal piano descrittivo al piano prescrittivo – una comunità democratica, pluralistica ed egalaritaria (permeata da una prospettiva socialista che si caratterizza per una sorta di «pluralismo dell’eguaglianza» (64)). Dalla tesi del primato della ragion pratica scaturisce l’estensione ad ogni sfera del principio di discussione e di relazione, al contempo cooperativo e conflittuale («pluralismo cooperativo e conflittuale») che ha come esito la plasticità delle regole, nonché la connotazione di ogni vicenda della vita associata come *open question*, mai risolvibile una volta per tutte. Normatività e intenzionalità sono in Walzer inscindibilmente

(64) Poiché è una fede, l’eguaglianza è proiettata verso il *futuro* ed ha una dimensione “immaginarìa” che la rende più tenace della fattualità, della dura realtà. Come si vedrà meglio in seguito, la concezione dell’eguaglianza si inserisce pienamente nella più ampia prospettiva walzeriana compendiabile nel «paradigma dell’*Esodo*»: essa rinvia ad una *vision* filosofica aperta, imperniata sul movimento e sulla speranza. La dimensione temporale dell’eguaglianza è il futuro. Come tutte le passioni, essa stimola negli individui un’attitudine attiva volta al raggiungimento di un traguardo; è inoltre insaziabile, perché il traguardo non è mai definitivamente raggiunto. Da questa impostazione, osservò con molta acutezza Carlo Rosselli, autore che esercita un certo fascino sul pensiero di Walzer (cfr. cap. VI), deriva una visione della democrazia come il solo regime che non ha una meta specifica e che costituisce, così come la intendeva anche Eduard Bernstein, un *moto perpetuo* verso un fine che è sempre al di là delle sue contingenti realizzazioni (ho tratto qui spunto da URBINATI N., *Individualismo democratico. Emerson, Devey e la cultura politica americana*, Roma, Donzelli, 1997, pp. 148-149).

connesse, così come pluralismo e istituzioni. E il fine della normatività è quello di rispettare il contesto ma anche quello di generare cambiamento (attestazione ulteriore, questa, dell'adesione walzeriana al pragmatismo di matrice deweyana che si manifesta come «filosofia della possibilità» (65), come «filosofia in movimento verso il meglio»).

Tale sforzo normativo va perseguito, questa la tesi che si cercherà di argomentare, anche là dove la comunità politica conosce la realtà della guerra, quando le forme della critica, compresa quella immanente, rischiano di perdere il loro terreno di fioritura.

7. Alcune ulteriori considerazioni meritano di essere svolte attorno alla questione della normatività in questa sede introduttiva. La normatività prefigurata da Walzer parte dalla prassi e nella prassi si modula in connessione con l'azione: essa presuppone una teoria critica motivata da istanze etiche, imperniata sul gesto dell'interpretazione, e che si connota per alcuni specifici caratteri, lo rilevò Iris Marion Young (66), particolarmente sintonici con una prospettiva radicale, quale quella prefigurata da certi segmenti del femminismo o, più in generale, da filoni di pensiero che si pongono il problema della trasformazione dell'esistente: tale idea di critica sociale attribuisce un potenziale di forza critica ai significati sociali stessi, da cui trae le implicazioni normative, è, in altri termini, una «riflessione normativa storicamente e socialmente contestualizzata» (67); poiché la riflessione parte dall'interno di un particolare contesto, un'efficace teorizzazione non può evitare di descrivere e interpretare situazioni di ordine sociale, politico, morale (la riflessione normativa necessita del supporto di una teoria sociale, ma

(65) HORWITZ M.J., *La trasformazione del diritto americano (1860-1970)*, a cura di M.R. Ferrarese, Bologna, il Mulino, 2004.

(66) YOUNG I.M., *Le politiche della differenza* (1990), pres. di L. Ferrajoli, Milano, Feltrinelli, 1996, pp. 8-9.

(67) Così YOUNG che prosegue rappresentando perfettamente i termini dell'opposizione walzeriana ai modelli universalistici della filosofia normativa *liberal*: «La teoria critica respinge come illusorio il tentativo di costruire un sistema normativo universale indipendente da qualsiasi società particolare. La riflessione normativa deve necessariamente partire da situazioni storicamente specifiche, perché non esiste altro, da cui partire se non l'esistente, il dato, un interesse contestualizzato per la giustizia» (ivi, p. 8).

soprattutto di una «sociologia realistica» (68)); si caratterizza come azione di «messa in coerenza» rispetto ad alcuni principi fondamentali che si ritiene vengano calpestati o disattesi – e questi principi per Walzer sono essenzialmente eguaglianza, libertà (tutela della differenza e del pluralismo), mutuo sostegno. Il presupposto della critica, e del pensiero normativo così come emerge dalle pagine walzeriane, è che gli ideali normativi usati per analizzare criticamente una società siano radicati nell'*esperienza* che di quella società si ha e nella riflessione su di essa. Ciò che spinge alla riflessione *impegnata* è la constatazione di pratiche di ingiustizia (69).

Il critico sociale, alla maniera di Walzer o di Young, opera e si sente responsabilmente coinvolto nella società che sottopone a critica (e non a caso Walzer affronta in diversi modi la questione della «responsabilità degli intellettuali»). Egli non deve assumere un punto di vista distaccato nei confronti della società e delle sue istituzioni («do sguardo da nessun luogo» di Thomas Nagel), pur mantenendosi autonomo dai poteri dominanti. Le basi normative della sua critica derivano dagli ideali e dalle tensioni della società stessa, ideali che non vanno «scoperti» o «inventati» ma che già vi sono presenti in qualche forma (in principi abbracciati e poi violati, o in movimenti sociali che contestano le idee egemoniche) e che, dunque, vanno accuratamente *interpretati* (70).

Walzer lavora dunque intensamente sulle possibilità normative di un approccio ermeneutico, ma anche, sfiorando l'«inattualità», per la

(68) «Una sociologia morale realistica e informata è la condizione necessaria di una critica sociale adeguata»: così WALZER in *Ragione e passione. Per una critica del liberalismo*, cit., p. 27 (ma questo è soltanto uno dei tanti esempi che si potrebbero addurre).

(69) In quest'ottica il senso di *ingiustizia* costituisce un punto di partenza particolarmente significativo per l'analisi e la valutazione sociale, trasformando la riflessione teorica in esortazione morale, in «critica sociale» appunto. Walzer pare dunque aderire ad una tesi elaborata da due autori che hanno notevolmente influenzato il suo percorso intellettuale e umano: MOORE jr. B. e SHKLAR J. Dei due studiosi, che Walzer conobbe ad Harvard (*infra*, cap. I), si vedano rispettivamente *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt* (London-Basingstoke, Macmillan, 1978; tr. it., Milano, Edizioni di Comunità, 1983), e *The Faces of Injustice* (New Haven, Yale University Press, 1990; tr. it., Milano, Feltrinelli, 2000; in questo volume, però, si esprime un netto dissenso rispetto alla teorizzazione walzeriana sulle «sfere di giustizia»: *ivi*, p. 158).

L'argomentazione di Walzer si complica e arricchisce, così, dell'interazione fra uno stile «emozionale», che coinvolge un *emotional response*, e uno «esplicativo» (traggo queste espressioni da Gf. Zanetti che le adotta per descrivere l'opzione metodologica di Martha C. Nussbaum: *Introduzione a NUSSBAUM M.C., La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca* [1986], Bologna, il Mulino, 1996, pp. 15-16).

(70) Questo grappolo di questioni, che strutturano l'idea di critica sociale di Walzer, saranno al centro della trattazione nel cap. IV del presente volume.

rivalutazione di un certo modo di intendere l'attività teorica dell'intellettuale, non reclinata sul disincanto né assorta su una visione – tutta geometrica e aerea – della riflessione razionale né, ancora, immersa in una corrosiva critica decostruttiva. Quella di Walzer è una riflessione che «si sporca» nella concretezza dei contesti, e che si dibatte nella ricerca e nella cura dei dettagli, non rinunciando alla tensione ideale e prospettica, in senso *costruttivo* (come attesta chiaramente il suo impegno nell'«orizzonte di aspettativa» del socialismo e la sua concreta attività di intellettuale militante).

La riflessione di Walzer, quindi, esprime chiaramente quel nesso tra «ragione» e «passione» (71), tra immaginazione normativa e sentimento, che fa di una teoria politica, morale e giuridico-istituzionale, uno strumento di conoscenza ma anche di critica dell'esistente e di progettazione del futuro (72).

Uno dei compiti principali di questo studio è mostrare l'articolazione complessa di tutti questi aspetti e la loro intima connessione, individuando nel *paradigma della critica* sia una modalità di comprensione, vale a dire di legittimazione delle istituzioni, sia uno strumento di revisione, vale a dire di cambiamento e

(71) WALZER M., *Ragione e passione*, cit. Lo strettissimo nesso fra teoria e prassi, pensiero e vita, induce l'autore a rifuggire dalla “fredda” teoria e da un astrattismo scervo da legami con la realtà fattuale. Le sue argomentazioni partono da un concreto modo di pensare e di esistere, più adatto ad essere raccontato che ad essere dimostrato: Walzer spesso fa filosofia «raccontando storie», sostenendo le argomentazioni attraverso esempi storici, casi di studio. Significativo in proposito il saggio *Town Meetings and Worker's Control: A Story for Socialists*, in *Radical Principles*, cit., pp. 273-290, in cui egli ricorre ad una *storia* per spiegare un delicato nodo concettuale (che sta al cuore della sua teorizzazione istituzionale): l'espansione della democrazia dalla sfera politica alla sfera economica. Lo stile di Walzer è di frequente letterario e caratteristicamente suggestivo. Vi è, da parte sua, un consapevole appello all'immaginazione del lettore: in contrapposizione con chi pretende per le opere filosofiche uno stile asciutto e neutrale, rigorosamente scientifico. Il teoreticismo rischia di inaridire il sentimento che accompagna invariabilmente idee come quelle di eguaglianza, libertà, diritti e che costituisce l'arma più efficace contro le molteplici forme di offesa della dignità e di predominio. Le ragioni della ricerca di Walzer sono primariamente *pragmatiche* anche se sostanziate normativamente, la sua è una vocazione *attiva* prima che epistemologica. Cfr. WALZER M., *Philosophy and Democracy*, in «Political Theory», 9, 1981, pp. 379-399. È in tale ottica che può inquadrarsi la distanza fra il metodo di Walzer e quello di un Rawls. Le ragioni della ricerca di quest'ultimo sono *giustificative*, non *pragmatiche* (cfr. cap. I).

(72) Walzer è del resto un intellettuale «militante», attivo politicamente e capace di dedicare pagine affascinanti alle lotte degli oppressi contro la gerarchia, i sistemi di classe, il dominio. Una diretta testimonianza a tal proposito è fornita dallo stesso WALZER nell'*incipit* del suo *Minimalismo morale* (in *Geografia della morale*, cit., pp. 13-30) laddove è descritto il suo stato d'animo di fronte alle immagini, viste in televisione, di gente che marciava per le strade di Praga, nel 1989, inneggiando alla «Giustizia» e alla «Verità». Cfr., per un'analoga propensione, SEN A.K., *La libertà individuale come impegno sociale* (1990), Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 35.

trasformazione: ciò che, a partire dalla rilevanza delle circostanze e dei dettagli, conduce al «sovversivismo dell'immanenza».

Il tentativo è quello di proporre uno studio d'insieme dell'opera di Walzer, una visione "comprensiva", non sottraendo l'analisi ad un faticoso e laborioso censimento delle sfumature del suo pensiero, cercando di mostrare e rivelare di questo le potenzialità ma anche le ambiguità, gli scarti, i limiti, nonché – come nel caso della sua teorizzazione sulla guerra giusta – i cortocircuiti teorici e i rischi pratici (a volte duramente tragici).

«Prendere sul serio» il pluralismo di Walzer, o per meglio dire la molteplicità dei «pluralismi» (73) insita nella sua riflessione, e – al tempo stesso – perseguire il progetto di una visione comprensiva e critica – ciò che non si sono proposti, per ragioni diverse, gli assai validi studi monografici sul suo pensiero ad oggi pubblicati (74) – richiede, come già accennato, il ricorso a diversi ambiti disciplinari.

L'indagine è stata condotta tenendo come vettore fondamentale una prospettiva filosofico-pratica, intersettiva tra *law*, *politics*, and *morality* (riprendendo il titolo di una raccolta di scritti di Walzer (75)) volta ad intessere le «argomentazioni» con le «pratiche sociali»; forse i riferimenti ad altri piani dottrinali (come la storia del pensiero politico, l'antropologia, la sociologia), proposti comunque senza

(73) Cfr. OKSENBERG RORTY A., *Varieties of Pluralism in a Polyphonic Society*, in «Review of Metaphysics», 44, 1990, pp. 3-30.

(74) Mentre si scrive, diverse sono le monografie esistenti sull'opera walzeriana: si va da quelle in francese: LACROIX J., *Michaël Walzer. Le pluralisme et l'universel*, Paris, Michalon, 2001; HUNYADI M., *L'art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*, cit.; RENOUDARD C., *Michaël Walzer, ou l'art libéral du civisme*, Paris, Temps Présent, 2010; a quelle in lingua tedesca: KRAUSE S., MALOWITZ K., *Michael Walzer, zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 1998; HAUS M., *Die politische Philosophie Michael Walzers. Kritik, Gemeinschaft, Gerechtigkeit*, Wiesbaden, Westdeutscher, 2000); KELLERWESSEL W., *Michael Walzers kommunitaristische Moralphilosophie*, Münster, LIT, 2005; BÄDER-BUTSCHLE I., *Interpretation der moralischen Welt. Michael Walzers Philosophie der moralischen Praxis als Impuls für die theologische Ethik*, Marburg, Elwert, 2006; SCHÜRMAN H., *Kritik – Pragmatik – Pluralität. Der Ansatz von Michael Walzer und dessen Bedeutung für die Theologie*, Wien, LIT Verlag, 2008; NUSSER K.-H. (ed.), *Freiheit, soziale Güter und Gerechtigkeit. Michael Walzers Staats- und Gesellschaftsverständnis*, Baden-Baden, Nomos, 2012. Nel contesto italiano si vedano: GIANOLA D., *Religione ed etica pubblica in Michael Walzer*, Milano, V&P, 2006; e, soprattutto l'ampio lavoro di SALVATORE A.: *Giustizia in contesto. La filosofia politica di Michael Walzer*, Napoli, Liguori, 2010.

Dal canto suo, lo studioso gallese OREND B., in *Michael Walzer on War and Justice* (Cardiff, University of Wales Press, 2000), si sofferma su una delle questioni, quasi certamente quella centrale, della riflessione walzeriana, ossia quella della giustizia, dedicando gran parte del suo contributo ad un'accuratissima disamina della nozione di «guerra giusta» (e dei suoi precipui caratteri).

(75) WALZER M. (ed.), *Law, Politics and Morality in Judaism*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

quell'approfondimento delle relative tematiche che sarebbe necessario, rendono meno lineare – meno architettonica – la trattazione; ma l'idea di fondo di questo libro è un certo scetticismo, ispirato proprio dalla lezione walzeriana, sulla possibilità che i concetti facciano presa sulla prassi sociale grazie al loro rigore formale e che, in tal senso, sia più fecondo ragionare sulla morale, sulla politica, sul diritto e le istituzioni, nonché argomentare le proprie assunzioni, attraverso un costante “corpo a corpo” con i processi sociali e i problemi posti dall'*effettività* della vita pratica e, sotto certi profili, dal diritto. L'idea è che, in particolare nell'esperienza contemporanea, una teorizzazione della morale, della politica, del diritto non può che essere “impura” e multidimensionale, ossia, non credo sia una contraddizione, *rigorosa* nel prendere sul serio le differenze, le tensioni, gli scarti, ciò che genera complessità, anziché linearità e ordine. E tuttavia – anche qui seguendo i tortuosi sentieri di Walzer – ciò non significa rinunciare al *sensu della possibilità*, all'istanza critica che può suggerire progetti, oltre che cornici di riferimento, nella sobria consapevolezza che dalla disamina dei *contesti* dati e dalla messa a fuoco dei *dettagli* in essi rilevanti si possono delineare prospettive di effettiva trasformazione, ma anche rilevare quando le teorie generano aporie e contraddizioni, nonché strategie di legittimazione di pratiche, appunto *criticabili*.



In alcune parti di questo libro ho rielaborato testi già pubblicati o che comunque sono stati redatti in stretta connessione con la sua articolazione. In particolare, il saggio *Michael Walzer: un profilo al plurale* («Dianoia. Annali di storia della filosofia», 3, 1998, pp. 233-266) è stato utilizzato in larga parte per il capitolo I; il § 2 del capitolo II ripropone, entro un quadro diverso, le argomentazioni contenute in *Dovere di resistenza e comunità democratica: la disobbedienza civile secondo Michael Walzer* (in *Il senso della repubblica. Doveri*, a cura di S. Mattarelli, Milano, Franco Angeli, 2007, pp. 75-98); il saggio *Esodo, esodi: l'interpretazione politica di Michael Walzer* (contenuto in Th. Casadei [a cura di], *Esodo*, Santarcangelo di Romagna [Rn], Fara editore, 1999, pp. 56-77), è stato utilizzato, con notevoli variazioni e modifiche, nella prima parte del capitolo III; il saggio «*Senso del luogo e tensione universalistica: pluralità delle morali e diritti umani in Michael*

Walzer («Fenomenologia e società», 1, 2001, pp. 36-51) è stato utilizzato come base per il capitolo VIII, mentre la parte finale di quest'ultimo riprende l'argomentazione sviluppata in conclusione a *Diritti umani in contesto: forme della vulnerabilità e «diritto diseguale»* («Ragion pratica», 31, 2008, pp. 291-311); nel capitolo IX si ripropone, con alcune modifiche e integrazioni bibliografiche, il saggio *Etica pratica e casi di guerra: l'«armamentario argomentativo» di Michael Walzer* («Teoria politica», 1, 2006, pp. 99-126; apparso anche in versione on line sul sito della SIFP [Società italiana di Filosofia politica: <http://www.sifp.it>] e di «Jura Gentium» [sezione “Guerra, diritto, ordine globale”, coordinata da Danilo Zolo]).

Ringraziamenti

Questo studio rappresenta per molteplici aspetti una ricerca, un cammino, che non sono stati condotti in maniera isolata e solitaria. Esso ha significato anche amicizia e compagnia, per questo sento forte il desiderio di ringraziare molte *persone* e di ricordare alcuni *luoghi*, senza i quali non sarebbe stato possibile.

Nel corso dell'elaborazione del libro ho avuto la fortuna di lavorare nel Dipartimento di Scienze giuridiche dell'Università di Modena e Reggio Emilia. Il senso della mia collaborazione con Gianfrancesco Zanetti – che mi diede originariamente lo spunto per avviare una ricerca su Walzer, condotta attraverso un approccio di “filosofia pratica” che tenesse saldamente uniti il profilo giuridico con quello politico e morale – non può essere raccolto in poche righe. A lui devo un ringraziamento particolare per aver “preso sul serio”, fin dall'inizio, alcune delle mie idee, per il sostegno e il continuo incoraggiamento nello svolgimento del lavoro e nelle attività condotte presso l'Ateneo modenese (anche grazie ad alcuni assegni di ricerca che lo hanno visto come mio *tutor*), nonché per avermi avviato ad una modalità di riflessione che lavorando sugli «argomenti normativi», tuttavia, non prescinda dalla concretezza delle pratiche sociali e dagli assetti istituzionali (a lui devo lo sforzo, per me ostico, del “ragionare per argomenti”). In quest'ambito non posso non menzionare con particolare affetto Francesco Belvisi, lettore attento e pungolo critico per molti dei miei scritti. Un doveroso ringraziamento non può non andare, infine, al direttore del

Dipartimento, Luigi Foffani, per aver accolto il volume nella collana di Facoltà.

Alle origini di quest'opera c'è la mia tesi di laurea presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Bologna svolta sotto la direzione di Zanetti e di Anselmo Cassani, il quale, prima di andarsene prematuramente, ha seguito con straordinaria premura la mia formazione e il progressivo generarsi delle mie idee su Walzer; più in generale, egli mi ha trasmesso un certo modo di avvicinarsi alle problematiche del pensiero filosofico-giuridico e filosofico-politico, ispirato alla "cura" per la storia delle idee (e non poteva essere diversamente per un fine studioso dell'opera di Henry Sumner Maine). Anselmo mi ha insegnato, tra tante altre cose, a comporre una nota, a curarla «nei dettagli»: questo libro è ricco di note e questa è anche una maniera per ricordarlo in un modo che a lui sarebbe piaciuto, nonché per rinnovare, nella profonda mancanza, il senso della sua presenza.

In questi anni ho frequentato diversi ambienti che mi hanno offerto preziose occasioni di discussione, di crescita intellettuale e di relazione umana. In primo luogo, il dottorato in Filosofia politica presso la Facoltà di Scienze della politica dell'Università di Pisa, di cui sono stato allievo nel corso del XV ciclo (2000-2003): vorrei ringraziare tutti i colleghi del dottorato e il compianto Giuliano Marini, che ne è stato per anni il coordinatore.

Il «Seminario di Teoria del diritto e Filosofia pratica» – che si riunisce ormai da dodici anni presso il Dipartimento di Scienze giuridiche dell'Università di Modena e Reggio Emilia – è stato oltre che uno spazio di interazione con studiosi e colleghi provenienti da vari atenei italiani, un luogo in cui poter vagliare a fondo le ragioni di un pensiero normativo imperniato sul pluralismo, la critica, la concretezza, nonché la possibilità, basilare per una «filosofia del dialogo», di rendere *pubblico* e *sociale* un certo modo di intendere la riflessione filosofico-giuridica.

Un sincero ringraziamento a Carmelo Calabrò, Brunella Casalini, Paolo Costa, Dimitri D'Andrea, Corrado Del Bò, Lorenzo Greco, Tommaso Greco, Marina Lalatta Costerbosa, Marco Goldoni, Massimo La Torre, Nicola Riva, Massimo Rosati, Nadia Urbinati, Luca Verri, Maurizio Viroli, Danilo Zolo, per il dialogo intessuto nel corso degli anni su temi e questioni walzeriane (o, anche, a partire da esse). A Luca Baccelli, il quale ha sempre prestato attenzione con

generosità e spirito di amicizia ad ogni mio scritto su Walzer, e non solo, mi legano comuni passioni sociali e un debito che non è possibile rendicontare qui. Desidero inoltre ringraziare Mauro Barberis, Baldassare Pastore, Francesco Viola, e ancora Luigi Bonanate, Alessandro Ferrara, Stefano Petrucciani, Salvatore Veca, grazie ai quali ho potuto precisare taluni nodi problematici radicati nel tessuto connettivo della riflessione walzeriana.

Alcuni dei materiali preparatori di questo libro sono stati discussi in varie sedi: in un Seminario avanzato inter-facoltà promosso dal CIRSIFID (Università di Bologna: 17.IV.2000); in due incontri del «Seminario di Teoria del diritto e Filosofia pratica» (Facoltà di Giurisprudenza di Modena: 19.III.2001 e 26.XI.2003); nell'ambito di un Seminario del dottorato di ricerca in Filosofia politica coordinato da Furio Cerutti (Dipartimento di Scienza della politica di Pisa, 27.IV.2001); nel corso di una Conferenza dal titolo *Esiste la guerra giusta?* tenuta il 21.III.2007 nell'ambito dei «Seminari di Filosofia politica e Analisi del linguaggio politico», organizzati presso l'Università di Perugia. Ringrazio tutti gli intervenuti, e in particolare Giorgio Bongiovanni, Alessandra Facchi, Gustavo Gozzi, Silvia Vida; Marco Stangherlin (nelle vesti di *discussant* nel seminario pisano); Elena Pariotti, la quale ha dedicato specifica attenzione alla mia indagine sulle questioni istituzionali e globali poste da Walzer, intervenendo nel secondo dei citati seminari modenesi; Roberto Gatti e Vincenzo Sorrentino. Altre occasioni di discussione sono state offerte da incontri, dibattiti, momenti di dialogo, condotti in varie forme ma sempre con intensità, per i quali ringrazio Carlo Altini, Elisabetta Ambrosi, Gabriella Argnani, Daniela Belliti, Stefano Berteà, Gianluca Bonaiuti, Riccardo Caporali, Clementina Casula, Salvatore Cingari, Marco Geuna, Maria Laura Lanzillo, Anna Loretoni, Gabriele Magrin, Costanza Margiotta, Piero Ostellino, Valentina Pazè, Andrea Salvatore, Michele Sarfatti, Aldo Schiavello, Giorgio Scichilone, Stefano Simonetta, Francescomaria Tedesco, Giovanni Tonella, Isabel Trujillo.

Un ringraziamento rivolgo anche a Pietro Caruso, Sauro Mattarelli, Franco Melandri, i quali operando concretamente per ampliare gli «spazi di dibattito», hanno riservato un'attenzione piena di «cura» ai miei primissimi studi walzeriani. Un pensiero dedico agli studenti che – nell'ambito delle lezioni seminariali nei corsi di Filosofia del diritto, Sociologia del diritto, Teoria dell'argomenta-

zione normativa, Teoria generale del diritto e Dottrina dello Stato, Storia delle dottrine politiche (all'Università di Modena e Reggio Emilia) e nei corsi di Storia della filosofia politica (all'Università di Bologna) – partecipando attivamente alle lezioni mi hanno consentito di mettere a fuoco alcuni problemi e di svolgere approfondimenti e chiarimenti per me significativi, nonché di vedere le questioni “da un altro punto di vista”. Ricordo con sincero piacere anche i ragazzi e le ragazze dell'Istituto Tecnico Statale “B. Russell” di Guastalla (RE) che, nel corso di un memorabile incontro scolastico, mi hanno aiutato a riflettere in profondità sul peculiare “metodo” della ricerca walzeriana, sulla sua interdisciplinarietà e sulla sua “forza” nel generare discussione su questioni pratiche, che toccano la vita quotidiana di ognuno.

Aaron Thomas della University of California, Los Angeles (UCLA), e Ross Zucker della Columbia University mi sono stati di grande aiuto nel reperire informazioni, nello studiare più a fondo segmenti di interpretazioni del pensiero di Walzer dall’“interno” del suo contesto, quello statunitense, e nell'affrontare alcune specifiche questioni come i temi della giustizia distributiva e i rapporti, da approfondire, tra la riflessione di Walzer e quella di Norberto Bobbio. L'avvocato Riccardo Gori Montanelli, dal suo “osservatorio” privilegiato newyorkese, mi fornì preziosi consigli su alcune specifiche questioni giuridiche, toccate da Walzer, in particolare quelle connesse all'*affirmative action*. Per questo, anche ora che non c'è più, lo ricordo con molto affetto.

Gli amici di *arcipelago*, gruppo di studi e ricerche filosofiche, negli anni bolognesi dell'Università, e quelli dell'Istituto Gramsci di Forlì sono stati, e sono, parte fondamentale della mia «compagnia di critici».

Riconoscenza speciale nutro per Paolo Bagnoli, che sa rendere contagiosa la sua passione per le *idee*, e per Gianmaria Zamagni e per Piero Venturelli, che ci sono sempre, anche nei momenti più complicati.

È difficile rendere conto con poche parole di quel che ha significato il mio dialogo con Michael Walzer. A lui vorrei esprimere la mia profonda gratitudine per la grandissima disponibilità riservatami in questi anni e per una costante conversazione a distanza che, in diverse piacevoli occasioni (a Torino, Abano Terme, ancora Torino, Roma, Perugia), è divenuta “ravvicinata”: l'ideale

coronamento di questo percorso è stato il conferimento alla sua figura di studioso della Laurea Honoris Causa in Giurisprudenza, avvenuto il 19 ottobre 2008 presso l'Università di Modena e Reggio Emilia.

Debito tutto speciale devo riconoscere alle persone che, con il loro amore, mi hanno messo nelle condizioni di serenità per lavorare per anni intensamente, cercando di trasmettermi il valore dell'umiltà. Per questo devo ringraziare i miei genitori, Bruna e Delvis, sempre incondizionatamente a me vicini, e Welia, mia moglie e compagna di viaggio. Con lei condivido anche questo lavoro, che ha costantemente seguito e, in qualche modo, "inseguito", con dolce e straordinaria pazienza nonché con i suoi «occhi stellanti», gli stessi di nostra figlia Caterina.

Nel chiudere queste pagine, un affettuoso pensiero rivolgo infine ai miei nonni che non ci sono più, ma che porto sempre con me, per tutto quello che mi hanno insegnato, pur senza aver avuto la fortuna e la possibilità di leggere e sfogliare molti libri.

Tb. C.

Forlimpopoli (FC)/Modena, settembre 2012

CAPITOLO I

MICHAEL WALZER: UN PROFILO AL PLURALE

Il radicalismo di *Dissent* non è mai stato scientifico [...].
I suoi autori hanno sviluppato una nuova versione dell'«unione di teoria e prassi»,
coniugando impegno morale e critica politica, e rivolgendo entrambe, simultaneamente,
contro la visione convenzionale dell'*intelligencija*
e il governo tirannico di *élites* stabilite, tanto nello Stato quanto nell'economia.

(M. Walzer, *Preface, Legacy of Dissent*, p. 15)

L'eroe liberale, creatore di sé e dei suoi sociali, è un'invenzione mitica:
è il Coriolano di Shakespeare, il guerriero aristocratico e l'anticittadino,
che pretende (fallendo) di vivere “come se egli fosse creatore di se stesso
e non conoscesse altri parenti”

(M. Walzer, *Liberalism and the Art of Separation*, p. 324)

SOMMARIO. *Premessa* — I.1. La vita e gli scritti — I.2. Tra ebraismo e prospettiva politica. I.3.
L'immanentismo metodologico: una prospettiva in movimento e pragmatica — I.4.
Individualismo e socialità: l'“argomento della comunità” e l'influenza di John Dewey.

Premessa

Walzer è un pensatore complesso, parecchie e (apparentemente) divergenti linee di pensiero si congiungono nella sua argomentazione, e se questo non di rado le conferisce ricchezza e forza suggestiva, è necessario analizzarne e ricostruirne l'anatomia per cercare di distinguerne le varie componenti e la loro articolazione.

In questo capitolo si intende illustrare le fasi principali della sua vita, la formazione e lo sviluppo della sua cultura filosofico-sociale e politica, nonché i temi e i caratteri principali della sua produzione;

questo alla luce anche di una messa a fuoco del peculiare metodo che sorregge l'impianto delle sue riflessioni.

Il primo paragrafo è in larga parte espositivo, in quanto la sua funzione è quella di fornire il *contesto*, il quadro storico e biografico, entro cui comprendere il pensiero di Walzer. In esso, inoltre, si circoscrive il materiale testuale sul quale si svolgerà l'analisi e si evidenziano quei nuclei teorici intorno a cui ruota l'elaborazione walzeriana. Non verrà comunque intrapresa un'esposizione dettagliata del contenuto delle opere maggiori perché su questi testi si baserà la successiva trattazione nel corso dei vari capitoli che compongono il presente lavoro: si procederà, quindi, per rapidi cenni all'illustrazione dei temi portanti (§ I.1). Il secondo paragrafo entra nel merito delle componenti culturali presenti nel pensiero dell'autore cercando, in particolare, di mettere a fuoco i nessi fra l'ebraismo e le idee filosofico-politiche che si dipanano nei testi walzeriani (1), e più precisamente il senso da attribuirsi alla storia dell'esodo, con la sua connaturata spinta alla speranza, e quello che rivestono i concetti di eguaglianza e giustizia (§ I.2). Il terzo paragrafo, alla luce dei precedenti, in primo luogo, analizzerà la peculiare posizione di Walzer all'interno di quel dibattito fra *liberals* e *communitarians* che, come è noto, ha caratterizzato la discussione filosofico-pratica degli anni Ottanta del Novecento e influenzato – per un ampio spazio di discorso disciplinare – i successivi sviluppi in direzione dei temi del multiculturalismo e della «politica della differenza»; in secondo luogo, cercherà di tratteggiare alcune importanti analogie fra la *vision* filosofico-politica di Walzer e quella di uno dei padri del pragmatismo americano, John Dewey, autore che sta alla base, per diversi aspetti, della sua originalità teorica entro la discussione tra liberali e comunitari e, in generale, nel più ampio quadro del dibattito contemporaneo (§ I.3).

I tre paragrafi, nel loro insieme, consentiranno una prima esposizione delle nozioni chiave che costituiscono il peculiare (e plurale) lessico filosofico-pratico dell'opera walzeriana: *esodo*, *critica interna*, *eguaglianza*, *giustizia*, *cittadinanza*, *società civile* e così via. Queste nozioni verranno prese analiticamente in esame nel corso della

(1) Si indagherà successivamente, di queste ultime, la costitutiva *pluralità* (prospettiva del socialismo democratico, istanze liberali, tratti di radicalismo democratico e repubblicano) ma anche la loro riconducibilità entro l'orizzonte multiprospettico di una specifica visione di *socialismo liberale e pluralistico*, «associational socialism» come lo definisce Walzer stesso.

trattazione nei prossimi capitoli cogliendone l'autonomia concettuale ma anche le intersezioni e relazioni all'interno di uno scenario aperto e, in certi punti, problematico, in cui la *lealtà* alle tradizioni di riferimento (o anche «the burdens of membership») si interseca con il diritto (e la pratica) del *dissenso*, della *critica*, della *revisione* («the rights of dissent and withdrawal») (2).

I.1. *La vita e gli scritti*

Walzer è nato a New York, il 13 marzo 1935, da una famiglia di origini ebraiche (3). Fino al 1944 è vissuto a New York, dopo di che la famiglia si è trasferita a Johnstown, una cittadina siderurgica della Pennsylvania. Qui Walzer ha compiuto la sua formazione di base in una *consolidated high school*, un'esperienza illuminante per capire «il sistema di classe americano» (4).

Uno dei nuclei ispiratori della riflessione di Walzer sarà proprio l'opposizione alla tendenza della società a produrre gerarchie e ineguaglianze (sistemi di classe, appunto) e, conseguentemente, la ricerca di soluzioni atte a evitarle, o per lo meno a renderle meno evidenti (ciò che sottende l'ideale del cercare di «congedarsi dalle

(2) Cfr. WALZER M., *Equality and Civil Society*, in CHAMBERS S., KYMLICKA W. (eds.), *Alternative Conceptions of Civil Society*, Princeton, Princeton University Press, 2002, pp. 34-49, p. 46.

(3) Il nonno materno veniva da uno *stet'l* vicino a Brest Litovsk. Egli sfuggiva alla repressione zarista e giunse negli Stati Uniti per fare l'agricoltore nel Connecticut: cfr. CARUSO S. (a cura di), *Michael Walzer: teoria politica e critica sociale. Intervista biografico-filosofica*, cit. L'intervista di Caruso è ricchissima di informazioni, e ad essa si attinge per l'esposizione della biografia di Walzer. In questa sezione introduttiva ci si limita ad elencare per sommi capi l'*iter* intellettuale dell'autore, onde poter avere una visione d'insieme della sua opera e un primo orientamento bibliografico. Per ciò che concerne il rapporto di Walzer con l'ebraismo, che rappresenta una delle componenti fondamentali del suo pensiero, si rinvia al prossimo paragrafo e al § II.1.

(4) Walzer offre una testimonianza diretta di questa esperienza: «Johnstown [...] è una cittadina siderurgica, e in quei giorni ci stavano circa 25 mila operai siderurgici. [...] La *high school* che io frequentavo era *consolidated*, nel senso che metteva insieme studenti dei quartieri operai e studenti del suburbio *middle class*. Era una scuola che, all'inizio degli anni Cinquanta, mandava metà dei suoi studenti al *college* e l'altra metà in Corea – tale e quale, almeno per quanto riguarda i ragazzi. Così a frequentare una scuola del genere s'imparava molto di più di quello che ti possono insegnare i libri: era una maniera per capire come funziona un sistema di classe» (ivi, p. 596). Sul periodo trascorso a Johnstown cfr., inoltre, WALZER M., *Minority Rites*, in «Dissent», 3, 1996, pp. 53-55, ove l'autore racconta la sua esperienza di giovane ebreo e il suo rapporto con i coetanei nella cittadina della Pennsylvania. Si veda, su questi aspetti, anche WALZER M., *Who is an American Jew?*, in «Occasional Papers on Jewish Civilization, Jewish Thought, and Philosophy», February 2006, pp. 8-15.

gerarchie»); e questo a partire da un'indagine realistica e sociologicamente consapevole dei contesti e delle strutture sociali.

Il 1948 fu per Walzer un anno pieno di stimoli: non fu solamente l'anno del suo *Bar Mitzvah*, ma pure quello della guerra di Indipendenza per Israele, un evento che egli seguì con grande partecipazione (5). Al suo *Bar Mitzvah* Walzer si preparò col rabbino della congregazione di Johnstown, Hayim Goren Perelmuter, «un uomo di vedute molto liberali, nonché di grandissimo talento e dal contagioso entusiasmo». Il brano biblico assegnato per l'occasione era *Ki-tissab* – la storia del vitello d'oro e dell'uccisione dei suoi adoratori da parte di Mosè e dei Leviti («la storia di una “purga” sanguinosa», come la definisce Walzer) – un brano sul quale Walzer è tornato a meditare più di una volta nel corso dei suoi studi e che sta sullo sfondo di una delle sue opere più note: *Exodus and Revolution* (6).

Alla Brandeis University di New York, nel 1956, Walzer si laurea in Scienze politiche, in particolare nel ramo di Storia del pensiero politico. Il periodo trascorso a Brandeis è di fondamentale importanza per molteplici motivi (*in primis*, da un punto di vista affettivo: è qui che conosce la sua futura moglie Judith). In questi

(5) Ivi, p. 594. Spiega Walzer: «I miei genitori erano anche sionisti, molto coinvolti – come tutta la comunità ebraica, del resto – in ciò che stava accadendo in quegli anni in Palestina. Così quegli eventi segnarono per me una certa crescita di coscienza in quanto ebreo». Walzer, in un altro passaggio, precisa come i suoi genitori, «entrambi di sinistra», non facevano proprio parte del mondo ebraico-socialista di Manhattan. Appartenendo già alla generazione successiva la loro posizione politica era una posizione di sinistra “americana”, erano democratici *New Deal*, «alquanto sinistreggianti».

(6) *Ibid.* Caruso sottolinea come quello con *Ki-tissab* sia stato un “incontro” di grandissima importanza nella vita di Walzer, non solo sul piano religioso, ma anche su quello intellettuale, perché proprio da qui si direbbe che parta il suo interesse per il tema «violenza e valori»: per la questione se e quanto sia legittima la violenza in difesa dei valori. WALZER tornerà sul brano biblico in diverse occasioni: *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1965¹ (tr. it. *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Torino, Claudiana, 1996, pp. 85 e 145); *Exodus 32 and the Theory of Holy War. The History of a Citation*, in «Harvard Theological Review», 61, 1968, pp. 1-14; *A Theory of Revolution, in Radical Principles. Reflections of an Unreconstructed Democrat*, New York, Basic Books, 1980, pp. 204-205; e soprattutto *Exodus and Revolution*, New York, Basic Books, 1985 (tr. it. *Esodo e rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 1986). Walzer nell'intervista a Caruso spiega che «la scelta del *Bar Mitzvah* è determinata dal calendario ebraico. In un anno diverso, per lo stesso giorno del mio compleanno (che usiamo invece riferire al calendario comune) mi sarebbe toccato di leggere un altro testo; e forse un altro testo mi avrebbe sospinto in qualche altra direzione»; inoltre, continua, «quello era un testo a cui sentivo di dover “resistere”; così quella fu la mia prima esperienza, per così dire, di contrasto dialettico con un testo autoritativo». Tale modalità di «contrasto dialettico» con l'autorità è all'origine dell'idea della «critica interna» e del «sovvversivismo dell'immanenza»: cfr. cap. III.

anni Walzer riceve la sua formazione culturale; una «formazione canonica», come egli stesso la definisce, basata sulla classica lista di filosofi da Platone a John Rawls. Di questa lista quelli che maggiormente lo influenzano sono: Aristotele, il suo pluralismo e il suo modo di trattare i temi della giustizia; Machiavelli, e la sua lezione improntata al realismo politico; Althusius, uno dei primissimi teorici del diritto di resistenza e il sostenitore di un'articolazione pluralistica del corpo politico, fondata sui gruppi; Hobbes, il «teorico del consenso e del contratto sociale»; Rousseau, «il principale teorico della comunità»; nonché Marx, con la sua carica di emancipazione e di critica del sistema capitalistico; autori ai quali si devono poi aggiungere quelli che Walzer ritiene i principali ispiratori della sua prospettiva politica: John Dewey (7) e Richard Henry Tawney (8).

A Brandeis Walzer studia e lavora soprattutto con Lewis Coser e Irving Howe, le persone che lo influenzarono maggiormente, figure assolutamente centrali nel suo percorso intellettuale, umano e politico. Ma a Brandeis in quegli anni c'erano anche Frank Manuel, con cui il giovane studiò l'illuminismo francese (9), Marie Syrkin (10), lo psicologo Abraham Maslow, Aaron Gurvitch, un allievo di

(7) Fin qui gli autori citati da Walzer nell'intervista a Caruso: *Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., pp. 606-607. L'autore americano riconosce come Marx per vari anni abbia suscitato le sue inquietudini e le sue letture (per un recente confronto: WALZER M., *The Good Society*, in ZILBERSHEID U. [ed.], *Marx and the Future of Socialism*, Tel Aviv, Resling, 2005, pp. 260-267). Per l'influenza di Dewey su Walzer si veda il § III di questo capitolo.

(8) Sulle affinità tra il pensiero di Richard Henry Tawney e la prospettiva walzeriana si veda soprattutto il capitolo VII del presente lavoro. In un'intervista rilasciata a RUSCONI C., *Walzer: individuo, comunità, giustizia*, in «Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali», 11-12, 1991, pp. 343-354, Walzer ha esplicitamente affermato che, all'interno della tradizione socialista, referenti importanti sono stati per lui «il socialista cristiano inglese Tawney, e nel contesto statunitense [...] Dewey».

(9) Celebre, tra altre sue opere, è *I profeti di Parigi* (1962), Bologna, il Mulino, 1979. Per un'attestazione del legame intellettuale tra i due si veda WALZER M., *Good Aristocrats/Bad Aristocrats: Thomas Hobbes and Early Modern Political Culture*, in BIENVENU R.T., FEINGOLD M. (eds.), *In the Presence of the Past: Essays in Honor of Frank Manuel*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991, pp. 41-53.

(10) Walzer riconosce come fosse una donna deliziosa e come sia stata per lui fra gli insegnanti più importanti, insieme a Coser, Howe e Manuel. Marie Syrkin era «figlia di Naham Syrkin, che fu uno dei più influenti intellettuali sionisti del primo Novecento». Ella «è stata a sua volta una figura di notevole rilievo nella sinistra americana e nel socialismo sionista. Diresse una rivista importante del sionismo laburista e fu amica stretta di Golda Meir» (*Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., pp. 596-597). Uno scritto di Walzer sul ruolo dell'intellettuale nello spazio della politica a partire dal paradigma offerto da Julien Benda è contenuto nell'opera di scritti in onore del sociologo: POWELLE W.W., ROBBINS R. (eds.), *Conflict and Consensus. A Festschrift in Honor of Lewis A. Coser*, New York, The Free Press, 1984, pp. 365-377 (poi raccolto nel volume *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, New York, Basic Books, 1988; tr. it. *L'intellettuale militante*, intr. di S. Vertone, Bologna, il Mulino, 1991).

Husserl («tutta la filosofia, a Brandeis in quegli anni, o cominciava o finiva con Husserl»). Inoltre, Walzer ebbe l'occasione di incontrare molte volte Herbert Marcuse, una personalità che andava per la maggiore e di cui era difficile non sentire il fascino per l'*élite* intellettuale di Brandeis (11).

Il rapporto di Walzer con Coser e Howe rimane fra i fatti decisivi di quegli anni e dell'intera vita dell'autore. Nel 1954, durante il maccartismo, il «sociologo critico» Coser e il «critico letterario» Howe fondarono la rivista socialista *Dissent*. Il tipo di sinistra che essa rappresentava «fioriva su un terreno politico e culturale di tipo trotskista, dunque antistalinista» (12); infatti *Dissent* non dissentiva solo dall'America di MacCarthy, ma anche da un certo modo di essere, stereotipato e più «popolare» della sinistra stessa; si trattava dunque di un «doppio dissenso» (*the double dissent of Dissent*) (13). È nella cerchia di *Dissent* che Walzer ha ricevuto la sua educazione politica e ha pubblicato i suoi primi scritti (relativi alla crisi del comunismo (14) e, come si vedrà in seguito, alla situazione politica e culturale della Gran Bretagna sul finire degli anni Cinquanta).

(11) Marcuse «era una personalità dal fascino eccezionale ed era eccitante sentirsi, con lui, messi direttamente in contatto con l'alta cultura della sinistra tedesca» (ivi). Walzer aggiunge che la sua prima lettura di Hegel avvenne «con gli "occhiali" di Marcuse», anzi, tutta la sua personale esposizione alla filosofia tedesca è passata attraverso il pensatore tedesco. D'altra parte, ammette, «più ho letto i suoi libri, anche negli anni successivi, e più mi sono sentito distante dal suo argomentare», come si evince dal capitolo dedicato al francofortese ne *L'intellettuale militante*, cit., pp. 219-244 («L'America di Marcuse»).

(12) Si vedano a conferma di ciò: HOWE I. (ed.), *The Basic Writings of Trotsky*, London, Secker & Warburg, 1964, e ID., *Leon Trotsky*, New York, Viking Press, 1978. Cfr., inoltre, *Images of Socialism*, testo scritto a quattro mani da Howe e Coser nel 1954 per *Dissent*. Insieme essi scrissero anche *The American Communist Party: A Critical History (1919-1957)*, Boston, The Beacon Press, 1958. Un ricordo della genesi di *Dissent* è fornito da Howe stesso: *Forming Dissent*, in *Conflict and Consensus. A Festschrift in Honor of Lewis A. Coser*, cit., pp. 53-68.

(13) Sulla rivista *Dissent*, di cui oggi Walzer è condirettore, si tornerà anche nel prossimo paragrafo; in questa sede per un primo approccio alla prospettiva politica del sodalizio editoriale, ispirato da un *socialismo liberale e democratico*, si rimanda al discorso tenuto da Walzer stesso in occasione del quarantesimo anniversario della rivista al Princeton University Club di Manhattan il 27.1.1994: poi raccolto come prefazione al volume: *Legacy of Dissent*, New York, Touchstone, 1994, pp. 15-16 (il testo, tradotto dall'inglese da N. Urbinati, è apparso su «Reset», 4, 1994, p. 29). Qui Walzer spiega: «la nostra visione è democratica ed egualitaria, e pertanto i nostri argomenti devono essere accessibili al più ampio pubblico, non dogmatici, aperti al contraddittorio, rispettosi della differenza [...]». *Dissent* deve non solo esprimere, ma anche incorporare la differenza».

Sulla genesi della rivista, cfr., inoltre, BARKAN J., *Cold War Liberals and the Birth of Dissent*, in «Dissent», Summer 2006, pp. 95-102.

(14) WALZER M., *The Travail of the U.S. Communists*, in «Dissent», Fall 1956, pp. 406-410; ID., *Hungary and the Failure of the Left*, in «Dissent», Spring 1957, pp. 157-162.

Avremo modo di soffermarci sulle relazioni che intercorrono fra lo scrivere su *Dissent* e l'impegno politico di Walzer; basti in questa sede rilevare come in questo particolare contesto si generi la peculiare propensione dell'autore statunitense a tenere strettamente intrecciate la riflessione teorica, intellettuale, da un lato, e l'impegno politico, la vera e propria «militanza», dall'altro: con *Dissent* nasce l'attivismo politico di Walzer (15).

Nella cerchia del *socialist journal* Walzer poté allargare i suoi orizzonti culturali e politici e conoscere da vicino i testi di autori come Ignazio Silone, George Orwell, Albert Camus, tutte figure importanti per il gruppo di *Dissent* (16). Questi pensatori, assai cari a Walzer, ricorreranno regolarmente nelle sue pagine, ora come

(15) Ricorda Walzer: «Il mio attivismo inizia con una telefonata di Irving Howe che mi chiedeva di andare nel Sud, per scrivere su *Dissent* dei *sit-in* che nel frattempo erano cominciati in un certo numero di città e cittadine del Sud, di fronte ai registratori di cassa (nei locali che si rifiutavano di servire i “negri”). Così mi recai nel Sud, nel febbraio 1960, una settimana esatta dopo quei *sit-in* che segnavano l'inizio del movimento per i diritti civili degli anni sessanta. Passai circa una settimana a visitare campus neri, università nere della North Carolina [...], ma anche a parlare ai raduni, nonché a intervistare molte persone. Dopo di ch  tornai a casa e ci scrissi un articolo [*The Politics of the New Negro*, in «*Dissent*», 3, 1960, pp. 235-243]. Alcuni mesi dopo tornai nel Sud – stavolta in Virginia, Alabama, Georgia – e di nuovo presi la parola in vari incontri, il pi  delle volte semplicemente per esprimere solidariet  con i giovani dimostranti neri e con coloro che facevano i picchetti; poi di nuovo me ne tornai via e scrissi un altro articolo per *Dissent* [*The Idea of Resistance*, in «*Dissent*», 4, 1960, pp. 369-371]» (*Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., p. 602). Walzer continua descrivendo come tali iniziative si estendessero anche al Nord dando corpo al «movimento per i diritti civili». Un significativo riferimento a questo periodo, in cui si generano le idee di Walzer sulla disobbedienza civile e sulle potenzialit  emancipative insite nella mobilitazione e nella lotta dei gruppi subordinati e discriminati (cfr. § II.2),   contenuto anche nell'introduzione a *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 11.

(16) A questo riguardo si veda, per esempio, lo scritto di LYND S., *I nuovi radicali e la democrazia partecipatoria*, estratti da *Dissent*, Summer 1965, riportato da TEODORI M., *La nuova sinistra americana. Nascita e sviluppo dell'opposizione al regime negli Stati Uniti degli anni '60*, Milano, Feltrinelli, 1970, pp. 264-273. Walzer ricorda che lesse i romanzi di Silone per la prima volta a casa sua, in estate, perch  qualcuno, Coser o Howe, ne aveva parlato (*Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., p. 600). Come giustamente sottolinea Caruso, «Silone fu tradotto in inglese ben prima che lo si pubblicasse in Italia. A sinistra, i comunisti non erano certo teneri verso di lui, un ex-comunista, e continuarono a fargli la guerra anche dopo la fine del fascismo [...]». Mentre in America, paradossalmente lo stesso Silone diventava una bandiera della sinistra, quanto meno di quella certa sinistra del *doppio dissensus* (*ibid.*). Diversi sono gli scritti di SILONE pubblicati sulla rivista: *The Choice of Comrades*, 2, Winter 1955, 1; *Party Machines and Democracy*, vol. 5, n. 1, Winter 1958; *Reflections on the Welfare State*, 8, Spring 1961, 2; *Prosperity – And Then What?*, 11, Spring 1964, 2; *How I Remember Lenin-an Interview with Ignazio Silone*, 17, Autumn 1970, 5. Uno degli scritti pi  celebri di Silone, *The Choice of Comrades*,   raccolto anche nel volume pubblicato da *Dissent* per il quarantesimo anniversario della rivista: *Legacy of Dissent*, cit. (pp. 49-62). Questo costante interesse per la figura di Silone   ancora attestato, a tutt'oggi, dalla pubblicazione di un estratto dall'opera *Memoir from a Swiss Prison*, curato da S.G. Pugliese (Merrick [NY], Cross-Cultural Communications, 2006) apparso su «*Dissent*» nell'estate 2006.

riferimenti centrali (17), ora in notazioni a margine, sempre a supporto di argomentazioni, anche di profondo respiro teorico. Pare opportuno notare, anche in relazione al successivo sviluppo del pensiero di Walzer, come quelli citati siano essenzialmente dei letterati, dei letterati impegnati, in altri termini dei «critici sociali» (18). Il nesso fra letteratura, critica sociale, impegno politico viene così a manifestarsi, e a far presagire la sua centralità nel contesto della filosofia pratica walzeriana: dimensione morale, sfera politica e, più in generale, organizzazione istituzionale e giuridica sono ambiti che Walzer indaga sovente facendo riferimento a categorie tratte dalla letteratura e dai testi letterari.

È plausibile che a questo periodo risalga anche la prima scoperta di Carlo Rosselli e del suo *Socialismo liberale* (19). In quegli anni infatti, oltre a Silone, scriveva su *Dissent* Nicola Chiaromonte e a New York, fra gli italiani, in qualche modo collegati alla rivista, un certo numero era passato per l'esperienza di «Giustizia e Libertà». Con referenti quali Silone e Rosselli pare già delinarsi, come si preciserà in seguito, quell'orizzonte di socialismo liberale e democratico in cui si inserisce l'elaborazione propriamente filosofico-politica di Walzer.

(17) Si vedano i capitoli specificamente dedicati a queste figure di intellettuali in *The Company of Critics*, cit.: pp. 133-152 (Silone), pp. 153-176 (Orwell), pp. 177-196 (Camus) dell'ediz. italiana. Ispirato a Silone è anche il saggio *Political Solidarity and Personal Honor*, raccolto in WALZER M., *Obligations. Essays on Disobedience, War and Citizenship*, Harvard, Harvard University Press, 1970, pp. 190-202.

(18) Gli interessi letterari di Walzer, connessi alla politica, sono testimoniati, oltre che da numerosissime citazioni disseminate nelle sue opere, anche dall'articolo, scritto durante il suo primo soggiorno inglese, su un nuovo gruppo di romanzieri e drammaturghi, gli *young angry men* o «giovani arrabbiati»: *Politics of the Angry Young Men*, in «Dissent», 1958, pp. 148-154 (cfr. *Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., p. 599), nonché dal volume, curato con GREEN P., *The Political Imagination in Literature. A Reader*, New York, Free Press, 1968.

(19) Per l'autentica «ammirazione» di Walzer nei confronti di Rosselli si veda la recensione *The Road Not Taken* a ROSSELLI C., *Liberal Socialism*, ed. by N. Urbinati, Princeton, Princeton University Press, 1994, in «The New Republic», 211, 1994, 8/9, pp. 38-40 (tr. it. *L'antenato della sinistra*, in «Reset», 9, 1994, pp. 75-76). Walzer, che è stato fra i patrocinatori della traduzione inglese del volume (insieme ad Isaiah Berlin e Albert O. Hirschman), scrive al riguardo: «Si tratta di un testo notevole, vicino al nostro tempo come nessun altro libro appartenente alla tradizione socialista che io ricordi. Se siamo alla ricerca di antenati, Rosselli mi sembra preferibile a tutti gli intellettuali socialisti tedeschi o russi. Si capisce quasi subito che sono un ammiratore quasi acritico di quest'uomo, ma non sono interessato al culto degli antenati, una cosa che è molto poco appropriata a un socialista *liberals*». Su questo punto ha portato l'attenzione anche Norberto Bobbio nel saggio introduttivo da lui scritto per la nuova edizione dell'opera di Rosselli: BOBBIO N., *Attualità del socialismo liberale*, in ROSSELLI C., *Socialismo liberale*, introduzione e saggi critici di N. Bobbio, a cura di J. Rosselli, Torino, Einaudi, 1997, p. VI. Per un'accurata comparazione tra Walzer e Rosselli, cfr. BAGNOLI P., *Carlo Rosselli. Il socialismo delle libertà*, Firenze, Polistampa, 2001, pp. 36, 40-48.

Nell'anno accademico 1956-57 Walzer è in Inghilterra, all'Università di Cambridge, come ricercatore grazie ad una borsa *Fullbright*. È questo un anno di svolta per il mondo intero: è l'anno della rivoluzione ungherese e del terremoto politico in Polonia, l'anno della spedizione di Suez e anche, in Inghilterra, l'anno in cui la *Nuova Sinistra* si presentò per la prima volta in pubblico con una rivista chiamata *Universities and the Left Review*, che poi divenne la *New Left Review* (20). Ma il 1956-57 è un anno molto importante anche per la vita personale di Walzer che, come egli stesso spiega, poté consolidare la percezione di se stesso «come uomo di sinistra, collegato non solo con la sinistra americana e con la battaglia su due fronti che *Dissent* vi conduceva (*the double dissent of Dissent*), ma anche d'ora in avanti con gente in Inghilterra» (21). Il soggiorno inglese di Walzer era finalizzato, dal punto di vista accademico, alle ricerche destinate alla sua tesi di dottorato sui «santi puritani» – che diventerà, per altro, il suo primo libro.

Riassumendo, non si corre nessun rischio di esagerare evidenziando l'importanza strategica della permanenza in Gran Bretagna nell'*iter* intellettuale e politico di Walzer: qui egli scrive i

(20) Sulle vicende della Nuova Sinistra inglese cfr. TEODORI M., *Storia delle nuove sinistre in Europa (1956-1976)*, Bologna, il Mulino, 1976, pp. 89-114. Per un'analisi teorica delle posizioni della *New Left* si vedano i saggi pionieristici di CASSANI A.: *Socialismo e società opulenta. La New Left britannica all'inizio degli anni sessanta e Socialismi a confronto: Old Left, New Right, New Left nella controversia sul revisionismo*, apparsi in «Rivista di filosofia» rispettivamente nel n. 15, 1979, pp. 391-419 e nel n. 17, 1980, pp. 230-259 (poi raccolti in CASSANI A., *Intelletuali e socialismo nella cultura britannica del XX secolo*, a cura di D. Felice, pref. di G. Marramao, Bologna, CLUEB, 2003, rispettivamente alle pp. 71-105 e alle pp. 107-142). La *New Left Review* (NLR), più precisamente, nacque nel 1960 dalla fusione di due riviste il *New Reasoner* e la *Universities and Left Review*. Il board di NLR comprendeva, fra gli altri E.P. Thompson, R. Williams, N. Birnbaum, J. Rex, Ch. Taylor e A. MacIntyre. Quest'ultimo si dimise però prima dell'uscita del primo numero. Taylor e MacIntyre, come si vedrà in seguito, all'inizio degli anni Ottanta del Novecento saranno fra i rappresentanti maggiori della costellazione *communitarian* a cui, per alcuni aspetti, anche Walzer è avvicicabile. Interessanti sono le parole di Walzer su questi due autori: «Fra i c.d. *communitarians*, Taylor è forse quello a cui mi sento più vicino, quello con cui mi ritrovo meglio: filosoficamente ma anche politicamente, per la sua storia personale. Cattolico, Taylor, è rimasto su posizioni di socialismo democratico; diversamente da MacIntyre che, partito trozkista, è finito tomista» (*Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., p. 622).

(21) *Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., pp. 598-599. Walzer continua così: «Partecipare alle loro discussioni credo che sia stato molto importante per me. E fu ancora dall'Inghilterra che io scrissi i miei primi articoli per *Dissent*, relativi alla situazione politica e culturale in Gran Bretagna». Non si può sviluppare in questa sede un confronto più approfondito fra le posizioni della prima *New Left* britannica e la riflessione teorica walzeriana; basti evidenziare il fondamentale accento posto sui valori comunitari con la conseguente ridefinizione del bene comune nei termini di una «società di eguali»; il tutto contestualizzato all'interno di una prospettiva di socialismo umanitario. Si veda, a questo riguardo, l'ultima parte del cap. VI del presente lavoro.

primi articoli per *Dissent*, qui viene a contatto con la *New Left* e matura il sentimento intenso e problematico al tempo stesso, del suo possibile rapporto con essa (e d'ora in poi manterrà legami con amici nella sinistra intellettuale britannica, o nella *New Left Review*, o «in qualcuno dei gruppi o gruppetti che operano nel partito laburista o alla sua sinistra» (22)); infine, in Inghilterra, compie le sue prime ricerche sul radicalismo politico dei «santi puritani» (23).

Dopo la permanenza in Gran Bretagna Walzer torna negli Stati Uniti, ad Harvard, per proseguire i suoi studi (fino ad allora eminentemente di storia del pensiero politico). Nell'università del Massachusetts il giovane ricercatore trova maestri come Barrington Moore, Samuel Beer (che sarà suo relatore per la tesi di dottorato), Louis Hartz, Judith Shklar e «un ambiente intellettuale davvero ideale, *aperto*»:

Quello di Harvard fu un periodo di espansione intellettuale; un periodo di *pluralismo* e di *apertura*. Fu allora, del resto, che quelle università si aprirono agli ebrei [...]. Harvard in quegli anni era un posto dove potevi provare tante cose diverse, e Sam Beer, che mi faceva da relatore per la tesi di dottorato, giocò per me il ruolo essenzialmente dell'insegnante; di un vero insegnante, che non cercava affatto d'imporre con mano pesante una dominanza dottrinale. Del resto nessuno in quegli anni cercava di foggarsi discepoli su misura. Era un luogo aperto e vi respiravo un'aria d'immensa libertà. Ciò che allora appresi da queste persone fu proprio questo sentimento di far parte di un libero mondo intellettuale (24).

I maestri di Walzer «erano tutti, ognuno a suo modo, “liberali”», col che gli si offriva un contrappunto al radicalismo che egli aveva appreso a Brandeis. Il simbolo di tale liberalismo fu in particolare Judith Shklar, allora molto giovane e con la quale Walzer divenne

(22) Con l'Inghilterra, con il soggiorno trascorso là da giovane ricercatore, cominciano dunque i legami internazionali di Walzer. Un esempio significativo è offerto dal suo dialogo con Michael Rustin che proseguirà nel tempo: cfr. *Labor in Britain: Victory and Beyond*, in «Dissent», Winter 1965, pp. 21-31.

(23) Ricerche che avranno un seguito negli anni 1959-60 grazie ad una borsa di studio del *Social Science Research Council*.

(24) *Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., p. 599. In un'altra occasione Walzer ricorda: «Per cinque anni ho lavorato a stretto contatto, a Harvard, con il professor Samuel Beer. Le sue idee sul corretto studio della politica mi sono state di grande ispirazione per il mio stesso pensiero su questo argomento. Il suo corso, *Social Science 2*, mi ha offerto il primo ambito in cui ho potuto elaborare una visione del puritanesimo»: cfr. *Prefazione a La rivoluzione dei santi*, cit., p. 35. Uno dei testi classici di BEER per gli studi politologici è *Modern British Politics: A Study of Parties and Pressure Groups*, London, Faber and Faber, 1965.

amico per la vita (25). L'incontro con il liberalismo è indubbiamente fondamentale per Walzer: nei suoi scritti egli sarà costantemente impegnato nella ricerca di un equilibrio fra socialismo e liberalismo, fra eguaglianza e libertà (26). Si può plausibilmente affermare che a tale equilibrio Walzer ha dedicato buona parte della sua vita e dei suoi sforzi teoretici e pratico-politici.

Il lavoro dei primi anni trascorsi ad Harvard è compendiato nella tesi con cui Walzer consegue il dottorato: *The Revolutions of the Saints*, discussa nel 1961 e pubblicata nel 1965 a Princeton (27). È qui, alla Princeton University, che Walzer inizia ad insegnare (1962-66), prima di tornare alla Harvard University, al dipartimento di *Politics* (1966-80).

Nel frattempo continuava il legame di Walzer con la cerchia di *Dissent* ed era iniziato il suo impegno politico nella *New Left* americana. Il rapporto con la Nuova Sinistra, come si è accennato, era già stato avviato in Inghilterra, ma lì Walzer era «pur sempre un osservatore, non un vero partecipante: un osservatore della

(25) Nell'intervista a Caruso (pp. 599-600) Walzer ricorda con grande affetto l'amica scomparsa nel 1992: «Judith era un'ebrea esule, proveniente dalla Lettonia. Era venuta prima in Canada e poi negli Stati Uniti [...]. Ed era una liberale nel senso forte in cui può esserlo qualcuno che ha passato l'esperienza di avere bisogno del liberalismo. Non del liberalismo che c'è, ma di quello che manca. Ed è per questa via, nella mancanza e nella paura, che Judith Shklar aveva imparato ad apprezzare la protezione che il liberalismo può fornire contro la tirannide, l'oppressione, l'intolleranza. Credeva in quel che chiamava il "liberalismo della paura", un liberalismo negativo, diretto contro i poteri intolleranti, contro le crudeltà dell'oppressione e del fanatismo». Cfr. WALZER M., *On Negative Politics*, in YACK B. (ed.), *Liberalism without Illusions. Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1996, pp. 17-24. Si veda, parallelamente, la lettura del pensiero walzeriano offerta da SHKLAR: *The Work of Michael Walzer*, discorso tenuto alla Conferenza annuale della American Political Science Association nel 1991, in seguito raccolto nel volume *Political Thought and Political Thinkers*, ed. by S. Hoffmann, with a Foreword by G. Kateb, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, pp. 376-385 (l'opera contiene anche un saggio specifico, quello d'apertura, sul *Liberalism of Fear*: pp. 3-20).

(26) Sarebbe impossibile in questa sede indicare tutti i passi in cui Walzer analizza le possibilità e le modalità di questa sintesi: si veda, fra gli altri, il saggio *In Defense of Equality* (1973), in WALZER M., *Radical Principles*, cit., pp. 237-256, che rappresenta, significativamente, un primo abbozzo di *Spheres of Justice*.

(27) Ristampata a New York nel 1968, tradotta in francese, in italiano e in spagnolo. Cfr. § III.2 del presente lavoro dove viene affrontata distesamente la concezione walzeriana della rivoluzione e del mutamento politico. Nel libro è in parte riprodotto il lungo articolo *Puritanism as a Revolutionary Ideology*, dapprima apparso in «History and Theory», 3, 1963, pp. 59-90, in cui Walzer prende posizione riguardo alle principali interpretazioni del puritanesimo. Dello stesso anno è anche *Revolutionary Ideology: The Case of Marian Exiles*, in «American Political Science Review», 57, 1963, pp. 643-654. Cfr., anche, in precedenza lo scambio con Tom Kahn: *The Idea of Revolution*, in «Dissent», Spring 1961, pp. 180-184 e il successivo *The Only Revolution: Notes on Theory of Modernization*, in «Dissent», Fall 1964, pp. 432-440.

fondazione di una nuova sinistra britannica». La partecipazione inizia una volta tornato ad Harvard, sul finire degli anni Cinquanta. Qui egli «dà una mano a quello che si chiamò un *New Left club*» (28): «un gruppo di discussione che si riuniva per parlare di politica e dei compiti della sinistra». Questo relazionarsi intellettuale alla Nuova Sinistra precede il coinvolgimento attivo al suo interno (29). L'inizio degli anni Sessanta rappresenta un periodo «molto particolare della vita pubblica in America, ed era più facile che ci s'impegnasse politicamente allora che non in altri momenti»: nel 1960 al Sud i primi *sit-in* segnavano l'inizio del movimento per i diritti civili. Dopo aver partecipato a quelle manifestazioni, su invito di Howe per *Dissent*, Walzer fu tra coloro che organizzarono al Nord manifestazioni di solidarietà con i neri, boicottando i negozi che, come al Sud, si rifiutavano di servirli (si trattava, infatti, di catene a diffusione nazionale) (30).

La lotta per i diritti civili nella sua costante crescita aprì la comunità politica americana all'accettazione del dissenso pubblico e

(28) «Il gruppo era composto di giovani laureati, fra cui Gabriel Kolko [...] e un intellettuale nero, Martin Kilson, che tuttora scrive con una certa regolarità su *Dissent*. Kilson divenne poi professore a Harvard e si occupa di *black politics* negli Stati Uniti d'America» (*Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., p. 601). KOLKO è oggi considerato uno tra i maggiori storici delle guerre moderne: si veda, da ultimo, *Il libro nero della guerra. Politica, conflitti e società dal 1914 al nuovo millennio* (1995), Roma, Fazi, 2005. Cfr. WALZER M., *The New Left*, in *The University and the New Intellectual Environment*, Toronto, MacMillan of Canada, 1968, pp. 29-48 (il testo costituisce una delle Frank Gerstein Lectures presentate alla York University e fu letto nel novembre 1967 e poi raccolto anche in *Radical Principles*, cit., con il titolo *The New Left and the Old*).

Per una puntuale esposizione delle vicende della *New Left* americana si vedano di TEODORI M., *La nuova sinistra americana*, cit., e *La fine del mito americano. Saggio sulla storia, la politica e la società Usa dal 1960 al 1970*, Milano, Feltrinelli, 1975.

(29) Che avviene, come accennato, in seguito ad una telefonata di Irving Howe.

(30) Walzer descrive dettagliatamente la nascita del «movimento» e il suo impegno: «E così per sei mesi-un anno, mi trovai ad essere molto attivo in un gruppo che si chiamava EPIC (era l'acronimo di *Emergency Public Integration Committee*: «Comitato d'emergenza per la pubblica integrazione»). Organizzavamo il picchettaggio dei negozi e dei locali nel Massachusetts, nell'area di Boston-Cambridge [...]. I componenti dei vari picchetti erano reclutati soprattutto nelle università dell'area di Boston e, in parte, nella comunità nera. Io stesso facevo un bel po' di lavoro, viaggiando da un campus all'altro, parlando, cercando di arruolare gente nei picchetti, organizzando i fronti di picchettaggio e negoziando con la polizia [...]. Ecco fu un periodo di attività politica molto intensa, sì, e fu così – col diffondersi di iniziative del genere – che prese corpo il movimento per i diritti civili. Quello che veniva chiamato il *Northern Sympathy*, il movimento di solidarietà Nord-Sud, si diffuse per tutto il Paese; ben presto nacquerò collegamenti con gruppi analoghi a Chicago, Denver, San Francisco. Insomma [esso] diventa una specie di rete nazionale; e di qui, o anche di qui, nasce poi l'*SDS* (*Students for a Democratic Society*)» (*Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., p. 602). Sull'*SDS* si possono vedere i citati scritti di Teodori, rispettivamente, alle pp. 211-224, e pp. 13-14.

dell'azione sociale militante e delineò un movimento di massa dalle forti ripercussioni nel tessuto della società e del modo stesso di concepire l'azione politica.

Un secondo periodo di intenso attivismo politico negli anni Sessanta fu durante la campagna contro la guerra nel Vietnam, quando, spiega Walzer, «un gruppo di noi decise di fare un esperimento, cioè di verificare se quelle stesse forme organizzative e strategie di comunità sviluppate e teorizzate dalla Nuova Sinistra, si potessero impiegare altrettanto bene per opporsi alla guerra» (31). Questo momento di attività politica molto impegnativa confluì poi, nel 1968, nella campagna presidenziale di Eugene McCarthy e, per un breve periodo, Walzer fu tra quelli che stilavano le prese di posizione per il candidato democratico (32). Diretta espressione di queste esperienze è *Political Action. A Practical Guide to Movement Politics*: un libro, l'unico di Walzer, che descrive in forma organica «un come-si-fa» (33). Per quanto attiene alle ripercussioni sul piano teorico e concettuale del coinvolgimento da parte di Walzer nella *New Left* è opportuno notare che in questo specifico contesto si delinea quell'ideale di *democrazia partecipativa e sociale* e si articolano quegli altri grandi temi, come la disobbedienza civile, l'opposizione politica (34), il pluralismo sociale, etnico e culturale, che sostanziano

(31) «Organizzammo a Cambridge, Mass., una specie di comitato di zona – un gruppo chiamato appunto *Cambridge Neighborhood Committee on Vietnam* – e adottammo la strategia del *community organizing*. Cioè: mandavamo in giro delle persone, con un qualche minimo addestramento, a bussare alle porte, a fare propaganda contro la guerra, a cercare oppositori, a cercare gente disposta a venire alle riunioni oppure disposta a prestare la casa per farci delle assemblee di vicinato. Poi, ci mettemmo a organizzare queste riunioni casa per casa (ad esse partecipava sempre qualcuno di noi). Cercammo così, capillarmente, di costruire un'opposizione di base alla guerra: un'opposizione locale, che fosse espressione della municipalità di Cambridge» (*Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., p. 603). Si tornerà in seguito sugli aspetti comunitari della *New Left*, e su come i «rapporti di vicinato» siano al centro del peculiare «comunitarismo partecipativo» di Walzer. Sulla genesi del movimento per la pace contro la guerra in Vietnam si veda WALZER M., *Students in Washington: A New Peace Movements*, in «Dissent», Spring 1962, pp. 179-182.

(32) Sulla candidatura di McCarthy, e sui suoi risvolti, si veda TEODORI M., *La fine del mito americano*, cit., p. 19.

(33) Questo libro, edito dalla Quadrangle Books di Chicago nel 1971 (con prefazione di Eugene MacCarthy) è, a detta dello stesso Walzer, «un vero e proprio manuale pratico dell'attivista» (*Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., p. 603), un lavoro che certamente riflette la sua diretta esperienza nelle lotte politiche per i diritti civili e contro la guerra in Vietnam più che la sua esperienza come professore di scienza politica.

(34) Prima della pubblicazione di *Obligations*, i primi scritti sul tema sono *The Obligations to Disobey*, in «Ethics», 77, 1967, pp. 163-175 (raccolto anche in SPITZ D. [ed.], *Political Theory and Social Change*, New York, Atherton Press, 1969); e *Civil Disobedience and Corporate Authority*, in GREEN P., LEVINSON S.

l'intera elaborazione dell'autore americano. Come è stato sottolineato da Tamar Pitch, è proprio in questi anni che la *New Left* influenza e modifica in profondità i metodi stessi dell'indagine sociale, politica e giuridica, imponendo alcuni temi e sperimentando approcci, tendenze, quadri di riferimento teorici diversi, e contrapposti, rispetto ai modelli dominanti della ricerca sociale (35).

Nel 1970, del resto, usciva *Obligations. Essay on Disobedience, War and Citizenship* (36), un'opera che, oltre ai temi appena menzionati, affrontava altre tematiche che saranno al centro della produzione successiva di Walzer: il contratto sociale e le forme del consenso/dissenso, la guerra, la fondamentale questione della cittadinanza. L'intento principale dell'autore è quello di gettar luce sull'idea che l'obbligazione politica ha radici nel *consenso*, il principio basilare del contrattualismo, con riferimento però «agli atti di effettivo consenso situati nel tempo reale» (37) ed espresso entro una logica che, recuperando la lezione di Althusius, rinvia ad un'articolazione della società composta da molteplici gruppi e lealtà.

Gli anni Settanta segnano la maturità intellettuale di Walzer: mentre continua la sua attività di docente, nel 1974 esce *Regicide and Revolution* (38), che riprende alcuni dei temi principali della *Revolutions*

[eds.], *Power and the New Polity: Dissenting Essays in Political Science*, New York, Random House, 1969, pp. 223-246 (apparso anche su «Dissent», Autumn 1969). Entrambi gli scritti saranno poi raccolti in *Obligations*.

(35) Cfr. l'accurata analisi condotta "sul campo", appunto, da PITCH T.: *Sociologia alternativa e nuova sinistra negli Stati Uniti d'America*, Firenze, La Nuova Italia, 1977. L'autrice svolge anche lucide considerazioni sulla vicenda e la cultura politica della Nuova Sinistra (pp. 9-26), nonché sulle convergenze tra le sue prime ipotesi politiche e gli assunti principali di una «tradizione di critica sociale radicale che negli Stati Uniti si identifica con Charles Wright Mills e la prospettiva deweyana» e che «si rinnova attraverso le intersezioni con gli sviluppi della teoria critica francofortese grazie a Marcuse» (ivi, cap. II). Wright Mills fu uno dei primissimi collaboratori di *Dissent*: si veda WRIGHT MILLS Ch., *The Conservative Mood* (1954), ora raccolto in MILLS N., WALZER M. (eds.), *50 Years of Dissent*, New Haven and London, Yale University Press, 2004, pp. 15-26.

(36) Molti dei saggi ivi contenuti furono elaborati per un corso sulle *political obligations* che Walzer tenne ad Harvard negli anni 1966-69. Alcuni scritti ebbero una prima pubblicazione su *Dissent*. Egli definisce questo come «il suo primo libro di storia del pensiero politico»: cfr. RUSCONI C. (a cura di), *Walzer: individuo, comunità, giustizia*, cit., p. 351.

(37) In tal modo Walzer rimarca la sua differenza rispetto a quello che ritiene l'uso altamente astratto del contratto da parte di Rawls (cfr. *ibid.*). Sulle implicazioni istituzionali di questo approccio, cfr. cap. VI.

(38) Cambridge (Mass.), University Press (nel 1992 è stata pubblicata una nuova edizione, con introduzione di Walzer, dalla Columbia University Press). Cfr. l'intervista di D. Spini a Walzer premessa a *La rivoluzione dei santi*, cit., p. 29. A questo testo – il cui nucleo originario, *Regicide and Revolution*, fu pubblicato in «Social Research», 40, 1973, pp. 617-642 – Walzer è tornato a fare riferimento discutendo di tirannicidio e di legittimità della pena capitale a proposito di Saddam

of the Saints. Il libro tratta del processo a Luigi XVI, pur con alcuni riferimenti anche a Carlo I, e si inserisce in quella prospettiva di *radicalismo moderato*, d'ispirazione "girondina" (alla Tom Paine), già espressa nell'opera prima di Walzer e che troverà nuovo vigore nel successivo *Esodo e rivoluzione*. Ma soprattutto, in questi anni, i suoi interessi e le sue ricerche vengono ad intersecarsi con la filosofia politica, morale e del diritto – in una sola espressione, con quella che, con lessico europeo, si definisce filosofia "pratica". D'ora in poi l'aspetto storico e quello teorico-filosofico del pensiero politico rappresenteranno un nesso inscindibile per l'opera walzeriana. Una dimostrazione di tale tendenza può essere già il corso tenuto ad Harvard, nel 1970-71, insieme a Robert Nozick su «Capitalismo e socialismo», che rappresenta una prima articolazione dei temi poi sviluppati in *Spheres of Justice*. La formazione filosofico-politica di Walzer si amplia sensibilmente prendendo parte ad un gruppo di discussione, cui partecipavano, oltre al citato Nozick, John Rawls, Thomas Nagel, Ronald Dworkin e altri della *East Coast* con i quali Walzer si incontrerà, per circa un decennio, ogni mese, alternativamente, a Cambridge e a New York (39): sono gli anni di fioritura delle prospettive d'indagine normativa sui temi della giustizia e dei diritti, nonché gli anni di incubazione del dibattito – invero rigorosamente accademico – tra *liberals* e *communitarians*.

Non cessano comunque, da parte di Walzer, gli interessi per la politica attiva. È nel 1973 che Michael Harrington (figura di riferimento per la cerchia di *Dissent*) con il preciso obiettivo di rilanciare la socialdemocrazia negli Stati Uniti, fonda il *Democratic Socialist Organizing Committee* (DSOC). Egli ritiene necessaria una alleanza con i progressisti, ma non solo, è convinto che i nuovi socialisti emergeranno come naturale evoluzione dello spirito *liberal*. Un passo dello stesso Harrington evidenzia, seppure in un contesto profondamente diverso, l'intima analogia che questa intenzione

Hussein. Se il primo atto è legittimo, una volta che un despota – come Saddam Hussein – è stato destituito, egli in quanto «prigioniero di guerra» non può essere ucciso. E a questo ragionamento Walzer lega anche la questione dell'abolizione della pena di morte. A suo avviso «è possibile essere contrari alla pena di morte e allo stesso tempo favorevoli al tirannicidio»: in tal senso, «l'esecuzione di un tiranno dovrebbe essere l'ultima» (WALZER M., *L'ultima volta del boia*, in «Il Sole 24 ore», 6.V.2007, p. 1).

(39) Cfr. la citata intervista a cura di RUSCONI C.: p. 345, e un'altra più recente intervista: WALZER M., *The United States in the World – Just Wars and Just Societies: An Interview with Michael Walzer*, in «Imprints. Journal of Analytical Socialism», 1, 2003, pp. 4-19.

intrattiene con la prospettiva socialista liberale di un Rosselli o di un Bernstein:

Credo all'argomento che il socialismo americano debba essere posto in termini strettamente americani, cioè comprendendo che qualsiasi possibilità di emergere di una coscienza socialista non può che prendere l'avvio dall'attuale coscienza *liberal*. Il socialismo perciò deve essere posto come il prossimo logico gradino per il liberalismo, anzi come il solo modo per assicurare il reale raggiungimento dei valori liberali (40).

Il DSOC si configura come il tentativo di saldare le classiche componenti sindacali progressiste, con un'apertura alle istanze della Nuova Sinistra (i cui veterani sono alla ricerca di uno spazio politico nazionale), i socialdemocratici di vecchio stampo come il direttore di *Dissent* Irving Howe con accademici di orientamento marxista come Norman Birnbaum (già impegnato, in precedenza, nella *New Left* britannica), e personaggi che sono passati con delusione attraverso le esperienze comunista e trozkista (41). Walzer, insieme alla cerchia di *Dissent*, si identifica, prendendovi anche parte attivamente, in questo raggruppamento, che in seguito, nel 1982, assumerà il nome di *Democratic Socialists of America*, il DSA (un gruppo piccolo, ma affiliato all'Internazionale), espressione di quella corrente assolutamente minoritaria che è il socialismo americano (42).

(40) TEODORI M., *La fine del mito americano*, cit., pp. 148-149. Si confronti il passo con le seguenti affermazioni di Rosselli: «chiunque questa causa [quella di una società migliore] faccia propria non può muoversi che nello spirito del liberalismo e nella pratica del socialismo» (ROSSELLI C., *Socialismo liberale*, cit.). La visione di Harrington, osserva Teodori, «si rifà ai modelli scandinavi di socialdemocrazia, con una accentuazione del momento economico come elemento chiave di uno stato di tipo laborista e delle riforme che dovrebbero progressivamente portare ad una qualche formula americana di *welfare state*».

(41) Ivi, p. 150. Testimonianza del progetto strategico del DSOC e del sodalizio Howe-Harrington è l'opera HOWE I., HARRINGTON M. (eds.), *The Seventies: Problem and Proposals*, New York, Harper & Row, 1972. Su Harrington, presenza costante sulle pagine di *Dissent*, si può vedere per un inquadramento generale, la voce omonima in WHIGTMAN FOX R., KLOPPENBERG J.T. (eds.), *A Companion to American Thought*, Oxford, Blackwell, 1995.

(42) Nel DSA, legato a doppio filo con *Dissent*, confluiscono militanza di sinistra ed *élites* accademiche, ed esso ha sempre cercato di agire sull'ala sinistra del Partito democratico americano. Il tipo di cultura espresso da *Dissent*, attraverso Michael Harrington, il leader del DSA, morto nel 1989, ebbe una certa influenza di idee sul partito laburista di Neil Kinnock: si veda BOSETTI G., premessa all'intervista a WALZER M., *La democrazia: entrare e uscire dall'impegno politico*, in BOSETTI G. (a cura di), *Il legno storto e altre cinque idee per ripensare la sinistra*, Venezia, Marsilio, 1991, p. 60. Sull'impegno di Walzer nel DSA si veda *Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., p. 594.

Fra i numerosi intellettuali che si sono identificati con il DSA si possono menzionare, fra gli altri, il politologo Robert Dahl e il teologo Cornel West, «pragmatista neogramsciano» tra i massimi studiosi dei temi della «razza». La mancanza, vera e propria anomalia se paragonata all'esperienza civile e

Tornando agli argomenti più strettamente accademici, nel 1977 esce la prima opera di rilievo internazionale di Walzer: *Just and Unjust Wars* (43), la sua prima organica riflessione sulla giustizia, nello scenario dei rapporti tra gli Stati. Le motivazioni profonde di tale opera hanno origine dalle discussioni sull'intervento americano in Vietnam (44). Il cuore teorico dell'argomentazione, come si vedrà, consiste nella preliminare distinzione, già presente nelle teorizzazioni originarie di questa tradizione di pensiero, fra le due componenti di una guerra "giusta": *jus ad bellum* e *jus in bello*, ossia giustificazione delle cause di una guerra e limiti dell'azione di guerra. Lo *jus ad*

politica dell'Europa, di un forte partito socialista negli Stati Uniti è stata studiata, come è noto, in quel piccolo classico della sociologia d'inizio Novecento scritto da SOMBART che è *Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus?*, pubblicato nel 1906 e di cui è stata opportunamente riproposta di recente la traduzione italiana (*Perché negli Stati Uniti non c'è il socialismo?*, a cura di G. Martinotti, Milano, Bruno Mondadori, 2006).

(43) Edita dalla Basic Books di New York, l'opera è giunta oggi alla sua quarta edizione. La traduzione italiana è stata realizzata dalla casa editrice Liguori di Napoli nel 1990, e contiene una presentazione di S. Maffettone (in cui si inquadra, con precisione, il tema della «moralità della guerra» nello sviluppo complessivo del pensiero dell'autore). Il libro di Walzer sarà al centro della discussione nell'ultimo capitolo del presente lavoro (cap. X). In questa sede ci si limita a dar nota dei riferimenti bibliografici essenziali per un esame del dibattito generatosi subito dopo la pubblicazione dell'opera sulle pagine di importanti riviste americane, a partire da «Philosophy and Public Affairs»: DOPPELT G., *Walzer's Theory of Morality in International Relations* (1, 1978, pp. 3-26); LUBAN D., *Just Wars and Human Rights* (2, 1980, pp. 160-181); WASSERSTROM R., *Review of Michael Walzer's «Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations»*, in «Harvard Law Review» (2, 1978), pp. 536-545; BEITZ Ch., *Bounded Morality: Justice and the State in World Politics*, in «International Organization» (33, Summer 1979, pp. 405-424); la risposta di WALZER: *The Moral Standing of States: A Response to Four Critics* (3, 1980, pp. 209-229); e ancora, sempre su «Philosophy and Public Affairs», BEITZ Ch., *Nonintervention and Communal Integrity* (4, 1980, pp. 385-391); DOPPELT G., *Statism Without Foundations* (4, 1980, pp. 398-403), nonché BULL H., *Recapturing the Just War for Political Theory*, in «World Politics», 4, 1979, pp. 588-599, il quale nota che la ripresa della guerra giusta e della solidarietà internazionale nella prima metà del Novecento ha agito a detrimento della limitazione della guerra perseguita dalle istituzioni internazionali.

Tra le monografie, incentrata sulla questione della guerra giusta è quella di OREND B.: *Michael Walzer on War and Justice*, cit.

Per ciò che concerne il dibattito italiano, piuttosto tardivo, e stimolato a partire dalla guerra del Golfo del 1991 (anche grazie all'opera di "mediazione" che delle tesi di Walzer compie Norberto Bobbio: BOBBIO N., *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo*, Venezia, Marsilio, 1991), si possono vedere, oltre alla citata presentazione di Maffettone, MAGNAGHI M., *Jus ad bellum e comunità*, in «Notizie di Politeia», 20, 1990, pp. 32-37; LORETONI A., *Un discorso morale sulla guerra*, e ZOLO D., *La dottrina del «justum bellum» nell'etica militare di Michael Walzer*, in «Iride», 15, 1995, pp. 422-430, pp. 431-439. Cfr., inoltre, NEVOLA G., *Quale morale per la guerra. Il contributo di Michael Walzer*, in «il Mulino», 3, 1988, pp. 346-353, nonché le interviste a Walzer di M. Viroli e di P. Corsi, incentrate sul tema della guerra: «Enciclopedia Multimediale» a cura dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici: <http://www.emsf.rai.it/articoli/articoli.asp?d=25> (la prima è apparsa anche in «l'Unità2» del 12.V.1997). Altri studi più recenti saranno segnalati nel corso del capitolo IX.

(44) Tema sul quale Walzer torna in un dialogo con Irving Howe: *Were We Wrong About Vietnam? Reconsidering the Antivietnam Movement*, in «The New Republic», 181, 1979, pp. 15-18.

bellum, secondo Walzer, trova la sua legittimazione in alcuni casi: «Ci sono forme di aggressione, dominazione e di tirannia a cui è necessario opporsi con la forza, perché non esiste nessun altro modo di opporvisi, e non è possibile sopportarle neanche per un breve tempo» (45). Questa impostazione, che vista a distanza di qualche decennio, ha segnato esplicitamente il ritorno dell'antica nozione di *justum bellum*, conduce Walzer a considerarsi un «nemico politico del pacifismo». Rispetto a questo ideale egli esprime le proprie perplessità, riscontrandovi un rifiuto ad affrontare, nella sua radicalità, la questione della tirannia; d'altra parte egli afferma di condividere con i pacifisti l'ideale di un mondo in cui la politica e la non violenza possano sostituire la guerra.

Giustamente è stato sottolineato come, in questo libro, si trovi un'interessante applicazione delle tesi teorico-politiche cosiddette «comunitarie» alle relazioni internazionali (46). La comunità è necessariamente particolare, è una creazione storica che avviene nel tempo e che genera una fedeltà che è intimamente connessa con la sua particolarità e longevità; è soltanto all'interno di comunità di questo tipo, le quali possono essere di diverso genere, che, ad avviso di Walzer, si acquista la propria identità politica e si sviluppa un senso di fedeltà e lealtà. Da questi presupposti si genera il modo di intendere la giustizia internazionale come concetto utilizzabile, per quanto limitato e da sottoporre a specifici criteri, e la diffidenza riguardo al concetto kantiano di cittadinanza cosmopolitica (47). Va segnalato, infine, che il libro menzionato «è divenuto di drammatica attualità e interesse etico per l'opinione pubblica occidentale, in occasione della guerra del Golfo, proprio perché conduce, attraverso l'analisi di casi di studio empirici, ad un affascinante viaggio nelle pieghe più intime del discorso sulla guerra» (48).

(45) Intervista a M. Walzer a cura di M. Viroli, cit.

(46) MAGNAGHI M., *Justum ad bellum e comunità*, cit.

(47) Cfr. BOSETTI G. (a cura di), *Il legno storto*, cit., p. 69. Cfr. RUSCONI C., *Introduzione a Walzer: individuo, comunità, democrazia*, cit., p. 352.

(48) RUSCONI C., *Walzer: individuo, comunità, democrazia*, cit., p. 344. Per la posizione di Walzer sulla Guerra del Golfo si vedano, WALZER M., *Giustizia e ingiustizia nella guerra del Golfo*, in AA.VV., *Giusta o ingiusta: considerazioni sul carattere morale della guerra del Golfo*, Milano, Anabasi, 1992, pp. 13-30; ID., *Perché non sono contro la guerra come negli anni del Vietnam*, «l'Unità», 21.II.1991; ID., *La sinistra conservatrice*, conversazione con G. Riotta, in «Micromega», 2, 1991, pp. 33-41. Attenta a rilevare i problemi insiti nella concezione walzeriana a questo proposito è LORETONI: cfr. nota 11 dell'articolo sopra citato e, più di recente, la sezione dedicata a Walzer nel suo libro *Teoria della pace. Teorie della guerra*, Pisa, ETS, 2005, pp. 108-131, in part. 109.

Dopo aver vinto il premio nazionale della Danforth Foundation per eccellenza nell'insegnamento, dal 1980 Walzer è di nuovo a Princeton, docente della School of Social Science presso l'Institute for Advanced Study (49). In questo stesso anno è pubblicata una raccolta di saggi apparsi su diverse riviste e in particolare su *Dissent: Radical Principles. Reflections of an Unreconstructed Democrat* (50). Il testo, sicuramente fra i più militanti della produzione walzeriana, si articola in quattro parti autonome: «Liberalism in Retreat», «The New Left», «Social Change», «Democratic Socialism». Filo conduttore è – come ha osservato lucidamente Brian Barry – la prospettiva dichiaratamente socialista-democratica di Walzer, che può essere esaminata anche nella sua evoluzione dal momento che i saggi raccolti sono scritti nell'arco di un quindicennio compreso tra il 1964 e il 1979.

Si diceva poc'anzi che *Just and Unjust Wars* rappresenta il primo libro di Walzer sul problema della giustizia, ebbene nel 1983 esce il secondo: *Spheres of Justice*. È questa l'opera più nota e più studiata di Walzer e che costituisce, tuttora, uno dei testi da privilegiarsi per chi voglia intraprendere un'analisi del suo pensiero in chiave filosofico-pratica (51). L'eterogeneità dei temi, i nodi teorici cruciali dell'elaborazione walzeriana trovano qui una nuova problematizzazione e concettualizzazione nel quadro di un'organica

(49) Come noto, è questo l'Istituto dove lavorò, presso la Scuola di matematica, Albert Einstein dal 1933 al 1955. L'Istituto è organizzato in quattro scuole: *Natural Science, Mathematics, History* e *Social Sciences*, a quest'ultima Walzer afferisce come membro permanente insieme a Joan Scott e Eric Maskin. Per lungo tempo membri permanenti della Scuola sono stati insieme a Walzer e Scott, studiosi assai celebri come l'antropologo Clifford Geertz (1926-2006), che ne è stato il fondatore nel 1970, e il sociologo Albert O. Hirschmann (n. 1915). Per una presentazione dell'Institute, scritta in occasione dell'anniversario dei venticinque anni della sua costituzione, cfr. VIROLI M., *Princeton, i raddomanti della società*, in «La Stampa», 09.V.1997. Sull'Institute come principale centro di diramazione della «svolta anti-analitica» degli anni Settanta, e sul ruolo-chiave giocato da Geertz, si veda URBINATI N., *Relativismo come mentalità, non teoria*, in «aut-aub», 335, 2007, pp. 56-67.

(50) Mary Dietz considera questo libro uno dei principali testi di «democratic» critique of liberalism insieme, fra gli altri, a quelli di BARBER B., *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* (1981); COHEN J., ROGERS J., *On Democracy: Toward a Transformation of American Society* (1983); PATENAM C., *Participation and Democratic Theory* (1970) (cfr. DIETZ M., *Context is All: Feminism and Theories of Citizenship*, in MOUFFE Ch. [ed.], *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, London-New York, Verso, 1992, p. 84). Per un'analisi della prospettiva che sorregge l'intera raccolta si veda la recensione di BARRY B. apparsa su «Ethics», 1, 1982, pp. 369-373.

(51) La complessa elaborazione walzeriana esposta in quest'opera sarà distesamente esaminata nel cap. V del presente lavoro. Cfr. anche il cap. VI per un'analisi delle possibili implicazioni a livello istituzionale.

(e originale) teoria della giustizia e dell'eguaglianza che ha come fuoco il contesto dello Stato nazionale (52).

Citando quest'opera (che, al pari di *Just and Unjust Wars*, ha conosciuto un successo internazionale e interdisciplinare), non ci si può esimere dallo svolgere un seppur breve accenno alla disputa intellettuale che ha caratterizzato il dibattito filosofico-politico statunitense nel corso degli anni Ottanta del Novecento, quella fra *liberals* e *communitarians* (53). Senza entrare nel merito della disputa – cosa che avverrà, per quanto sinteticamente, nel § 4 del presente capitolo – bastino qui alcune coordinate onde poter meglio comprendere la collocazione di Walzer. Ai due estremi di questa discussione, le teorie *liberals* e le teorie *communitarians* delineavano due modi diversi e alternativi di definire il fulcro della teoria della giustizia, l'individuo, e il suo rapporto con la società.

(52) In sintesi, e anticipando, l'originalità consiste nell'impostare il tema della giustizia e dell'eguaglianza non come un problema di distribuzione del bene dominante (per esempio, il denaro) ma come un problema di dominio: ciò che non è giusto è che il possesso di un bene sociale possa dare automaticamente accesso ad altri beni sociali. Da qui trae origine la teorizzazione di quella che Walzer definisce «eguaglianza complessa».

(53) Per una presentazione del dibattito fra *liberals* e *communitarians*, nonché dei testi fondamentali, si vedano, fra gli altri, WALLACH J.R., *Liberals, Communitarians, and the Tasks of Political Theory*, in «Political Theory», 4, 1987, pp. 581-611; KYMLICKA W., *Introduzione alla filosofia politica contemporanea* (1990), Milano, Feltrinelli, 1996 capp. II e V; MULHALL S., SWIFT A. (eds.), *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1992; RASMUSSEN D. (ed.), *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debate in Ethics*, Cambridge (Mass.)-London, MIT Press, 1990; AVINERI S., DE-SHALIT A. (eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992; BELL D. (ed.), *Communitarianism and its Critics*, Oxford, Clarendon Press, 1993; SEELMANN K. (hrsg.), *Kommunitarismus versus Liberalismus*, Vorträge der Tagung der Schweizer Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie vom 23. und 24. Oktober 1998 in Basel, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 2000; HAUS M., *Kommunitarismus*, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 2003.

Nel contesto italiano si possono vedere l'antologia di FERRARA A. (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma, Editori Riuniti, 1992, che presenta i testi-chiave del dibattito e, per un quadro aggiornato alle successive fasi della discussione, BESUSSI A., *Giustizia e comunità. Saggio sulla filosofia politica contemporanea*, Napoli, Liguori, 1996. Per una ricostruzione che coglie anche le implicazioni prettamente giusfilosofiche del dibattito si veda PARIOTTI E., *Individuo, comunità, diritti: tra liberalismo, comunitarismo ed ermeneutica*, Torino, Giappichelli, 1997.

Le relazioni e soprattutto le differenze fra la teoria di Walzer e le teorie *liberal* della giustizia (in particolare quella di Rawls) saranno espone nel § V.1. Si vedrà in seguito come entro la costellazione comunitarista possano rinvenirsi tendenze e intenzioni differenziate e composite e come fra i diversi approcci possa, per esempio, distinguersi una linea più ortodossa (che accomuna figure come Sandel e MacIntyre) da una linea dai contorni più fluidi (a cui oltre a Walzer può, per alcuni versi, essere avvicinato anche Taylor). Per un'analisi sistematica delle nozioni di «comunità» e «comunitarismo» nella filosofia politica contemporanea si vedano i lavori di PAZÈ V.: *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2002, e *Comunitarismo*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

Le prime si fondavano sull'individualismo metodologico, su un soggetto «puro (*unencumbered*)» scisso da contesti storico-istituzionali particolari, e approdavano attraverso costrutti astratti a un modello di giustizia oggettivo e *universalmente* valido. Questa linea teorica inaugurata, come è arcinoto, da John Rawls con *A Theory of Justice*, è stata accolta, con accenti diversi, da autori come Ronald Dworkin, Charles Larmore, Thomas Nagel, Thomas Scanlon. All'opposto, filosofi come Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor (54), hanno criticato con vigore l'individualismo e il kantismo delle teorie *liberal* della giustizia, contrapponendovi una concezione relazionale del soggetto, della persona, dell'identità, e una prospettiva d'indagine *internalista*. Queste ultime sono, per molti versi, anche le coordinate teoriche principali della filosofia politica di Walzer, per il quale tuttavia il disagio verso ogni tipo di etichetta, e una certa diffidenza verso gli schematismi teorici (55), ma soprattutto una diversa intenzionalità politica, si traduce in una autonoma posizione che mostra la plausibilità di una «convergenza», di un «equilibrio», fra liberalismo e comunitarismo (56). Si esamineranno in seguito l'originalità di tale approccio, i suoi possibili antecedenti, nonché i suoi riflessi teorici anche dopo l'affievolirsi, nei primissimi anni Novanta, della disputa fra le due tendenze contrapposte.

Gli anni Ottanta vedono la pubblicazione di altre importanti opere e l'accrescersi del prestigio nazionale (57) e internazionale di Walzer. Nel 1985 esce *Exodus and Revolution* che per numerosi aspetti si riallaccia alla prima opera di Walzer, *The Revolution of the Saints*. Questo scritto, assai suggestivo anche sul piano narrativo, segna, da una parte, un ritorno significativo alla cultura e ai modelli culturali

(54) Anche se i percorsi del terzo sono ben diversificati, a partire dall'orizzonte e dalla prospettiva prettamente politica, da quelli dei primi due.

(55) Espresso tutte le volte che gli si sia chiesto direttamente un parere sulla disputa in questione; a mero titolo esemplificativo (e con riferimento alla sola letteratura italiana): BOSETTI G. (a cura di), *Il legno storto*, cit., pp. 67-68; *Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., p. 608.

(56) Cfr., soprattutto, WALZER M., *The Communitarian Critique of Liberalism*, in «Political Theory», 1, 1990, pp. 6-23. Giacomo Marramao parla opportunamente, a proposito di Walzer (e anche di Rorty), di «brillanti ibridazioni liberalcomunitariste» (MARRAMAIO G., *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 177).

(57) Walzer tiene, tra le altre cose, corsi e conferenze alla New School of Social Research, «una delle organizzazioni caratteristiche della sinistra americana». Nella New School, dove la moglie Judith ha ricoperto la carica di Provost («una specie di vice-presidente con competenze accademiche»), Walzer ha insegnato a due riprese e fatto parte di vari comitati, in particolare per la ricerca e la designazione di nuovi docenti. Cfr. *Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., pp. 604-605.

ebraici; dall'altra, una nuova riflessione su quel tema del *cambiamento* (58) che sta al centro delle preoccupazioni teoriche di Walzer fin dai suoi esordi. Il racconto biblico dell'*Esodo*, descritto in quest'opera in maniera vibrante, svolge un ruolo decisivo nell'universo concettuale di Walzer e, come si vedrà in seguito, consente di cogliere pienamente le linee direttrici del suo pensiero, nonché le sue matrici genetiche.

Dell'apparato categoriale ebraico, oltre che di altre influenze (per esempio, i succitati Silone, Orwell, Camus) risente fortemente anche *Interpretation and Social Criticism* in cui si affronta, da un punto di vista essenzialmente teoretico, il problema della critica sociale. La proposta di Walzer è quella del «critico organico (*connected*)», «immanente (*immanent*)» alla società. Qualora si tratti di «aggiungere carne storica alle ossa teoretiche del ragionamento», cosa che avviene specificamente nel terzo capitolo dell'opera in questione, Walzer ricorre ad una figura-chiave della tradizione ebraica, il profeta Amos (59).

Il problema della critica e del ruolo dell'intellettuale è affrontato, questa volta da un punto di vista più storico e politico, anche in *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century* (60).

Le tre opere citate esibiscono, seppure in guise diverse, cospicui rapporti con l'ebraismo. Il legame di Walzer con quest'ultimo, se possibile ancora più consapevole in questi anni rispetto al passato, è testimoniato da altri fatti importanti. Nel 1987, per sei mesi, egli è all'Hebrew University's Institute for Advanced Studies di Gerusalemme (61). Più o meno in questo stesso lasso di tempo

(58) Ad un'analisi dei legami fra le due opere e del tema del cambiamento nel pensiero di Walzer è dedicato il cap. III del presente lavoro.

(59) Cap. III «Il profeta come critico sociale». Significativa l'espressione usata da Walzer: «E come provare meglio che il critico organico è carne della nostra carne se non dandogli il nome di Amos, il primo e forse il più radicale dei profeti colti di Israele?» (ivi, p. 81). Walzer contrappone la figura di Amos a quella di Giona, emblematico esempio di critico «esterno», il primo «educatore», il secondo «propagandista» (ivi, pp. 86-103). Su questo tema si vedano, fin d'ora, le precise indicazioni di BESUSSI A., *Giustizia e comunità*, cit., pp. 190-202.

(60) Per il diverso approccio metodologico delle due opere, all'interno comunque di una simile impostazione teorica, si veda *The Company of Critics*, cit., p. 10. Un'analisi in parallelo di entrambe le opere sarà affrontata nel cap. IV.

(61) Walzer ricorda che la sua prima visita a Gerusalemme risale al 1957, e che poi, a partire dal 1970, vi è stato quasi ogni anno, talora due volte l'anno intrecciando legami molto stretti con i circoli intellettuali e politici d'Israele (*Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., p. 605). Per un resoconto del viaggio del 1970 si veda WALZER M., *A Journey to Israel*, in «Dissenso», 6, 1970, pp. 497-503. Del

prende corpo il suo monumentale progetto di ricerca – tuttora in corso – sul pensiero politico dell’ebraismo (a dimostrazione del suo profondo interesse per i nessi fra politica e religione, già evidenziato, del resto, fin dalla sua opera *The Revolution of the Saints*). In questo contesto, Walzer, da una parte, tiene corsi sui concetti politici che si possono ricavare dalla Bibbia, dall’altra risale alle radici del sionismo socialista (62). L’influenza di questo rapporto – spirituale e culturale – con l’ebraismo sull’elaborazione teorica walzeriana sarà esaminata analiticamente nel prossimo paragrafo, per ora si menzionano i principali temi intorno ai quali si attesta tale influsso: innanzitutto, la categoria chiave dell’*esodo* (a cui si lega, costitutivamente, il tema del cambiamento: cfr. cap. III), e il modello dell’*interpretazione* (fonte primaria per la concezione della critica immanente e per l’elaborazione dell’«universalismo reiterativo»: cfr., rispettivamente, cap. IV e cap. VIII, ma si veda anche § II.1). Sono, questi, temi fra loro correlati in una trama fitta ma coerente, come si cercherà di dimostrare in più sezioni del presente lavoro (63); una trama che rimanda – entro una peculiare concezione della normatività – alla relazione fra tradizione e critica, tra valori comuni e potenzialità di trasformazione dei contesti d’appartenenza, alla scaturigine stessa dell’idea del «sovversivismo dell’immanenza» (*the subversiveness of immanence*).

soggiorno del 1987 è data nota dallo stesso Walzer nella *Prefazione* al suo secondo libro sulla critica sociale laddove è anche espressa la dedica «agli amici di Gerusalemme», che gli hanno insegnato «il significato della fiducia nella critica» (*Interpretazione e critica sociale*, cit., p. 11). Entro quest’orizzonte di interessi, Walzer ha dedicato specifiche attenzioni al conflitto israeliano-palestinese attraverso numerosi articoli pubblicati, in prevalenza, su *Dissent*.

(62) Agli aspetti giuridico-istituzionali dell’ebraismo è dedicato il saggio *The Legal Codes of Ancient Israel*, in «Yale Journal of Law and the Humanities», 2, 1992, pp. 335-349, in cui Walzer richiama espressamente l’idea di un «giudaismo normativo», connesso al tema dell’interpretazione (argomento di cui si parla già nel citato cap. III di *Interpretazione e critica sociale*: p. 93). Cfr. WALZER M. (ed.), *Law, Politics and Morality in Judaism*, cit., e, per una disamina, il cap. II del presente lavoro. Al sionismo socialista (legato al modello dell’Esodo e contrapposto al sionismo “di destra”, fondamentalista, legato al modello messianico), alle sue origini e al suo stato attuale, Walzer fa riferimento in *Esodo e rivoluzione* (pp. 81-99), citando espressamente il suo fondatore Theodor Herzl (p. 91).

(63) A titolo d’esempio, si pensi al nesso fra la concezione della comunione degli individui verso una meta comune, quella della liberazione politica, e l’atto stesso dell’interpretazione. Come scrive Agostino Carrino: «Interpretare significa far parte dell’impresa, è un modo di unirsi agli altri, a quegli altri che si possono criticare nella misura in cui si interpretano, nella misura in cui, cioè, si colgono i valori comuni che comunemente esistono. “La critica dell’esistenza comincia o può cominciare, da principi interni all’esistenza stessa”» (CARRINO A., *Esodo ed interpretazione: una nota su Walzer*, introduzione a *Interpretazione e critica sociale*, cit., p. 10).

Il legame di Walzer con l'ebraismo, e con Israele, si esplica anche da un punto di vista politico (ancora una volta è dimostrata così la profonda propensione a tenere unite l'elaborazione teorica con l'impegno politico, "pensiero" e "vita"; la politica come oggetto di conoscenza e la politica come insieme di intenzioni che conducono a certi fini), attraverso la consueta veste dell'intellettuale «militante» che Walzer assume. I legami con ambienti della sinistra israeliana⁶⁴ portano Walzer ad un coinvolgimento intenso nelle loro attività, prendendovi parte direttamente in qualche modo oppure scrivendone (su riviste, quotidiani, in sezioni di libri): egli si definisce, a questo riguardo, «una sorta di virtuale partecipante alla politica israeliana, in particolare sulle questioni di pace» (ma forse sarebbe più opportuno precisare, considerate alcune sue prese di posizione, "di pace e guerra").

I temi della differenza, del pluralismo culturale, sociale, e poi etnico, da sempre presenti nel pensiero di Walzer (che, lo si è già anticipato nell'introduzione, si articola e modula nella "molteplicità dei pluralismi") assumono, a partire dagli anni Novanta del secolo scorso, una straordinaria rilevanza fino ad acquisire una loro compiuta autonomia teorica. In *What Does It Mean to an «American»* (65), raccolta di saggi pubblicati nel 1992, al centro della riflessione è la «politica della differenza» (soprattutto etnica e religiosa) (66) e la

(64) «I miei amici israeliani stanno a sinistra: alcuni nel partito laburista, altri nei piccoli partiti che si collocano alla sinistra di esso e, naturalmente, nel movimento *Shalom Achshav*, "Pace subito"» (*Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., p. 605). Per altri scritti di Walzer su Israele si vedano i riferimenti contenuti nella *Bibliografia* di questo volume.

(65) Il saggio che dà il titolo alla raccolta è apparso originariamente in «*Social Research*», 3, 1990, pp. 591-614, ed è stato poi raccolto in *Che cosa significa essere americani*, tr. it. a cura di N. Urbinati, Venezia, Marsilio, 1992. Il testo italiano comprende altri due saggi, *Pluralismo: una prospettiva politica e Civiltà e virtù civiche nell'America contemporanea*, rispettivamente pubblicati, in origine, nella *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, ed. by S. Thernstrom, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 1980, pp. 781-787, e in «*Social Research*», 41, 1974, pp. 593-611 (successivamente ristampato anche in *Radical Principles*, cit., pp. 54-72).

(66) Va però letta con attenzione, e in un'ottica diversa, l'*Introduzione* al volume in cui Walzer persegue un obiettivo più generale e ricco di implicazioni teoriche e pratiche. In questa sede, infatti, egli intende «fare un resoconto comparativo e teorico della "politica della differenza" e suggerire come questa politica potrebbe operare in strutture sociali dove l'immigrazione non è, o non è ancora, il fattore principale come negli Stati Uniti. Ciò che nell'Europa centrale e orientale può essere definito come un *nuovo tribalismo* [...] costituisce l'occasione immediata del mio argomento» (pp. 3-4). Ad una disamina critica di questa impostazione, e delle sue implicazioni a livello pratico-istituzionale, è dedicato il cap. VII del presente lavoro.

proposta principale è quella, cosiddetta, del «trattino» (67). Entro queste coordinate teoriche saggi importanti come *Justice and Tribalism* (1992), *The Politics of Difference: Statehood and Toleration in a Multicultural World* (1994), fino all'opera *On Toleration* (1997) affrontano problemi di stringente attualità per le odierne società complesse, mettendo in evidenza i collegamenti tra le politiche liberali e socialdemocratiche, da un lato, e l'appartenenza, la tolleranza, il multiculturalismo, dall'altro (68). Pare plausibile affermare che i perni teorici della speculazione più matura di Walzer siano le nozioni di *società civile* e di *cittadinanza*, legate a doppio filo con quella della *partecipazione politica* (69). Tali nozioni rappresentano una costante nel vocabolario walzeriano, ma sembrano trovare ora una risistemazione concettuale significativa all'interno della prospettiva teorica e politica dell'autore, condizionando il quadro interpretativo.

Un testo fondamentale di questi anni è *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad* (1994). Il volume raccoglie cinque conferenze tenute a Chicago su alcuni dei temi più rilevanti

(67) *Che cosa significa essere americani*, cap. 1: pp. 15-46. Luca Baccelli ha puntualmente sintetizzato la concezione del «trattino» di Walzer: «in espressioni come “ebreo-americano” o “italo-americano” la parte a sinistra del trattino esprime l'elemento etnico della cittadinanza, e la parte a destra l'elemento politico». Infatti, «la particolarità degli Stati Uniti consiste nell'essere un paese di immigrati volontari, nel quale nazionalità ed etnie non hanno acquisito una definita base territoriale. In questa situazione gli immigrati conservano un forte senso dell'appartenenza alle loro comunità originarie e peraltro si sentono “americani”» (BACCELLI L., *Esodo e tribalismo*, in «Iride», 15, 1995, p. 442).

(68) Il primo saggio, compreso in *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame (Ind.) and London, Notre Dame University Press, 1994, rappresenta la versione rivista di un articolo pubblicato su «Dissent»: *The New Tribalism: Notes on a Difficult Problem* (in «Dissent», 2, 1992, pp. 164-167; tr. it. in «Micromega», 5, 1991, pp. 99-112). *The Politics of Difference* è il manoscritto presentato da Walzer in due conferenze: a Palermo il 09.V.1994 e due giorni dopo all'Università di Firenze. Il saggio, pubblicato su «Ratio Juris» (2, 1997, pp. 165-176), è stato anche tradotto, seppur parzialmente, in «Rese», 10, 1994, pp. 52-57, con il titolo *Con quella faccia da straniero*.

(69) Si veda, per il primo aspetto, *The Idea of Civil Society*, in «Dissent», 2, 1991, pp. 293-304. Il saggio è stato riprodotto in diversi contesti: con il titolo *The Civil Society Argument*, in MOUFFE Ch. (ed.), *Dimensions of Radical Democracy*, cit., pp. 89-107, e in BEINER R. (ed.), *Theorizing Citizenship*, Albany, State University of New York Press, 1995, pp. 153-174; con il titolo *The Concept of Civil Society*, in WALZER M. (ed.), *Toward a Global Civil Society*, Providence, Oxford, Berghahn Books, 1995, pp. 7-27. La traduzione italiana si trova in WALZER M., *Il filo della politica. Democrazia, critica sociale, governo del mondo*, a cura di Th. Casadei, Reggio Emilia, Diabasis, 2002, pp. 71-95.

Per ciò che concerne il secondo aspetto, quello della cittadinanza e della partecipazione, esso è già tematizzato in *Obligations*, cit., in part. al cap. «The Problem of Citizenship», pp. 203-228; cfr., inoltre, WALZER M., *Citizenship*, in HANSON R., BELL T., FARR J. (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 211-219 (tr. it. in «Democrazia e diritto», 2-3, 1988, pp. 43-52). Questi due temi, data la loro centralità, saranno dettagliatamente analizzati nel cap. VI e nel cap. VIII di questo libro.

dell'intera ricerca walzeriana: la questione della giustizia, le forme della critica sociale, il rapporto fra internalismo e universalismo, le problematiche connesse alla politica della differenza e al «nuovo tribalismo» (*the new tribalism*). In esso sono collegati i problemi della filosofia politica, del diritto, della morale con la teoria della coscienza e dell'identità personale (come attesta il saggio conclusivo *The Divided Self*) e con le modalità della critica sociale, nodi teorici soggiacenti alle tesi elaborate nella vasta produzione walzeriana. Il libro nel suo complesso è, dunque, altamente emblematico del percorso teorico dell'autore e vede i problemi concettuali affrontati in precedenza reimpostati e precisati, e comunque aperti a nuovi approfondimenti (70). In particolar modo, interessante e innovativo è l'approccio nei confronti di un tema caro a Walzer quale quello della contrapposizione fra «particolarismo» (o internalismo) e «universalismo». Nel saggio *Moral Minimalism* (71) questo rapporto è esaminato e concettualizzato in maniera penetrante. L'approdo di Walzer ad un «minimalismo morale universalistico», ad un'«etica minimale» – estesa anche all'ambito prettamente filosofico-giuridico (cfr. cap. VIII) – rappresenta il tentativo di attenuare la portata delle implicazioni relativistiche scaturienti dal suo particolarismo (72) o, in altri termini, di costruire una cornice universale per la sua teoria contestualistica (e, agli occhi dei critici, potenzialmente relativistica).

A partire dalla fine degli anni Ottanta del Novecento si assiste ad un accresciuto prestigio internazionale di Walzer. Egli intrattiene legami intellettuali e politici, oltre che con Israele e con l'Inghilterra, con altri Paesi europei (73). I suoi articoli e i suoi libri sono tradotti in francese e in tedesco, in italiano e anche in olandese, svedese,

(70) Quelle dell'apertura e del «travaglio intellettuale» sono due delle caratteristiche salienti dell'impostazione metodologica walzeriana. Cfr., in proposito, *Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., p. 610, e, più in specifico, il § 3 di questo capitolo.

(71) Relazione originariamente presentata al Convegno internazionale di Locarno su «Etica e politica» (11-13.X.1990). Le traduzioni italiane sono tre: una è apparsa in «Nuova civiltà delle macchine», 1, 1992, pp. 33-40; una in «Iride», 5, 1991; e infine, una terza, nel volume curato da URBINATI N., *Geografia della morale*, cit., pp. 13-30.

(72) Su questo cospicuo nodo problematico si concentrerà l'attenzione in diverse sezioni della presente opera. Più in specifico si analizzerà anche la nozione di «universalismo per reiterazione», peculiare forma di universalismo che emerge, concesce, dal «particolarismo».

(73) Ovviamente non viene qui menzionata l'influenza e l'importanza di Walzer per gli Stati Uniti dove già da anni egli era considerato uno dei maggiori teorici e filosofi della politica. Basti citare solamente, a titolo di curiosità, che nel 1991, con *The Revolution of the Saints*, il suo primo libro, Walzer ha vinto il premio Benjamin E. Lippincott della "American Political Science Association".

cèco ed entro un'amplessima letteratura critica emergono anche i primi studi monografici dedicati ad alcuni aspetti della sua riflessione (74). Così Walzer visita alcuni di questi paesi, incontra le persone che sono divenute i suoi *patrons* europei e, grazie ad essi, può svolgere quello che egli stesso ha definito una «sorta di prolungamento europeo-occidentale» della sua vita intellettuale, divenuto parte importante della sua esistenza (75).

(74) OREND si sofferma sui connessi ambiti problematici della giustizia e della guerra (*Michael Walzer on War and Justice*, cit.); in area francese LACROIX J. (*Michaël Walzer. Le pluralisme et l'universel*, cit.) mette a fuoco i nodi problematici del rapporto tra universalismo e particolarismo, mentre HUNYADI M. (*L'art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*, cit.) illustra con precisione le implicazioni normative dell'approccio walzeriano, in particolare le forme di esclusione che derivano dalla sua idea dei «significati condivisi»; ancora nel contesto tedesco si studiano il peculiare comunitarismo di Walzer e il suo specifico modo di intendere la critica sociale: si vedano, al riguardo, i lavori di KRAUSE S. e MALOWITZ K. (*Michael Walzer, zur Einführung*, cit.) e quello di HAUS M. (*Die politische Philosophie Michael Walzers. Kritik, Gemeinschaft, Gerechtigkeit*, cit.).

(75) *Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., pp. 605-606. Walzer continua spiegando come adesso cerchi, come meglio può, di infittire i contatti con gli intellettuali europei, con teorici politici e con filosofi in Francia, Germania, Italia. Non si può in questa sede riportare la serie di convegni europei a cui Walzer ha partecipato nel corso dell'ultimo quindicennio. Si riportano solo alcune informazioni che si ritengono degne di nota per comprendere il contesto internazionale della fortuna di Walzer.

Per ciò che riguarda la Francia egli ha potuto incontrare di persona Paul Ricœur nel 1993, ad un convegno sulla giustizia, constatando notevoli affinità con il suo pensiero, del resto rilevate esplicitamente anche dallo studioso francese (cfr. RICŒUR P., ROCARD M., *Justice and Market*, in «Dissent», 4, 1991, p. 505; ma si veda soprattutto P. RICŒUR, *Le juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, pp. 121-142). *Esprit*, la rivista fondata nel 1932 da Emmanuel Mounier (e da sempre centro d'irradiazione di un ideale di rivoluzione personalista e comunitaria, concepita come una "terza via" sia rispetto al collettivismo e all'organicismo marxista sia all'individualismo liberale), ha ospitato numerosi contributi dello studioso americano come attesta anche l'ampia raccolta, curata da J. Roman, M. Walzer, *Pluralisme et démocratie*, Paris, Éditions Esprit, 1997.

Sempre nel 1993 si è tenuto in Olanda, ad Amsterdam, un Seminario su *Spheres of Justice* con la partecipazione dello stesso Walzer, e al suo pensiero si sono qui dedicati, tra gli altri, studiosi come BADER V. (*Burgerschap en uitsluiting, of: wat is er mis met communitarisme en (neo)republikanisme?*, in BERG P. van den, TRAPPENBURG M. [eds.], *Lokale Rechtvaardigheid. De politieke theorie van Michael Walzer*, Zwolle, Tjeenk Willink, 1994, pp. 137-164; *Citizenship and Exclusion. Radical Democracy, Community and Justice. What is wrong with communitarianism?*, in «Political Theory», 2, 1995, pp. 211-246) e HARTOGH G. den (*The Architectonic of Michael Walzer's Theory of Justice*, in «Political Theory», 4, 1999, pp. 491-522), con particolare attenzione ai temi della giustizia, della cittadinanza e dell'immigrazione. In Germania notevole è l'attenzione prestata al suo pensiero da autori che si ricollegano agli sviluppi della Scuola di Francoforte (come HONNETH A.: *Ende des amerikanischen Traums? Gespräch über Michael Walzer*, in «Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte», 39, 1992, 1, pp. 16-26; *Universalismus und kulturelle Differenz. Zu Michael Walzer Modell der Gesellschaftskritik*, in «Merkur», 45, 1991, 11, pp. 1049-1055), nonché da ambienti intellettuali vicini alla socialdemocrazia tedesca (si veda al riguardo il volume della Fondazione F. Ebert uscito a cura dello stesso Walzer: *Toward a Global Civil Society*, cit.) che hanno in Otto Kallscheuer una essenziale figura di riferimento. La vicinanza tra i due è testimoniata dal fatto che Kallscheuer è il curatore della maggior parte delle opere di Walzer pubblicate in tedesco: *Michael Walzers kommunitärer Liberalismus oder Die Kraft der inneren Opposition*, postfazione a WALZER M., *Kritik und Gemeinsinn. Drei*

Con il trascorrere degli anni gli ambiti di studio a cui Walzer si è dedicato sono venuti ampliandosi: dalla storia del pensiero politico alla teoria politica, dalla filosofia politica, morale, del diritto alla critica sociale e all'ermeneutica (intesa come metodologia da applicare alle scienze sociali e alla teoria politica stessa). Attualmente, come si è già avuto modo di esporre, egli è professore emerito dell'Institute for Advanced Study di Princeton, direttore di *Dissent* insieme a Mitchell Cohen, collaboratore di *The New Republic*, membro della redazione di *Philosophy and Public Affairs* e di *Political Theory*, costantemente impegnato in una tensione che tenta di saldare armonicamente forza ideale e progettualità teorica e attenzione alla prassi (76). La sua influenza sulle aree intellettuali della sinistra

Wege der Gesellschaftskritik, Berlin, Rotbuch Rationen, 1990 (tr. tedesca di *Interpretation and Social Criticism*, cit.); *Ein amerikanischer Gesellschaftskritiker. Michael Walzers kommunitärer Liberalismus*, [Afterword] in WALZER M., *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*, Frankfurt a.M., Fischer, 1993; *On the Road. Michael Walzers Deutung der amerikanischen Freiheit*, introduzione a WALZER M., *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Frankfurt a.M., Fischer, 1996; *Pluralismus, Universalismus, Hermeneutik*, postfazione a WALZER M., *Lokale Kritik – Globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, Hamburg, Rotbuch, 1996 (tr. tedesca di *Thick and Thin*, cit.); KALLSCHEUER O., *Toleranz, Pluralismus und die Kunst der Trennung*, postfazione a WALZER M., *Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz*, Hamburg, Rotbuch, 1998, pp. 147-169 (tr. tedesca di *On Tolerance*, cit.); WALZER M., *Erklärte Kriege – Kriegserklärungen. Schriften zur Theorie des gerechten Krieges*, hrsg. von O. Kallscheuer, Hamburg, Europäische Verlagsanstalt, 2003, pp. 181-196 (si tratta di un'antologia degli scritti walzeriani sulla guerra poi raccolti in *Arguing about War*). Si vedano anche le rispettive partecipazioni a volumi collettanei progettati ora dall'uno ora dall'altro: KALLSCHEUER O., *On Labels and Reasons. The Communitarian Approach – Some European Comments*, in WALZER M. (ed.), *Toward a Global Civil Society*, Providence (RI), Berghahn Books, 1994, pp. 133-145; WALZER M., *Politik und Religion in der jüdischen Tradition*, in KALLSCHEUER O. (hrsg.), *Das Europa der Religionen: ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt a.M., Fischer, 1996, pp. 121-140.

Per ciò che riguarda l'Italia l'autore statunitense ha instaurato un certo legame culturale con aree intellettuali della sinistra democratica, tramite le riviste «Micromega» e «Reset» e anche grazie al rapporto con quotidiani come «l'Unità», «La Repubblica», «La Stampa», «Corriere della Sera». A partire dai primi anni Novanta, Walzer ha partecipato a molti convegni. Tra le conferenze vanno segnalate anche quelle presso la Fondazione Istituto Piemontese Antonio Gramsci, a Torino, il 19 e 20 aprile 1999 (sul tema «Il costituzionalismo tra diritti umani e diritti delle minoranze»), ad Abano Terme (Pd) (nell'ambito di un Seminario organizzato congiuntamente da *Reset* e *Dissent*), all'Università di Padova su invito di Giuseppe Zaccaria il 2 giugno 2000, nonché quella tenuta da Walzer in apertura alle Lezioni in memoria di Norberto Bobbio – di cui Walzer è stato più volte interlocutore sui temi del “socialismo liberale” e della “guerra giusta” – sempre a Torino il 31 maggio 2004. Walzer ha preso poi parte alla presentazione della traduzione del suo volume *Arguing about War* organizzata dalla casa editrice Laterza nel novembre 2004; ha tenuto la *Lecture* d'apertura al Secondo Convegno organizzato dalla Società italiana di Filosofia politica, dedicato a “Democrazia, sicurezza e ordine internazionale” e svoltosi il 19 e 20 ottobre 2005, e quella al Master in Civic Education, organizzato da Ethica ad Asti, il 23 ottobre 2008.

(76) Lo descrive così, in maniera molto appropriata, David Miller, nella sua Introduzione a *Thinking politically*, cit.

democratica americana e internazionale è sicuramente considerevole. Le sue posizioni sulla guerra e sul terrorismo dopo l'11 settembre 2001 – che Walzer ha espresso, con un gesto molto forte da un punto di vista anche simbolico, apponendo la sua firma di intellettuale militante *left-liberal* al celebre documento a sostegno dell'offensiva americana contro il terrorismo *What We're Fighting For* (sottoscritto da un nutrito gruppo di intellettuali statunitensi) (77) – continuano a far discutere. Se, da un lato, Walzer è considerato comunque uno studioso autorevole per quanto concerne temi e problemi di filosofia delle relazioni internazionali e di etica pratica, e anche per aver rilanciato il concetto stesso di «guerra giusta», dall'altro la sua prospettiva ha originato, specie negli ultimissimi anni, parecchie controversie e polemiche, a partire dal suo contesto di riferimento, la sinistra *liberal*, socialdemocratica e pure radicale, non solo del suo Paese (78). Quel che è certo, comunque, è che nell'attuale dibattito intellettuale e politico-culturale americano – incentrato, via via, sul ruolo dell'America nello scenario internazionale – e caratterizzato dalle dispute tra neoconservatori (*neocons*) e progressisti (*neoprogr*) (79), Walzer occupa un ruolo

(77) Il documento, pubblicato sul «Washington Post» (12.II.2002), è leggibile via internet al seguente indirizzo: http://www.propositionsonline.com/html/fighting_for.html. Insieme a Walzer figurano, tra i firmatari, altri *liberal* come Michael Ignatieff, *liberal communitarian*, di fede democratica, come William Galston e Robert D. Putnam, comunitaristi come Amitai Etzioni, ma anche conservatori radicali come Samuel Huntington, o di ispirazione cattolica come Robert P. George e Michael Novak, nonché uno studioso piuttosto «oscillante» come Francis Fukuyama. Cfr. cap. X.

(78) Un esempio emblematico, anche dei toni aspri della disputa, è fornito dallo scritto di Tony Judt, storico britannico e fine studioso di Camus, il quale polemicamente osserva che gli intellettuali e i giornali progressisti non sono più una voce critica, ma giustificano le scelte del governo, nonché – con diretto riferimento alle tesi sulla guerra di Walzer («nume tutelare dell'*establishment* filosofico degli Stati Uniti») – che i *liberal* si limitano a fornire la copertura ideologica alle politiche «brutali» dei *neocon* (JUDT T., *Bush's Useful Idiots. The Strange Death of Liberal America*, in «London Review of Books», September 21, 2006, tr. it. *C'erano una volta i liberal*, in «Internazionale», 667, 10 novembre 2006, pp. 32-38). Una prima risposta alle tesi di Judt è stata data da Bruce Ackerman e Todd Gitlin (collaboratore di *Dissent*), i quali hanno lanciato un manifesto sottoscritto da diversi intellettuali progressisti (K. Arrow, B. Barber, J. Cohen, R. Dahl, R.B. Reich, A. Schlesinger jr., R. Sennett): «*We Answer to the Name of Liberals*» (<http://www.prospect.org/web/page.wv?section=root&name=ViewWeb&articleId=12124>).

(79) Un suo contributo, originariamente apparso su «*Dissent*» (*Is There an American Empire?*, Fall 2003, pp. 27-31), è raccolto nell'antologia di testi a cura di FESTA R., *Cosa succede a un sogno. Le nuove tesi dei «neoprogr» Usa*, Torino, Einaudi, 2004: qui Walzer si pone il compito di comprendere la natura del potere politico americano, ricorrendo – invero con una certa disinvoltura – alla nozione gramsciana di «egemonia» (*Esiste un impero americano?*, ivi, pp. 6 e 10). Per un'iniziale inquadramento di questa fase di discussione, e in specifico sulle posizioni dei *neocons*, possono essere utili i seguenti lavori: LOBE J., OLIVERI A. (a cura di), *I nuovi rivoluzionari. Il pensiero dei neoconservatori americani*, Milano, Feltrinelli, 2003;

importante nelle file di questi ultimi, per quanto, allo stesso tempo, assuma una posizione eccentrica, proprio per la sua peculiare visione del possibile uso, in certi casi, della forza, e di una certa dose di realismo, applicato alla politica e alla morale (80). E, d'altra parte, le sue tesi sui diritti umani fondamentali, sulle loro violazioni, nonché sulle gravi disuguaglianze nell'epoca globale alimentano una discussione ampia, non solo con riguardo alla vita politica americana – su cui Walzer continua ad intervenire sovente (81) – ma anche a quella del mondo occidentale.

Considerata la persistenza, sul piano accademico-scientifico, delle sue argomentazioni e teorie, le quali svolgono le loro implicazioni nell'ambito dell'etica, della filosofia politica e giuridica, oltre che della teoria sociale, non pare fuori luogo considerare Walzer, anche in virtù del suo pensiero “fluido” (e, certamente, per molti aspetti problematico e ricco di tensioni), come uno tra i principali filosofi pratici del dibattito contemporaneo (nonché tra i più discussi e criticati).

I.2. *Tra ebraismo e prospettiva politica*

Come si è accennato, Walzer è un pensatore complesso, e qualora si voglia procedere ad un'ascrizione diretta di Walzer ad un preciso filone di pensiero si incontrano notevoli difficoltà (82). Analizzando

FELICE F., *La prospettiva “necon”: capitalismo, democrazia, valori nel mondo unipolare*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2005.

(80) Walzer parla espressamente di «realismo morale»: cfr., per l'illustrazione critica di questa nozione, § II.3.

(81) Come dimostrano alcuni suoi scritti: *Keynes forever. Dalle piazze alla politica serve più democrazia sociale*, intervista a R. Festa, «La Repubblica», 06.07.2012; *La politica al tempo dei movimenti*, intervista a R. Festa, in «La Repubblica», 20.07.2012.

(82) Nella letteratura critica si incontrano diverse definizioni di Walzer, sovente non conciliabili tra loro: *communitarian*, *liberal* (magari anomalo), democratico radicale e, anche se più raramente, socialista democratico e liberale. A titolo esemplificativo si possono vedere BUCHANAN A., *Assessing Communitarian Critique of Liberalism*, in «Ethics», 99, 1989, pp. 852-882, p. 852; FERRARA A., *Comunitarismo e liberalismo*, cit., p. X; BESUSSI A., *Giustizia e comunità*, cit., p. 100.

Per indagare la visione *lato sensu* filosofica e filosofico-pratica 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 non è priva di un certo grado di arbitrarietà e certamente non si mostra fedele alla realtà walzeriana in cui approccio culturale, dimensione etica e visione politica si saldano con grande compattezza. La si utilizza per necessità espositive e di chiarezza, in seguito si cercherà di dissolverla ritessendo l'intero ordito teorico walzeriano. Questa parte dell'esposizione sarà dedicata alle radici culturali ebraiche del pensiero di Walzer e alle tracce profonde

la sua filosofia politica ci si trova di fronte ad un quadro variegato, ad intersezioni plurime e ricco di sfumature.

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* americano (83). Un fatto centrale della vita di Walzer e del suo rapporto con l'ebraismo è, come si è osservato in precedenza, l'incontro con l'Esodo. Dal momento in cui, in occasione del suo *Bar-Mitzwah*, il giovane preparò il brano biblico *Ki-tissab* (*Esodo* 30:11-34:35), l'Esodo diventa, nell'ambito della cultura ebraica, un modello euristico fondamentale per Walzer. Un modello capace di assumere differenti 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 politiche (84).

L'Esodo è un bagaglio culturale che per Walzer è *condiviso*, è una «storia comune» (85). Di questa storia si danno però interpretazioni diverse. E l'*interpretazione* rappresenta, come si mostrerà in più luoghi del presente studio, un'altra cruciale acquisizione dell'autore 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»

che lasciano nell'elaborazione delle sue categorie concettuali. In seguito si prenderà ad oggetto, più in specifico, 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 molteplici filoni: *liberalismo*, *repubblicanesimo* e *democratismo radicale*, *tradizione del socialismo democratico*.

(83) L'impatto dell'esperienza e dei modelli ebraici, in particolare dell'Esodo, sull'approccio metodologico e sui contenuti della teorizzazione walzeriana è stato esaminato, tra gli altri, da GALSTON W., *Community, Democracy, Philosophy. The Political Thought of Michael Walzer*, in «Political Theory», 1, 1989, pp. 119-130, e BACCELLI L., *Esodo e tribalismo*, cit.

(84) Cfr. l'introduzione di *Esodo e rivoluzione*. Per l'analisi della concezione walzeriana dell'Esodo come «paradigma politico» si veda il cap. III.

(85) 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 oppressione, l'Esodo sorregge gli spiriti e (qualche volta) ispira la resistenza del popolo» (*Esodo e rivoluzione*, cit., p. 12). Nel saggio *Due specie di universalismo*, in «Micromega», 1, 1991, pp. 127-145, p. 130, Walzer specifica che «non c'è un solo Esodo [...] la liberazione è un'esperienza particolare che si ripete per ciascun popolo oppresso» (si tratta della traduzione di WALZER M., *Two Kinds of Universalism*, in *Nation and Universe*, The Tanner Lectures on Human Values, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990; ristampato in HADDOCK A., ROBERTS P., SUTCH P. [eds.], *Principles and Political Order. The Challenge of Diversity*, B. London-New York, Routledge, 2006², pp. 10-41).

(86). Di qui Walzer attinge la sua versione dell'interpretazione come metodo d'indagine filosofica e di critica sociale e culturale. *Condivisione e interpretazione*: due termini che ricorrono sovente negli scritti di Walzer (87). Esistono valori comuni, propri di ogni comunità, esistono tradizioni, ma questi valori e tradizioni vanno necessariamente interpretati nel corso del tempo e, per così dire, "riattualizzati", in un processo continuo che sempre si rinnova (88).

Un tale approccio è alla base sia della concezione di comunità elaborata da Walzer sia del suo modo di intendere la critica sociale e, dunque, il rapporto fra critico e comunità. L'approccio ermeneutico adottato da Walzer sottintende un'interpretazione dell'identità del soggetto e della sua specifica situazione contestuale, quindi della comunità entro cui il soggetto si trova. In proposito egli fa propria la nozione di «comunità di carattere» o «di esperienze» (89); questa impostazione deve però fare i conti con le ragioni del dissenso, dal momento che già 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, e tale processo risulta amplificato quando si ha a che fare con gruppi o organizzazioni collettive più ampie. Per non incorrere in pericolose violazioni della volontà di alcuni individui occorrerà allora ammettere il *conflitto* e trovare il modo di farlo agire in maniera regolata e non lacerante per la comunità (90). Caratteristica primaria del critico, lungi dall'essere il distacco, è allora 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 «città» (o la

(86) RUSCONI C., *Walzer: individuo, comunità, giustizia*, cit., p. 347.

(87) Nadia Urbinati lo ha definito «teorico dell'interpretazione condivisa»: URBINATI N., *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, cit., p. 26. Sul «contestualismo interpretativo» di Walzer si veda BESUSSI A., *Giustizia e comunità*, cit., pp. 100-115 e 151-157. Sia Urbinati sia Besussi affiancano, rilevandone anche le differenze, l'ermeneutica di Walzer all'etnocentrismo di Richard Rorty. Si tornerà più avanti su questo punto.

(88) Su questo specifico modo di descrivere la tradizione si veda PASTORE B., *Tradizione e diritto*, Torino, Giappichelli, 1990.

(89) Walzer mutua l'espressione «comunità di carattere» dall'austro-marxista Otto Bauer, a tal proposito citato in più occasioni: WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 70; ID., *Geografia della morale*, cit., p. 69.

(90) Il difficile tentativo di Walzer pare proprio quello di trovare un equilibrio fra la «comunità di carattere» e la «comunità politica», due realtà che paiono collidere (cfr., per un'ipotesi interpretativa in tal senso, il cap. VII del presente lavoro).

«caverna»): deve essere *immanente, organica* (91). Il critico deve saper interpretare i valori condivisi, renderli attuali per la *sua* comunità anche quando da essa è (si sente) lontano. È questo, come si avrà modo di riscontrare, un punto nevralgico del pensiero di Walzer: qui si può individuare 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 circostanze (92). Solo facendo parte della comunità, interpretandone i valori e i possibili «lamenti» (93), 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 e dei gruppi, dei soggetti collettivi), è continuamente letta, spiegata e rivisitata: «ogni nuova lettura è infatti una nuova costruzione, una riscoperta del passato ad uso del presente» (94), come si legge in *Esodo e rivoluzione*. Il significato della storia, con i suoi *antenati*⁹⁵, assume nel contesto della riflessione di Walzer una accezione peculiare e originale, e tale originalità scaturisce proprio dal suo modo di intendere quella che gli appare come «la storia per

(91) Cfr. soprattutto WALZER M., *Interpretation and Social Criticism*, cit.

(92) Cfr. il § 4 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 all'autore ebreo-statunitense che vi ha dedicato gran parte della sua elaborazione tanto che nella concezione dell'*individualismo sociale* può indicarsi, a mio avviso, uno dei fili conduttori della sua speculazione. In proposito si veda anche l'originale nozione di «attivismo *part-time*». Cfr. WALZER M., *La democrazia: entrare e uscire dall'impegno politico*, cit., p. 68.

(93) «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» (WALZER M., *L'intellettuale militante*, cit., p. 13).

(94) WALZER M., *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 8.

(95) Cfr. WALZER M., *L'antenato della sinistra*, in «Reset», 9, 1994, pp. 75-76 (tr. it. della recensione a *Liberal-socialism*, *infra*). In un'intervista Walzer, un quindicennio fa, ha affermato: «vi è la necessità di reinventare e reinterpretare continuamente il passato, perché bisogna avere un passato e non solo avere un futuro» (WALZER M., «*Ci chiamiamo left liberal ma siamo socialisti democratici*», intervista a R. Festa, in «l'Unità2», 25.VI.1997, p. 35). A proposito della concezione della storia, Urbinati ha rilevato che il lavoro di Walzer è quello di un «restauratore» piuttosto che di un «architetto»: URBINATI N., *Lealtà e dissenso: la democrazia pluralistica di M. Walzer*, cit., p. 122. È proprio nella tensione fra storia, radicamento e slancio verso il futuro, verso il «meglio» che si esplica l'articolata riflessione dell'autore ebreo-americano.

eccellenza»: l'Esodo, appunto. La storia dell'esodo costituisce un esempio emblematico del processo tale per cui il nuovo si costruisce a partire dal passato, dalle sue possibilità, e di come la speranza si radichi nella memoria (96): l'esodo è una storia antica a cui hanno attinto coloro che miravano ad una *trasformazione*, ad un *cambiamento*. Un cambiamento che non può non partire – questa la convinzione walzeriana – da una critica (interna) all'esistente.

Un'intima duplicità caratterizza il pensiero di Walzer: al suo realismo si connette una profonda fiducia nelle possibilità del cambiamento e della critica (97), una irriducibile tensione morale. Una tale fiducia nasce proprio 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, come si è osservato, ha fatto parte attivamente: la Nuova Sinistra degli anni Sessanta (98).

Alla base della riflessione dell'intellettuale ebreo-americano sta sempre, per così dire, una *speranza*, la speranza che egli ha imparato, al contempo, dalla storia ebraica e dai suoi maestri socialisti (99) e che si configura, dunque, come principio costitutivo, assumendo le sembianze di un *bias for hope* («pregiudizio a favore della speranza»);

(96) Per una breve ma accurata trattazione di questo punto si veda GREBLO E., *Filosofia e pensiero ebraico*, in «Filosofia politica», 2, 1989, pp. 437-441. Il nocciolo più significativo dell'ebraismo è costituito dall'intreccio 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». Sotto questo profilo, «l'ebraismo può dunque essere pensato come la *concretizzazione di un tempo vivente in cui ogni istante ricomincia di nuovo*» (ivi, pp. 439 e 441; il corsivo è mio).

(97) Nella prefazione a *L'intellettuale militante*, cit. p. 11, Walzer afferma significativamente di aver imparato il significato della fiducia nella critica dai suoi amici di Gerusalemme.

(98) Walzer offre una testimonianza diretta raccontando, nell'*Introduzione* alla sua opera sull'Esodo (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.

(99) Cfr. l'autobiografia di HOWE I., *A Margin for Hope*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1982. Nel suo discorso celebrativo in occasione del quarantennale di *Dissent*, Walzer ha icasticamente espresso questa tensione: «From its first issue, *Dissent's* relation to the future has been one of hope, not prediction» (*Preface*, in *The Legacy of Dissent*, cit., pp. 15-16).

una visione che pare riecheggiare le pagine di Ernst Bloch dedicate al «principio speranza». È solo nella comunità dell'imprendere, attraverso un'«impresa comune», 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 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* (100). Il far parte di una comunità, il sentirsi legati ad essa, orienta i sentimenti verso l'impegno pratico e il discorso politico (101).

Nella storia dell'Esodo si radicano anche i concetti di *eguaglianza* e *giustizia*, che costituiscono i fuochi concettuali di *Spheres of Justice*.

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, d'altra parte, quello di un livellamento, di una società di eguali *tout court*, bensì quello di una società egualitaria e allo stesso tempo eterogenea: eguaglianza economica e politica devono coniugarsi con eterogeneità culturale ed individuale (102). L'ideale egualitario di Walzer s'inserisce dunque, come si vedrà più

(100) Walzer lo dichiara espressamente in *Sfere di giustizia*: pp. 79-82, e in *Exclusion, Injustice and the Democratic State*, in «Dissent», 39, 1993, p. 106. Cfr. WALZER M., *The United States in the World – Just Wars and Just Societies: An Interview with Michael Walzer*, cit., in cui si fa riferimento all'autentico «senso di compassione». In un'altra intervista, spiega Walzer: «la compassione [...] è un motivo potentissimo di coinvolgimento nella vita pubblica. È il sentimento che invita a partecipare alle sorti degli altri, a sentire che siamo tutti, collettivamente, *responsabili* per la vita di chi ci sta vicino»: WALZER M., *Ma senza lo Stato non c'è giustizia*, «La Repubblica», 1.VIII.2006 (il corsivo è mio).

Per una significativa trattazione dei concetti di «comunità» e «responsabilità» così come vengono a profilarsi dall'Esodo, si veda RIZZI A., *Esodo. Un paradigma teologico-politico*, S. Domenico di Fiesole (FI), Edizioni Cultura della pace, 1990, pp. 32-34.

(101) Cfr. URBINATI N., *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, cit., p. 26.

(102) Cfr. WALZER M., *Pluralismo: una prospettiva politica*, in *Che cosa significa essere americani*, cit., 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».

avanti, in una dimensione plurale che deve saper tutelare le differenze. È a partire da tali presupposti che egli elabora la nozione di «eguaglianza complessa», contesto della quale non può essere che quello della comunità politica. Secondo Walzer, solamente criticando *dall'interno* le pratiche della comunità, concepita 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, 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* (103), 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 (104).

Il pluralismo è alla base della costruzione teorica dell'eguaglianza ma anche della giustizia, ad essa strettamente connessa. Una giustizia, quella di Walzer, concepita – come la lezione dell'ebraismo insegna – «al plurale»; essa è tesa a permettere diverse concezioni del bene e diverse concezioni dell'appartenenza o dell'identità (105). Si genera, sotto questo profilo, quel nodo problematico che qui ci si limita ad individuare e che attrae sovente la riflessione di Walzer (e quella dei suoi interpreti): cioè, quale sia la relazione che intercorre fra la «comunità di carattere» e le diverse concezioni del bene e dell'appartenenza.

(103) Per questo aspetto sono fondamentali il cap. 12, «Potere politico», di *Sfere di giustizia*, in part. pp. 308-309, e il cap. 3, «Civiltà e virtù civiche nell'America contemporanea», di *Che cosa significa essere americani*, cit., in part. pp. 98-99.

(104) Cfr. WALZER M., *Pluralismo: una prospettiva politica*, cit., p. 74. Ma su questo punto si rinvia, per un'ampia trattazione, al cap. VI.

(105) Cfr., fra gli altri, DICIOTTI E., *La giustizia al plurale secondo Walzer*, in «il Mulino», 2, 1988, pp. 346-353. 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 *Pluralism and Social Democracy*, in «Dissent», 1, 1998, pp. 47-53.

Esodo e politica, spinta etica e dimensione pratica, sono inscindibili nella complessa visione walzeriana, plasmata dai paradigmi dell'ebraismo. È l'etica, il sentimento morale (spirituale) a *muovere* la politica (106) ed è su questa intima combinazione tra politica e dimensione religiosa che la riflessione teorica e politica, nonché le sue aperture alla dimensione giuridica, continuano a interrogarsi (107).

I.3. *L'immanentismo metodologico: una prospettiva in movimento e pragmatica*

Si è visto come l'approccio metodologico di Walzer scaturisca 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 universalista (108); tuttavia esso tende a distanziarsi, anche per la sua radice pragmatista, dal relativismo radicale implicito in certe posizioni ermeneutiche e, soprattutto, decostruzionistiche (109), come dimostrano nitidamente l'elaborazione del concetto di «critica immanente» e la sua più radicale espressione: il «sovversivismo dell'immanenza». L'*interpretazione* si coniuga con la spinta verso

(106) Sul *senso morale* come «guida alla conoscenza sociale e politica» e quindi alla pratica politica si veda WALZER M., *L'intellettuale militante*, cit., e in particolare le pp. 91-92.

(107) Lo dimostrano due delle opere più recenti di Walzer: la raccolta di saggi *Law, Politics and Morality in Judaism*, cit., e, soprattutto, *In God's Shadow: Politics in the Hebrew Bible*, New Haven, Yale University Press, 2012.

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

(109) Con riferimento al decostruzionismo quasi inevitabile è il richiamo alla lezione di Derrida, gravida di implicazioni e riflessi non solo sul piano politico ma anche etico e giuridico (cfr., su quest'ultimo punto, ROSENFELD M., *Interpretazioni. Il diritto tra etica e politica* [1998], Bologna, il Mulino, 2000, cap. 1; ANDRONICO A., *La decostruzione come metodo: riflessi di Derrida nella teoria del diritto*, Milano, Giuffrè, 2002).

l'*emancipazione* (110), assumendo una precisa valenza *etica* (111). Il rifiuto delle forme canoniche 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 (*contestualismo*). 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, che ne attestano la costitutiva propensione immanentistica. Per quanto la sua prospettiva sia *antifoundational* e fortemente storicista essa si pone, tuttavia, 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 (112). È questo un punto nodale e controverso dell'elaborazione walzeriana, in cui i concetti ora esposti si articolano in maniera inedita e 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 (113).

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

(110) Non si può in questa sede indagare se questa operazione teorica, tentata anche da 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.

(111) Se una dose di scetticismo si può rinvenire nella posizione walzeriana essa rivela uno scetticismo non radicale, ma venato di empirismo, di implicazioni pragmatiche (per molti versi analogo a quello di Dewey): uno scetticismo, come si è già detto, *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. Ecco quanto osserva Walzer al proposito: «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 decretino. Si tratta di uno schema di giustizia distributiva? Lo si stabilisca» (WALZER M., *Philosophy and Democracy*, in «Political Theory», 9, 1981, pp. 379-399, pp. 382-383, tr. it. in WALZER M., *Il filo della politica*, cit.; cfr. sul punto il cap. IV).

Per un confronto fra la posizione di Walzer e quella di Rorty, in prima battuta, cfr. GALSTON W., *Community, Democracy, Philosophy. The Political Thought of Michael Walzer*, cit., p. 123, e soprattutto BESUSSI A., *Giustizia e comunità*, cit., cap. IV «Contestualismo».

(112) Cfr. URBINATI N., *Lealtà e dissenso*, cit., pp. 118, 122.

(113) Cfr. COSTA P., *Comprensione e critica*, in «Fenomenologia e società», 2, 1997, pp. 87-122, p. 94.

pratico (il nesso teoria-prassi è una costante della sua riflessione: l'uso che egli fa delle teorie 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. «Narrare» storie significa anche «interpretarle». Narrativa, immaginazione, retorica, sono usate sia nella costruzione dell'interpretazione, sia nell'articolazione del dissenso sull'interpretazione (114). In entrambi i casi l'accordo, 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 (ciò che egli chiama «pluralismo critico» (115)), generando anche dissensi e conflitti: nessuno – come insegna la tradizione dell'ebraismo, nella ricostruzione walzeriana – ha il monopolio dell'interpretazione (116). Nell'ottica di Walzer l'interpretazione diventa il perno teorico di una prospettiva (e di una filosofia) democratica. I «valori condivisi» presuppongono un rapporto fra il filosofo e i suoi concittadini e questi ultimi vanno considerati come interlocutori da persuadere e non come oggetti di esperimenti ideali. L'impresa della critica sociale ha successo se il critico si riconosce in prima istanza come *concittadino*, come membro della società che sta criticando e che assume come punto di partenza i valori di quella società, la concezione ideale di essa (117). È il «Coriolano di Shakespeare» il

(114) Su questi aspetti del metodo walzeriano insiste, nella sua accurata disamina, VALERA G.: *Etica, retorica e storia politica. Le tesi di Michael Walzer per una critica del liberalismo*, cit.

(115) Cfr. WALZER M., *Interpretazione e critica sociale*, cit., pp. 40-41, e ID., *L'intellettuale militante*, cit., pp. 28-32.

(116) Come ha notato URBINATI N., *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. 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, in fondo, la critica che Walzer muove all'aristotelismo e ai neo-aristotelici *communitarians*.

(117) Di qui la contrapposizione che vede da una parte Socrate e il profeta Amos, dall'altra, Platone e Giona. All'interno di questa vengono «classificati» i critici sociali studiati da Walzer (Silone, Orwell, Foucault, Marcuse ecc.). Per una recente e specifica interpretazione dei «valori condivisi», si

bersaglio polemico di Walzer, la sua propensione a proclamarsi autore di se stesso. Coriolano, è il simbolo dell'individualismo "puro" liberale, grazie al quale ciascuno è se stesso separatamente dagli altri e separatamente dai contesti (118). Per Walzer, invece, la riflessione filosofica, le questioni etico-politiche vanno sempre impiantate all'interno di precise strutture e pratiche sociali, necessitano sempre di un determinato correlato sociologico (si pensi a *Spheres of Justice*), di precisi riferimenti empirici e storici (*Just and Unjust Wars, On Toleration*). «Nessun uomo è un'isola, che basta a se stessa», scriveva il poeta inglese John Donne e ciò vale per Walzer come insegnamento sempre valido, potenzialmente universale (119).

Si innescano in tal modo una feconda apertura (120) e un ideale di ricerca che rifiutano che le cose debbano rimanere così come sono, strutturando un peculiare approccio cambiamento (121). 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 lo tiene lontano dall'omologazione e si traduce in uno scambio continuo di temi, approcci, idee, articolati in un linguaggio trasversale che coinvolge filosofia, sociologia, prassi 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 (122). In ultima analisi, è solo in termini di *movimento* (di continua marcia, utilizzando

veda ZANETTI Gf., *Valori condivisi*, in LA TORRE M., ZANETTI Gf., *Altri Seminari di filosofia del diritto*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2010, pp. 145-161.

(118) WALZER M., *Liberalism and the Art of Separation*, cit. Coriolano, «aristocratic warrior and anti-citizen», non ha lealtà verso alcun gruppo e in definitiva non ha una sua, strutturata, identità.

(119) WALZER M., *Sulla tolleranza*, cit., p. VII. Il metodo di Walzer, come è stato osservato, «rimane all'empiria quanto a descrizione dei fatti, dando però a questa, spesso, una coloritura normativa» (G. Valera, *Etica, retorica e storica politica*, cit., p. 244).

(120) L'apertura della realtà al possibile ammette la critica (una critica interna), cioè rende sempre disponibile la possibilità del cambiamento. Walzer ha fiducia nella critica, nel miglioramento, ha speranza, senza però cadere nell'utopismo. Dalla lettura dei suoi scritti traspare come egli intenda comunque tenere sempre aperta una prospettiva critica («la porta della speranza», come la definisce in *Esodo e rivoluzione*), renderla disponibile.

(121) Il nesso fra pragmatismo e «impulso al miglioramento» è al centro del percorso delineato da WEST C., *La filosofia americana. Una genealogia del pragmatismo* (1989), Roma, Editori Riuniti, 1997, p. 5. Pur essendo una tradizione varia ed eterogenea, il pragmatismo ha come «comune denominatore» «uno strumentalismo orientato verso il futuro che cerca di dispiegare il pensiero come un'arma in grado di intraprendere un'azione più efficace» (ivi, p. 6).

(122) Cfr. WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 309.

il paradigma dell'Esodo) che si possono cercare di definire e comprendere la metodologia di Walzer – con la sua affascinante propensione a congiungere in un'unica, ma plurale, visione teorica punti di vista usualmente diversi, per non dire opposti (123) – e la sua prospettiva politica. Esse esprimono una ricorrente tensione fra il continuo «movimento» dell'esodo e la ricerca dell'«appaesamento», fra «apertura» e «senso del luogo». È all'interno di questa tensione che si collocano la produzione intellettuale e l'impegno di Walzer, con i limiti ma anche le possibilità che un tale approccio, sistematicamente assunto, può generare.

I.4. *Individualismo e socialità: l'«argomento della comunità» e l'influenza di John Dewey*

Questo paragrafo si propone essenzialmente due obiettivi. In primo luogo, si intende esaminare l'originale 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 (124). In tal modo, si potranno esporre l'epistemologia morale e il concetto di comunità che accompagnano la ricerca dell'autore. In secondo luogo, si cercherà di evidenziare le intime analogie fra la riflessione filosofico-pratica di Walzer e quella di un autore che lo ha fortemente influenzato, sia sul piano dell'approccio sia su quello della visione politica: John Dewey.

Il comunitarismo, com'è assodato, rappresenta una costellazione di pensiero variegata e complessa (125). Nonostante la diversità degli orientamenti etici e politici (talora davvero notevole) dei pensatori che sono stati ascritti a tale filone di pensiero esiste una convergenza

(123) Solo per citare gli esempi più rilevanti: socialismo e liberalismo, universalismo e particolarismo, radicalismo e riformismo, uguaglianza e differenza ecc.

(124) L'originalità della posizione di Walzer, che gli consente fuoriuscire dalla «gabbia» in cui si è solidificato il dibattito filosofico-politico di area anglosassone negli anni Ottanta del Novecento, ha destato interesse soprattutto nei paesi europei in cui si è innestata la *querelle*, ma è stata colta in maniera unanime soprattutto in seno al dibattito francese: a questo proposito si vedano ROMAN J., *Le pluralisme de Michael Walzer*, introduzione a WALZER M., *Pluralisme et démocratie*, cit., pp. 7-28, e soprattutto LACROIX J., *Michaël Walzer. Le pluralisme et l'universel*, cit. Colgo qui l'occasione per ringraziare Marco Goldoni per avermi supportato nell'indagine sulla ricezione in area francese del pensiero di Walzer.

(125) Sia consentito rinviare qui a CASADEI Th., *I dilemmi della comunità: intorno al comunitarismo contemporaneo*, in «La società degli individui», 30, 2007, pp. 21-38, da cui si traggono alcune parti per la trattazione che segue.

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'astrattismo e alle concezioni individualistiche e atomistiche della società). Tuttavia, se per autori come MacIntyre, Sandel, Bellah ed Etzioni, 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» (126).

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 Sandel-MacIntyre, che invece assume carattere *integrazionista* (127). Mentre questo secondo approccio tende ad una riabilitazione delle tradizioni e delle virtù religiose di un determinato contesto sociale, presupponendo una comunità coesa, uniforme e tendenzialmente chiusa (con la conseguentemente assimilazione, di fatto, delle diversità ai modelli dominanti (128)), 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 (129). Se Sandel e MacIntyre, ma anche Etzioni e Bellah, possono considerarsi fautori di un comunitarismo conservatore e “nemico” della modernità, Taylor e Walzer sono fautori di un comunitarismo riformatore, interno al «progetto della modernità» (130), e che presenta un legame esplicito con gli ideali

(126) BESUSSI A., *Giustizia e comunità*, cit., p. 88.

(127) Questa seconda distinzione, ripresa da Besussi (ivi, p. 89), è di BENHABIB S., *Situating the Self*, Cambridge, Polity Press, 1992, pp. 76-82 (cfr. anche EAD., *Democracy and Identity*, in «Philosophy and Social Criticism», 2-3, 1998, pp. 85-100). Analogamente Rainer Forst ha parlato di una «visione sostanzialistica» e di una «visione partecipativa»: FORST R., *Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte*, in HONNETH A. (hrsg.), *Kommunitarismus*, Frankfurt a.M., Campus, 1993, pp. 181-212, in part. p. 199.

(128) Il rischio, come paventa VITALE E., *Comunitarismo: parassita del liberalismo*, in «Ragion pratica», 7, 1997, pp. 27-37, è quello di un «mostruoso “nazionalismo localistico”, di una sorta di soffocante omogeneità etnica e culturale all'interno di piccole patrie» (p. 29).

(129) Cfr. VIOLA F., *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, p. 3.

(130) Cfr. ALCARO M., *La comunità, il comunitarismo e i problemi della democrazia*, in «Critica marxista», n.s., 5/6, 1996, p. 53. Quanto affermato è chiaramente dimostrato anche dalle posizioni politiche dei due autori, impegnati nell'ambito del socialismo democratico. Per utili comparazioni si vedano COSTA P., *Comprensione e critica*, cit.; ID., *Verso un'antropologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in*

del repubblicanesimo (131). Il fine è quello di ravvivare la sfera pubblica, intesa come una struttura di attiva partecipazione e solidarietà, non come una passiva e mera aderenza a costumi, credenze e valori tramandati dalla tradizione.

Ora, non si può tacere, né tanto meno 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*, da un lato, e *comunità politica* e *giuridica*, dall’altro. Per inciso, tale coniugazione è tentata dall’autore americano con l’elaborazione di un peculiare «universalismo» e di un’etica sostanzialistica marcatamente democratica (quello che egli definisce come «spessa visione dell’idealismo democratico»)(132)). 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 o, ancora, quello di Raz), basato su una particolare concezione dell’individuo, su una particolare epistemologia morale

Charles Taylor, Milano, Unicopli, 2001, pp. 145, 150, 153, 205; ROSA H., *Cultural Relativism and Social Criticism from a Taylorian Perspective*, in «Constellations», 1, 1996, pp. 39-60; ID., *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt a.M.-New York, Campus, 1998, pp. 435-448 (il quale ne mette a fuoco gli elementi di differenziazione); LACROIX J., *Michaël Walzer. Le pluralisme et l’universel*, cit., pp. 71-78 (la quale invece ne pone in evidenza le affinità); HAUS M., *Charles Taylor and Michael Walzer. Flüchtlinge Begegnungen, tiefe Verbundenheit?*, in KÜHNLEIN M., LUTZ-BACHMANN M. (eds.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlin, Suhrkamp, 2011, pp. 185-214. Nell’ambito della letteratura italiana, interpretazioni fortemente critiche del comunitarismo di Taylor, che in genere ne trascurano l’orizzonte politico di matrice socialista, sono quelle offerte da BARONCELLI F., *Hanno le culture diritti sugli individui? Sul liberalismo olistico di Charles Taylor*, in «Ragion pratica», 2, 1994, pp. 11-31; PIEVATOLO M.C., *Soggetti di diritto o animali culturali? Charles Taylor e il problema del multiculturalismo*, in «Il Politico», 1, 1994, pp. 137-159; VITALE E., *Il soggetto e la comunità. Fenomenologia e metafisica dell’identità in Charles Taylor*, Torino, Giappichelli, 1996. Per una disamina più simpatetica si vedano, invece, PIRNI A., *Charles Taylor. Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Lecce, Milella, 2002, e GENGHINI E., *Identità, comunità, trascendenza. La prospettiva filosofica di Charles Taylor*, Roma, Studium, 2005. Si veda anche l’equilibrata disamina contenuta in PARIOTTI E., *Individuo, comunità, diritti: tra liberalismo, comunitarismo ed ermeneutica*, cit., in part. pp. 71-103.

(131) Sul repubblicanesimo di Taylor si vedano, in particolare, gli scritti citati alla nota precedente, di Costa (pp. 233-240), che utilizza l’espressione di «repubblicanesimo espressivista», e di Genghini. Per un accostamento tra Taylor e Walzer, attraverso la prospettiva del *Pluralistischer Republikanismus*, si veda HAUS M., *Kommunitarismus. Einführung und Analyse*, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 2003, pp. 230-242.

(132) WALZER M., *Geografia della morale*, cit., p. 66.

(133). Un'analisi di tale concezione consentirà la messa a fuoco 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 per lui un'entità naturale o etica, come ritengono i comunitari di stretta ascendenza aristotelica o hegeliana.

In questione è quindi il peculiare individualismo di Walzer (134). Il fatto di assumere la centralità dell'individuo evidenzia chiaramente un legame con la tradizione liberale che non può essere misconosciuto. Ma occorre subito precisare che Walzer 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» (*unencumbered*) 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 le forme della reciproca obbligazione, i «doveri sociali», 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. Una traiettoria, questa, che Walzer tuttavia non sviluppa dettagliatamente sul piano filosofico-giuridico come invece, a partire da un approccio analogo, provano a fare, per esempio, Richard Bellamy e Amartya Sen: essi cercano di superare le frontiere segnate da una morale *rights-based* (135), quale quella che – entro

(133) Si veda, con specifico riguardo alla teoria etico-politica di Walzer, RÖSSLER B., *Kommunitaristische Sehnsucht und liberale Rechte. Zu Michael Walzers politischer Theorie der Gesellschaft*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 6, 1993, pp. 1035-1048. Critico di tale combinazione è, tuttavia, COMANDUCCI P., *La imposibilidad de un comunitarismo liberal*, in PRIETO SANCHÍS L. (coord.), *Tolerancia y minorías. Problemas jurídicos y políticos de las minorías en Europa*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, pp. 11-26.

(134) Sulle diverse accezioni teoriche dell'«individualismo» si veda MAFFETTONE S., *Valori comuni*, Milano, Il Saggiatore, 1989, pp. 25-26; cfr. anche ID., *I fondamenti del liberalismo*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 143-145. In generale, sui molteplici volti dell'individualismo si vedano S. Lukes, *Individualism*, Oxford, Blackwell, 1973; LAURENT A., *L'individualismo. Inchiesta sul ritorno dell'individuo* (1985), Roma, Lucarini, 1986; RENAUT A., *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989. Utili analisi e distinzioni si trovano, al riguardo, in VIOLA F., *Identità e comunità*, cit., pp. 29-39.

(135) Cfr. BELLAMY R., *Liberal Rights and Socialist Goals*, in MAIHOFFER W., SPRENGER G. (eds.), *Revolution and Human Rights*, Proceedings of the 14th IVR World Congress in Edinburgh, August 1989, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 1, 1990, pp. 249-264 (ristampato, in una versione aggiornata, come *Liberal Rights, Socialist Goals and the Duties of Citizenship*, in MILLIGAN D., WATTS MILLER W. [eds.], *Liberalism, Citizenship and Autonomy*, Aldershot, Avebury Press, 1992, pp. 88-107; e

orizzonti diversi – presuppongono Nozick (i diritti come «vincoli di confine») e il «primo» Dworkin (i diritti come *trumps card*) (136), volgendo lo sguardo verso la possibilità di concepire progetti di cooperazione sociale cui connettere la figura stessa dei diritti soggettivi.

La peculiare concezione dell'individualismo che risulta dall'elaborazione walzeriana, che si può definire *individualismo sociale o relazionale* (137), consente di esaminare un aspetto del pensiero di Walzer, spesso colpevolmente trascurato nella letteratura critica, e di misurare l'irriducibilità di questo autore *sia* al semplice individualismo liberale *sia* al semplice comunitarismo. Egli teme la capacità disgregante di un certo individualismo, quello a suo avviso oggi prevalente nelle società occidentali, caratterizzato da «una sorta di infinitezza e incontentabilità» che conduce, se seguito fino in fondo ad «un essere umano così separato da ogni altro essere umano da sembrare inumano» (ciò che tecnicamente Taylor ha definito «atomismo» (138)). Il riferimento è a quella forma estrema di individualismo espressa felicemente da Nozick quando afferma che gli esseri umani sono esistenze separate, ognuna delle quali ha la

tradotto parzialmente in MURA V., SBARBERI F., BOVERO M. [a cura di], *I dilemmi del liberalsocialismo*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1994, pp. 359-373); SEN A.K., *Legal Rights and Moral Rights: Old Questions and New Problems*, in «Ratio Juris», 2, 1996, pp. 153-167, in cui si teorizza un collegamento tra l'approccio deontologico e quello consequenzialistico. Sulla teorica dei doveri nell'ottica della critica comunitarista al liberalismo si veda PARIOTTI E., *Individuo, comunità, diritti: tra liberalismo, comunitarismo ed ermeneutica*, cit., cap. III. Per una recente proposta in tema di correlazione diritti-doveri: PALOMBELLA G., *Dei diritti e del loro rapporto ai doveri e ai fini comuni*, in «Bollettino telematico di Filosofia politica», 2006 (<http://purl.org/hj/bfp/gpalombella>), il quale pone in primo piano la connessione tra diritti fondamentali, norme di riconoscimento e fini collettivi.

(136) Per entrambi, pur entro prospettive filosofico-politiche distinte e diverse, i diritti rappresentano delle barriere nei confronti delle pretese della comunità, e questo li conduce ad una negazione della figura dei diritti sociali e del possibile bilanciamento (equilibrio) tra «diritti» e «fini collettivi» o «scopi sociali fondamentali». Sul punto cfr. BACCELLI L., *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell'universalismo*, Roma, Carocci, 1999, pp. 154-155, il quale, in alternativa, evoca la possibilità di una rilettura in chiave attivistica dei diritti sociali (cfr. BACCELLI L., *Libertà, democrazia, diritti sociali: spunti repubblicani*, in AA.VV., *La sinistra e le due libertà*, in «Quaderni dell'altra tradizione – Una Città», 2004).

(137) Su questa nozione si può vedere, tra gli altri, BARCELONA P., *L'individuo sociale*, Genova, Eicg, 1996. Cfr., ID., *L'individuo e la comunità*, Roma, Edizioni Lavoro, 2000. In un orizzonte filosofico e teoretico si veda anche CHRISTMAN J., *Relational Autonomy, Liberal Individualism, and the Social Constitution of Selves*, in «Philosophical Studies», 117, 2004, pp. 143-164.

(138) TAYLOR Ch., *Atomism* (1979), in *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 187-210. Per la critica di un individualismo di stampo atomistico si veda REESE-SCHÄFER W., *Was Ist Kommunitarismus?*, Frankfurt a.M.-New York, Campus, 1994, pp. 29-54.

propria vita da vivere (così come vorrebbe il Coriolano di Shakespeare). L'individuo è considerato come isolato, spogliato da ruoli o da norme fatte valere socialmente (139). Tale tendenza può spingersi, secondo la traiettoria d'analisi di Walzer, 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» (140). In questo spaesamento che si riverbera sull'identità trovano terreno fertile le risposte comunitariste, anche quelle più radicali: in una società di individui separati si sente il bisogno di essere rassicurati sulle proprie scelte di vita e si perde ogni sicurezza che essa siano buone anche agli occhi degli altri (141). Nell'ottica di Walzer per evitare l'esito dello spaesamento e dell'isolamento, di quella «sindrome privatistica del cittadino» di cui ha parlato anche Habermas (142), 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, che genera «compagnia», dialogo e socialità (vicinato e vita di quartiere, associazioni, partiti politici, sindacati, e anche la famiglia) (143). Per ovviare alla instabilità e alla dissociazione il liberalismo «requires periodic communitarian correction»: ciò che può concettualizzarsi come l'«argomento della

(139) Per una disamina di questa tendenza che vede la natura umana «concepita come fondamentalmente asociale, cioè autosufficiente *senza gli altri*», cfr. VIOLA F., *Identità e comunità*, cit., pp. 32-40.

(140) Così Walzer in *La democrazia: entrare e uscire dall'impegno politico*, cit., p. 67. Per una critica dell'«argomento» di Walzer si veda VITALE E., *Comunitarismo: parassita del liberalismo*, cit., pp. 33-34.

(141) Per una trattazione di questi fenomeni in chiave strettamente sociologica, cfr. ETZIONI A., *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*, London, Fontana Press, 1995; ID., *Too Many Rights, Too Few Responsibilities*, in WALZER M. (ed.), *Toward a Global Civil Society*, cit., pp. 99-105; ID. (ed.), *Rights and the Common Good: The Communitarian Perspective*, New York, St. Martin's Press, 1995; ID. (a cura di), *Nuovi comunitari: persone, virtù e bene comune*, Casalecchio di Reno (BO), Arianna, 1998 (costituisce una selezione – comprensiva del saggio di Walzer, *La critica comunitaria al liberalismo* [cfr. *supra*] – dell'originale pubblicato nel 1995). Un'analisi sociologico-politica dei fenomeni di chiusura e isolamento degli individui nel contesto della società americana è stata condotta da PUTNAM R., *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York, Simon & Schuster, 2000, di cui Walzer cita le tesi di fondo, contenute in un saggio del 1995, nel suo volume *Sulla tolleranza*: p. 161.

(142) HABERMAS J., *Morale, diritto, politica*, a cura di L. Ceppa, Torino, Einaudi, 1992, p. 123.

(143) Come per i comunitaristi, anche per Walzer l'orizzonte dei rapporti intersoggettivi, per mezzo del dialogo, contribuisce a determinare le scelte individuali: sull'importanza di un comunitarismo in chiave «dialogica»: FRAZER E., *The Problems of Communitarian Politics*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1999.

comunità”, inteso precipuamente come forma di critica *interna* al liberalismo.

Nella visione di Walzer l'importanza della socialità e della socializzazione ha chiare ascendenze socialiste e repubblicane, e sono proprio tali ascendenze a sostanziare il suo comunitarismo e a imprimergli una peculiare fisionomia (che potrebbe essere compresa nei termini di un «comunitarismo genetico» (144)). 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 (o, anche, con i vari gruppi comunitari di cui si è parte) *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, una critica che può anche assumere la dimensione della “sovversione”. Riaffermare la dimensione della socialità (come riproposizione dell'amicizia civica) senza mettere in pericolo la sfera individuale e privata: questo è l'ambizioso obiettivo di Walzer. Ed è tale progetto a fargli considerare Dewey e Mill (145) due ottimi esempi di liberalismo coniugato con istanze comunitarie

(144) Tale espressione, introdotta da Andrew O'Hagan e distinta da una forma di «comunitarismo normativo» (O'HAGAN A., *An Unsolved Dilemma of Liberalism*, in JUNG H., MÜLLER-DIETZ H., NEUMANN U. [hrsg.], *Recht und Moral*, Baden-Baden, Nomos, 1991, pp. 53 ss.) è ripresa da SEELMANN K., *Filosofia del diritto* (2005), Napoli, Guida, 2006, pp. 231-232. Se la prima posizione è, come osserva Seelmann, difficilmente confutabile («gli uomini sono per prima cosa membri di una società, anche membri di piccole comunità e soltanto in queste e tramite queste comunità essi sviluppano così una qualche forma di individualità»), più complesso è il discorso relativo al comunitarismo normativo, poiché «il fatto che il singolo possa evolversi in generale nell'individuo necessariamente soltanto a partire da contesti sociali a lui preesistenti, non vuol dire ancora, appunto, che egli debba anche accettare queste strutture sociali preesistenti», come in genere lasciano intendere i teorici del comunitarismo.

(145) Walzer cita Mill in diversi suoi scritti; in particolare si riferisce al filosofo inglese in tre distinte occasioni significative per quanto si sta argomentando. Nel fondamentale *The Communitarian Critique of Liberalism* Mill è accostato a Dewey come esempio di pensatore che teorizza un inserimento di «intimations of community *within* liberalism» (WALZER M., *The Communitarian Critique of Liberalism*, cit., p. 20). In *Civility and Civic Virtue in Contemporary America* Walzer riprende la riflessione milliana riguardo al «patriottismo politico», al patriottismo «in una realtà che non conosce coesione sociale e culturale» (WALZER M., *Civiltà e virtù civiche nell'America contemporanea*, cit., pp. 96-98). Ancora in *Obligations*, Mill è descritto come un liberale «influenced by the Left» a proposito della sua concezione della cittadinanza. Per una lettura di Mill in questa prospettiva si vedano BIAGINI E., *Progressisti e puritani: aspetti della tradizione liberal-laburista in Gran Bretagna, 1865-1992*, Manduria (TA), Lacaita, 1995, pp. 125 ss., e, soprattutto, URBINATI N., *L'ethos della democrazia: Mill e la libertà degli antichi e dei moderni*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

(sociali) e, d'altro canto, a metterlo in guardia da un'interpretazione del comunitarismo (o del socialismo o del repubblicanesimo) alla Rousseau (146).

In proposito Walzer teorizza, come si vedrà anche in seguito, quello che definisce un «attivismo part-time», il suo ideale di cittadinanza, una forma di impegno che egli ritiene propria della prospettiva del *socialismo democratico e liberale* e che ha potuto sperimentare negli anni della sua più intensa militanza:

ritengo che il socialismo democratico sia un modello migliore di quello di Rousseau, perché riconosce che la gente deve essere in condizione 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 Uniti. La socialdemocrazia lo permette, mentre la politica rousseauiana vuole la presenza *full-time* dei cittadini nell'arena politica (147).

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 interpersonali (148). Una società che ammette il dissenso e il conflitto, ma allo stesso tempo intende trasporlo in una sfera pubblica partecipata, regolandolo politicamente. Una società in cui i valori socialisti (cooperazione, mutualità, vita pubblica, beni

(146) Cfr. WALZER M., *Obligations*, cit., pp. 229-238; ID., *The Communitarian Critique of Liberalism*, cit., p. 20; ID., *La democrazia: entrare e uscire dall'impegno politico*, cit., p. 68. In uno dei suoi scritti dedicati al multiculturalismo, 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, com'è richiesto dall'equilibrio» (WALZER M., *Multiculturalism and Individualism*, in «Dissent», 2, 1994, pp. 185-191; tr. it. *Multiculturalismo e individualismo*, in «Micromega», 3, 1994, pp. 31-41, p. 41). 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 URBINATI N., *Lealtà e dissenso: la democrazia pluralistica di M. Walzer*, cit., pp. 128-129; VILLANI A., *Sfere di giustizia e arte della separazione: intorno a Michael Walzer*, in «Fenomenologia e società», 3, 1989, pp. 85-130, p. 102. Sul punto cfr. cap. V del presente volume.

(147) WALZER M., *La democrazia: entrare e uscire dall'impegno politico*, cit., p. 68.

(148) Cfr. WALZER M., *Multiculturalismo e individualismo*, cit.; ID., *The Civil Society*, cit.; ID., *Pluralismo: una prospettiva politica*, cit.

collettivi, scopi sociali) si saldano all'interno di una cornice liberale e democratica (cfr. cap. VI).

Si chiarisce, in tal modo, perché 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, è necessario comprendere in maniera dettagliata il complesso orizzonte filosofico-politico (nonché le sue radici) in cui si inseriscono le sue teorizzazioni e all'interno del quale acquistano il loro autentico significato le istanze comunitarie e partecipative che egli propugna.

La teorizzazione walzeriana implica una diretta tematizzazione della *comunità politica* (verso la quale, in genere, liberali e comunitaristi hanno mostrato un certo disinteresse (149)) e s'inscrive in una prospettiva di potenziamento della democrazia, in direzione partecipativa e sociale, ciò che dà spessore alla stessa «critica democratica». Sotto questo profilo, Cornel West annovera Walzer fra coloro che, interpretando creativamente il pensiero di Dewey, «hanno ammodernato il pensiero democratico-radicale» sfidando la teoria politica liberale (150).

È proprio il consapevole recupero di istanze deweyane – mossa peraltro piuttosto ricorrente nell'ambito dei vari campi della filosofia

(149) Lo rileva opportunamente VIOLA F., *Identità e comunità*, cit., p. 3. Propensa invece ad associare i comunitaristi ad un modello strutturato di comunità politica e di democrazia partecipativa è SENIGAGLIA C., *La comunità a più voci*, cit., p. 25.

(150) WEST C., *La filosofia americana. Una genealogia del pragmatismo*, cit., p. 3. L'attenzione va qui al Dewey pensatore politico e teorico della democrazia, quello che ha più fortemente influenzato Walzer. I testi in cui l'interesse per le questioni sociali e politiche viene esplicitato da Dewey sono principalmente: *The Public and Its Problems. An Essay in Political Inquiry* (1927); *Individualism Old and New* (1929), *Liberalism and Social Action* (1935), *Nature and Human Conduct* (1922). Una selezione delle principali tesi e dei saggi più rilevanti sul piano filosofico-politico di Dewey è ora DEWEY J., *Scritti politici (1888-1942)*, a cura di G. Cavallari, Roma, Donzelli, 2003. Sugli aspetti qui discussi cfr. ALCARO M., *La comunità, il comunitarismo e i problemi della democrazia*, cit., e DESSI G., *Il dibattito sul liberalismo nell'America degli anni Trenta: Niebbur e Dewey*, in «Democrazia e diritto», 36, 1996, pp. 213-251. Cfr., anche ALCARO M., *John Dewey: scienza, prassi, democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 1997, in part. la parte II «Stato, scienza, democrazia», pp. 111-175.

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 filosofia politica 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.

pratica di fine Novecento, compresa quello filosofico-giuridica (151) – che scosta Walzer dai binari canonici delle appartenenze *liberal* o *communitarian* (le quali, sul piano dell'approccio filosofico-metodologico, richiamano, rispettivamente, il lascito razionalista e universalista di matrice lockeana o kantiana, da un lato, e quello storicista e contestualista di matrice aristotelica o hegeliana (152), dall'altro).

In precedenza, si è presentato l'individualismo dell'autore ebreo-americano come un individualismo “comunitario”, “sociale”; ebbene, è stato proprio Dewey a teorizzare compiutamente questa nozione. In uno scritto del 1922, *Nature and Human Conduct*, il padre del pragmatismo 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 conflitti e contrasti, ad una integrazione cooperativa con i propri simili: l'«individuo

(151) Per un quadro di quella che potrebbe definirsi una vera e propria “Dewey Renaissance”, entro cui leggere anche le affinità che il pensiero di Walzer intrattiene con quello del pragmatista americano sia consentito rinviare a CASADEI Th., *Aspetti della Dewey-Renaissance: radicalismo (social)democratico e pluralismo dialogico*, in «Teoria politica», 1, 2000, pp. 143-159. Per una lettura critica dei tentativi di recupero dell'eredità deweyana, cfr. VITALE E., *Liberalismo e multiculturalismo*, cit., in part. cap. III. In chiave filosofico-giuridica, al seminale studio di FARALLI C., *John Dewey. Una filosofia del diritto per la democrazia* (Bologna, CLUEB, 1990) è seguita un'importante integrazione con la raccolta di saggi *Il diritto come profecia. Il realismo americano: Antologia di scritti*, a cura di S. Castignone, C. Faralli e M. Ripoli, Torino, Giappichelli, 2002, che contiene una parte cospicua dedicata a Dewey.

Più ampiamente, per un'analisi dei vari «pragmatismi», nonché per una distinzione tra «pragmatismo filosofico» e «pragmatismo giuridico» si veda ROSENFELD M., *Interpretazioni*, cit., in part. cap. 6. Lo studioso di diritto americano rileva opportunamente quale sia l'utile lezione da trarre «dall'attacco pragmatista ai fondamenti»: «la sfida lanciata dal percorso intellettuale del pragmatismo è di scoprire dei fondamenti che siano compatibili con la contingenza e con una pluralità di concezioni del bene, e, allo stesso tempo, capaci di conciliare la giustizia secondo il diritto e la giustizia oltre il diritto in un modo che offra una soluzione soddisfacente al problema dell'interpretazione». L'esito teorico dei percorsi pragmatisti o neopragmatisti alla Walzer è dunque una teoria del pluralismo – in cui è radicata una teoria dell'interpretazione – fortemente interessata alle conseguenze pratiche del politeismo dei valori.

(152) Se è senz'altro vero che «tra i classici del pensiero politico Hegel è quello cui con maggior frequenza si sono rivolti i comunitaristi contemporanei, alla ricerca di padri nobili da cui rivendicare la discendenza», è da verificare «se la loro chiamata in causa è appropriata». Cfr. sul punto PAZÈ V., *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, cit., pp. 27-28, e, più in generale, PINKARD T., *Neo-Hegelian Reflections on the Communitarian Debate*, in WALZER M. (ed.), *Toward a Global Civil Society*, cit., pp. 113-126. Tracce di hegelismo sono rinvenibili in Walzer ad avviso di OREND B.: cfr. *Michael Walzer on War and Justice*, cit., pp. 56-57, 160, 171, 185-186.

sociale», appunto. Palpabili 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, lo sviluppo e la manifestazione esplicita delle differenze (153). La comunità di Dewey e di Walzer, diversamente da quella di Rousseau e da quella veicolata dalle riproposizioni comunitariste, «si fa un dovere di "incorporare le differenze"» (154), di realizzare un autentico *pluralismo*. Con questa mossa, come si vedrà anche in seguito (cap. IX), Walzer marca la possibilità di sottrarsi all'alternativa secca tra un contestualismo pericolosamente relativistico e un universalismo imperniato sulla ricerca di un punto archimedeo forzatamente costretto in una gabbia di incontrovertibilità.

La concettualizzazione dell'individuo sociale rappresenta la base teorica – ma anche etica e sociale – della visione deweyana della democrazia fondata precipuamente sul concetto di *pubblico*, inteso come una rivalutazione della *sfera pubblica* (*public realm*). Secondo Dewey per salvaguardare le funzioni del pubblico e far sì che lo Stato ottemperi 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 moderne (in cui le passioni civili tendono a spegnersi). Rafforzare i legami comunitari significa dare vigore alla democrazia; come sostiene Dewey: «la democrazia deve iniziare a casa propria, e la sua casa è la comunità dei vicini» (155). La ripresa e

(153) Dewey approfondì le sue posizioni in *Individualism Old and New*, distinguendo fra «vecchio individualismo possessivo», tipico del *laissez faire*, e «individuo sociale», consapevole del valore pratico della socialità.

(154) *Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., p. 607; WALZER M., *The Communitarian Critique of Liberalism*, cit. Sull'«incorporazione delle differenze» si veda WALZER M., *Che cosa significa essere americani*, cit. Questa tematica è direttamente connessa, come si vedrà al cap. VIII del presente lavoro, con la questione del multiculturalismo.

(155) 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 tratto da *Sfere di giustizia*: «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

rivalutazione delle comunità dei vicini rientrano nell'ottica di costruzione, da parte di Dewey, di una *grande comunità* (*Great Community*) (156), un'organizzazione sociale in cui possono manifestarsi in modo completo l'interrelazione tra i cittadini e realizzarsi i valori che si associano tradizionalmente all'idea di democrazia (157).

L'uso del concetto di «grande comunità» consente a Dewey, come ha osservato Axel Honneth, di concepire lo stesso stabilirsi della società democratica come un progetto comunitario, al quale partecipano attivamente le diverse *communities*: Dewey inaugura così una tradizione di pensiero che è giunta fino a Walzer (e per certi versi anche a Rawls) e che intende la democrazia dello Stato di diritto come una «community of communities» (158).

Questa rapida panoramica sul pensiero politico di Dewey consente anche di far risaltare gli aspetti e i valori propriamente

difenderle» (WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 318). Per Walzer come per Dewey le comunità, e le loro lealtà 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 *differenziazione* 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» (URBINATI N., *Lealtà e dissenso. La democrazia pluralistica di Michael Walzer*, cit., p. 127).

(156) DEWEY J., *Comunità e potere* (1927), Firenze, La Nuova Italia, 1971, p. 116. Per un'indagine sui molteplici tentativi di reintrodurre una qualche dimensione comunitaria nel tessuto della società contemporanea si veda FERRARA A., *Il paradosso della comunità*, in «Iride», 16, 1995, pp. 710-720.

(157) La fratellanza, la libertà e l'eguaglianza, isolate dalla vita della comunità, sono irriducibili astrazioni: questo sostiene Dewey. Walzer, analogamente, ritiene 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., rispettivamente, WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 38-40; ID., *Radical Principles*, cit., p. 12.

(158) Il libro di Dewey in cui è chiaramente sviluppata questa prospettiva è *Comunità e potere*. Cfr. HONNETH A., *Comunità. Storia concettuale in compendio*, in «Filosofia politica», 1, 1999, pp. 5-13. L'allievo di Habermas non manca di osservare il rapporto di reciproco rafforzamento tra il vincolo comune a determinati valori e la partecipazione attiva alla vita politica. Ciò che resta però problematico, anche nelle odierne teorizzazioni dell'elemento normativo del concetto di «comunità», è «da quale fonte debbano scaturire quei valori comuni in virtù dei quali può realizzarsi il nesso vicendevole fra vincolo comunitario e partecipazione» (ivi, p. 13). Cfr., inoltre, HONNETH A., *Democracy as Reflexive Cooperation. John Dewey and the Theory of Democracy Today*, in «Political Theory», 6, 1998, pp. 763-783 (tr. it. in «Fenomenologia e società», 3, 1998, pp. 4-27; al saggio di Honneth segue una nota di FERRARA A., *Democrazia e teoria sociale: un ponte ancora da costruire. Riflessioni sul saggio di Axel Honneth*, pp. 28-36).

socialisti della sua riflessione, rivelando le notevoli consonanze con la visione di Walzer. Prendendo a prestito un'espressione di quest'ultimo, si può dire che quello di Dewey è un «liberalismo coerente che diviene socialismo democratico e liberale». In *Liberalism and Social Action*, Dewey sostiene infatti 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 individui» (159). Valori socialisti come cooperazione, solidarietà, vita pubblica, ispirano e sostanziano il riformismo di Dewey (160). La sua proposta politica, che comprende dimensioni liberali, repubblicane (di matrice jeffersoniana) 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 – sempre e comunque – 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, anche simbolico, in cui ci si possa intrattenere intorno al bene

(159) DEWEY J., *Liberalismo e azione sociale* (1935), La Nuova Italia, Firenze, 1974³, p. 63. Cfr. DESSÌ G., *Il dibattito sul liberalismo nell'America degli anni Trenta: Niebuhr e Dewey*, cit., pp. 228-229. 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. DEWEY J., *Individualismo vecchio e nuovo* (1929), Firenze, La Nuova Italia, 1968², pp. 83-98 (cap. «Socialismo capitalistico o socialismo d'interesse pubblico»).

(160) 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. WEST C., *La filosofia americana. Una genealogia del pragmatismo*, cit., pp. 137, 143, 294 (cap. III, interamente dedicato a Dewey); BESUSSI A., *La società migliore. Principi e politiche del new deal*, Milano, Il Saggiatore, 1992, pp. 30-31. Il suo contemporaneo Niebuhr affermava: «il fine ultimo cui tende il liberalismo di Dewey è socialista», un liberalismo «che resiste alla appropriazione disonesta 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» [citaz. tratta da DESSÌ G., *Il dibattito sul liberalismo nell'America degli anni Trenta: Niebuhr e Dewey*, cit., p. 249]. Pare dunque appropriato considerare il pensiero politico di Dewey come uno di quei tentativi di coniugare liberalismo e socialismo che rientrano nelle varie versioni di *liberalsocialismo* e *socialismo liberale*. In questa prospettiva lo considerano, ad esempio, ANDERSON P., *Socialismo liberale. Il dialogo con Norberto Bobbio oggi*, Roma, Editrice l'Unità, 1989, pp. 13-14 (titolo orig., *The Affinities of Norberto Bobbio*, in «New Left Review», 170, 1988, pp. 3-36); MURA V., *Prefazione*, in BOVERO M., MURA V., SBARBERI F. (a cura di), *I dilemmi del liberalsocialismo*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1994, p. 16.

comune della comunità nella sua interezza: appunto, la «grande comunità» (quella che per Walzer è la sfera pubblica) (161).

In *Comunità e potere* Dewey poi ha messo in evidenza come la democrazia non possa ridursi al suo contenuto minimo, ossia suffragio universale e principio di maggioranza. Non si tratta di svalutare l'importanza di questi due fondamentali istituti, tutt'altro, ma gli assetti democratici, per dispiegarsi in tutte le loro potenzialità devono essere vivificati da una tensione sociale e partecipativa costante, riempiti di contenuti. La democrazia, insomma, oltre che *procedura*, *ordinamento istituzionale*, deve anche essere *ethos pubblico*, sistema che assolve ad una funzione di progressivo miglioramento, di trasformazione. Ancora: la democrazia, oltre che «insieme di procedure», deve essere «offerta di compagnia». Sullo stesso piano si orienta la visione di Walzer: l'istituzione delle procedure è un elemento essenziale, in quanto «descrive come ciascuno eserciti legittimamente il proprio potere politico», ciò che tuttavia «consente al proceduralismo di *procedere*, ciò che gli dà forza legittimante, è un certo spirito espresso in un insieme di pratiche. Lo “spirito” è impegno attivo che include la pratica di discutere, organizzarsi, stare in assemblea, dimostrare, e fare petizioni, oltre che votare» (162).

La ricerca di Dewey e Walzer, impregnata dalla cura – al contempo – 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 (163); una cittadinanza intesa non

(161) Cfr. FERRARA A., *Il paradosso 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, peraltro attento lettore di Charles Peirce, per lo studioso statunitense: cfr., per esempio, HABERMAS J., *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1992), a cura di L. Ceppa, Milano, Guerini, 1996, pp. 203, 359-360, 375. In altra sede Habermas ha opportunamente notato come il concetto di «filosofia della prassi» non si limiti alle diverse versioni del marxismo occidentale che risalgono a Gramsci e Lukács (come la teoria critica e la scuola di Budapest, l'esistenzialismo di Sartre, Merleau-Ponty e Castoriadis, la fenomenologia di Enzo Paci e dei filosofi jugoslavi della prassi), ma possa attribuirsi anche alle «varietà radicaldemocratiche del pragmatismo», quella di G.H. Mead e, appunto, di Dewey: HABERMAS J., *Il discorso filosofico della modernità* (1985), Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 64, nota 14.

(162) WALZER M., *Geografia della morale*, cit., pp. 63-64. Da ciò si origina l'insoddisfazione da parte di Walzer per una democrazia «solo» deliberativa, aspetto sul quale ci si soffermerà al cap. IV. Può risultare interessante rilevare, con riguardo all'idea di un certo «spirito» della forma di governo democratica, una sorta di intonazione montesquieuiana che rinvia al *ressort*, all'individuazione di un principio di governo, specifico per ogni assetto istituzionale.

(163) In seguito, § VII.4, ci si soffermerà più dettagliatamente su tale aspetto rilevando come su questa filiera si collochi anche la teorizzazione arendtiana; come si vedrà, anch'essa sfugge

semplicemente come *status* legale, ma anche come una forma di identificazione, un tipo di identità *politica*: qualcosa che deve essere costruito e rafforzato con l'impegno civico e la partecipazione, e che – come ora si vedrà più da vicino – chiama in causa immancabilmente la questione dell'obbligo politico, i nodi della lealtà e del dissenso, nonché la configurazione della comunità democratica e dei vari gruppi che in essa vivono e operano.

all'inquadramento entro i rigidi parametri del dibattito tra *liberals* and *communitarians*. Del resto proprio ad Arendt spetta il merito di aver riportato al centro della discussione filosofico-pratica «il concetto di partecipazione politica e la sua salienza normativa». Ha offerto una lettura del pensiero arendtiano orientata in questi termini, a partire dalle coordinate del dibattito tra *liberals* e *communitarians*, PASSERIN D'ENTRÈVES M., *La teoria della cittadinanza nella filosofia politica di Hannah Arendt*, in «Teoria Politica», 2, 1995, pp. 83-107.

CAPITOLO II

PLURALISMO DEGLI OBBLIGHI, DISOBBEDIENZA CIVILE E «REALISMO MORALE»

L'azione è il linguaggio cruciale dell'impegno morale
[Action is the crucial language of moral commitment]

(M. Walzer, *Obligations*, p. 98)

Regolarmente ci impegniamo in più di una direzione.
Comunichiamo a differenti gruppi di uomini e donne
significati differenti delle nostre intenzioni e credenze;
questi significati non sono necessariamente contraddittori,
né sono necessariamente privi di contraddizioni.

[We regularly commit ourselves in more than one direction.
We convey to different sets of men and women different senses of
our own intentions and beliefs; these sense are not necessarily contradictory,
nor are they necessarily devoid of contradiction].

(M. Walzer, *Obligations*, p. XIII)

SOMMARIO. *Premessa*. — II.1. Il «giudaismo normativo»: pluralismo, interpretazione, critica — II.2. Teoria dell'obbligo e prassi della disobbedienza — II.2.1. Il pluralismo degli obblighi (e i loro conflitti) — II.2.2; Disobbedienza civile e obiezione di coscienza: l'«argomento del pluralismo» — II.3. Un pensiero etico e politico «realistico»: il dilemma delle «mani sporche» e l'«argomento della sofferenza sociale».

Premessa

Agli esordi della sua attività di intellettuale saldamente ancorato ai processi e alle trasformazioni sociali, Walzer affronta, nel corso di alcuni saggi poi raccolti nel volume *Obligations*, un problema rilevante nella storia della filosofia giuridica e politica e tornato di urgente attualità negli Stati Uniti degli anni Sessanta del Novecento: quello della obbligazione politica e della disobbedienza civile (correlato a quello dell'obiezione di coscienza). La difesa del

dissenso politico – che coincide con gli inizi dell'impegno come intellettuale socialista nell'ambito della rivista «Dissent», nonché con l'immersione nel neonato movimento dei neri per i diritti civili (cui seguirà l'impegno nel movimento contro l'intervento americano in Vietnam) – e l'interesse per i fattori che contribuiscono a tenere vivo il tessuto della democrazia partecipativa divengono così il baricentro di una riflessione che proseguirà nei decenni successivi, costantemente tesa a tratteggiare le linee di confine, e di incrocio, tra conflitti e spazi di comunanza, tra movimento (inteso come tensione al cambiamento) e stabilità, tra tradizione e sue costanti revisioni dall'interno nella forma della critica immanente.

In questo contesto si inscrivono due aspetti fondamentali per l'opera di Walzer: la valorizzazione, delle lealtà di gruppo e comunitarie (“periferiche” rispetto alla centralità delle istituzioni statali), accanto e, occasionalmente, contro l'obbligo politico; l'idea della democrazia come forma politica che consente l'espressione della partecipazione attiva dei cittadini (dunque dell'eguaglianza politica), nonché la visibilità pubblica per i diversi valori, le diverse concezioni della morale, le diverse culture.

Dalla trattazione walzeriana emerge, come si vedrà in dettaglio, la stretta connessione tra mutualità e conflitto, un conflitto che nella prima fase del suo pensiero si origina in special modo a partire dalle rivendicazioni avanzate da comunità (gruppi), costituite prevalentemente su base volontaria (1), nei confronti della comunità più ampia, ossia lo Stato (ed è questo, ad avviso di Judith Shklar, l'elemento di forte originalità, dell'opera di Walzer (2)).

Sotto questo profilo la ricerca di Walzer viene ad intersecarsi con quei percorsi, rinvigoritisi proprio sul finire degli anni Cinquanta e nel corso degli anni Sessanta del Novecento, che mettono in evidenza come l'obbedienza non sia sempre e comunque – e nemmeno necessariamente – una virtù (3), prefigurando una

(1) Walzer dedicherà specifica attenzione alle associazioni involontarie in altri suoi scritti: si veda, a titolo esemplificativo, *On Involuntary Association*, in GUTMANN A. (ed.), *Freedom Association*, Princeton, Princeton University Press, 1998, pp. 64-74 (tr. it. in WALZER M., *Ragione e passione*, cit., pp. 13-36).

(2) SHKLAR J., *The Work of Michael Walzer*, cit., pp. 379-380.

(3) L'utilizzo di questa espressione non è casuale; essa richiama espressamente l'imprescindibile contributo fornito, sul piano pratico ma anche teorico, da Lorenzo Milani e, negli stessi anni, dal gandhiano Aldo Capitini, nel contesto della discussione pubblica italiana in tema di dissenso, nonviolenza, obiezione di coscienza, pratiche di partecipazione democratica ispirate alla disobbedienza civile. Non è questa la sede per trattare più in specifico, anche sotto il profilo teorico (invero non

valorizzazione del dissenso. Un dissenso che, a differenza delle prospettive che mirano ad una trasformazione radicale e rivoluzionaria, ad una “sovversione integrale” delle istituzioni esistenti, prende forma negli spazi pubblici della democrazia nell’intenzione di rimodellarli. È un percorso, quello di Walzer, che certamente si inserisce entro una visione contestataria (4) e, al contempo, costruttiva della democrazia; esso richiama, per certi versi, la teorizzazione di John Stuart Mill, salvo – a differenza di questa – attribuire a gruppi attivi (in cui si muovono individui-cittadini consapevoli, legati tra loro da fedeltà e mutua condivisione di obiettivi e valori) la centralità che nell’universo concettuale milliano riveste il singolo individuo (5).

La necessità del dissenso, il suo apprezzamento (6), come elemento fisiologico della democrazia – non disgiunto dalle pratiche di condivisione che la strutturano – implica una conseguente valorizzazione del pluralismo, in primis dei gruppi; è all’interno di organizzazioni comunitarie e di gruppo che gli individui, caratterizzati per Walzer non da un’unica e monolitica appartenenza ma da molteplici lealtà, conducono la loro attività di cittadini (e qui l’accostamento immediato è forse quello con le posizioni che verranno espresse, nel corso degli anni Novanta, da Joseph Raz (7)). Legare il dissenso più che alle istanze individuali – potenzialmente soggette a ripiegamenti privatistici e di mero interesse – a quelle dei

sempre messo debitamente in risalto), le riflessioni di tali autori, basti qui rinviare ai loro principali scritti in argomento: MILANI L., *L’obbedienza non è più una virtù*, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1969; CAPITINI A., *Le tecniche della nonviolenza*, Milano, Feltrinelli, 1967.

(4) «Molte discussioni, molte riunioni, molti consensi e contestazioni: questa è la nostra rappresentazione ideale della politica democratica» (WALZER M., *Geografia della morale*, cit., p. 65). Sul nesso consenso-contestabilità, entro una visione aperta della democrazia, si veda PETTIT Ph., *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo* (1997), tr. it. di P. Costa, pref. di M. Geuna, Milano, Feltrinelli, 2000, in part. pp. 79-81, 220-242.

(5) Sul «dissenso come una virtù politica dei moderni» e sulla peculiarità della teorizzazione milliana (configurabile come moderna espressione di un «ethos socratico») si veda URBINATI N., *L’ethos della democrazia. Mill e la libertà degli antichi e dei moderni*, Roma-Bari, Laterza, 2006, in part. il cap. IV.

(6) Cfr., a titolo esemplificativo, SUNSTEIN C., *Why Societies Need Dissent*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2003, che si segnala per il taglio strettamente filosofico-giuridico e per la sua completa immersione nel contesto statunitense (riferimento essenziale dello stesso Walzer). Si veda, in particolare, anche per le tematiche trattate in seguito in questo capitolo, il cap. II: *Obedying and Disobeying the Law* (pp. 39-53).

(7) Si tratta, in altri termini, di affrontare la sfida teorica accolta da una filiera di autori che a partire da un pensatore come Wilhelm von Humboldt conduce appunto a Raz: cfr., in merito, LALATTA COSTERBOSA M., *Individuo e comunità: un confronto tra Wilhelm von Humboldt e John Stuart Mill*, in «Filosofia politica», 2, 2000, pp. 263-277, in part. pp. 275-277.

gruppi, consente di inserirlo entro la sfera pubblico-politica (8), nonché di prevenire una frammentazione che, se reiterata e moltiplicata all'infinito, rischierebbe di far implodere gli ordinamenti e le istituzioni statuali.

La centralità del pluralismo nell'universo concettuale di Walzer consente di misurarne anche il portato sotto il profilo dei valori e, dunque, di attestarne la sua specifica connotazione come pensatore pluralista – al fianco di altri importanti autori del secondo Novecento e del dibattito contemporaneo che si sono cimentati in questa sfida (autori con i quali intrattiene una specifica affinità come Isaiah Berlin, Bernard Williams e Stuart Hampshire, lo stesso Raz, Charles Taylor e William Galston, ma anche Thomas Nagel, Ronald Dworkin, Charles Larmore, e ancora John Gray, Steven Lukes, John Kekes). Fin dai suoi primi contributi Walzer tematizza espressamente, e problematicamente, insieme al pluralismo dei gruppi (*group pluralism*) quello che è ormai consuetudine definire *value pluralism* e soprattutto mostra di questo approccio i tre caratteri essenziali: la pluralità dei valori (anche di quelli ultimi), la loro conflittualità, l'esigenza di soluzioni «caso per caso» – pragmaticamente e con spirito che non rifugge il compromesso – del loro conflitto (9).

A questa dettagliata attenzione per il pluralismo e per l'articolazione della società (e della sua trama di obblighi, indagata

(8) Sulla necessità di *politizzare* entro la sfera pubblica le differenze, anche quelle religiose, e di valorizzare l'arte del compromesso, Walzer ritorna nei suoi studi sui rapporti tra religione e democrazia, ove si discosta dal classico «neutralismo liberale»: si veda, per una compiuta tematizzazione, *“Tracciare la linea”: i confini tra religione e politica* (1998), in WALZER M., *Il filo della politica. Democrazia, critica sociale, governo del mondo*, cit., pp. 97-124.

(9) Per queste notazioni cfr. BARBERIS M., *Presentazione* al fascicolo monografico di «Ragion pratica» dedicato al *Pluralismo dei valori* (26, 2006). Merito di Barberis, attraverso una serie di scritti recenti e tra loro strettamente e progettualmente collegati, è quello di aver posto la questione nelle sue molteplici sfaccettature e di averne proposto una sorta di anatomia complessiva che tiene in debito conto sia i profili *etici* sia i profili *giuridici* sia, infine, quelli propriamente *politici*. Si vedano, al proposito: BARBERIS M., *L'eterogeneità del bene. Giuspositivismo, giusnaturalismo, e pluralismo etico*, in «Analisi e diritto», 2002, pp. 1-20; ID., *Liberalismo, costituzionalismo, pluralismo*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1, 2006, pp. 77-92; ID., *Il lessico del dissenso*, in «Ragion pratica», 26, 2006, pp. 47-64; ID., *I conflitti fra diritti tra monismo e pluralismo etico*, in «Analisi e diritto», 2006, pp. 1-19; ID., *Etica per giuristi*, cit., cap. 3; *Pluralismi*, cit. Cfr., inoltre, per le ripercussioni di questo approccio sulle pratiche dell'argomentazione: BARBERIS M., *Pluralismo argomentativo. Sull'argomentazione dell'interpretazione*, in «Etica & Politica», 1, 2006 (http://www.units.it/~etica/2006_1/BARBERIS.htm).

Nel prosieguo del lavoro si avrà modo di esaminare, più in particolare, le affinità di Walzer con Galston (§ V.2) e Williams (§ V.3), Berlin (§ VIII.2), Hampshire (§ II.3 e § VIII.2) e, nonché le consonanze, ma anche le differenze, peraltro già segnalate nel capitolo precedente, con Taylor (cap. VII).

nel § 2 del presente capitolo), Walzer unisce una profonda volontà di cogliere i nessi, le compenetrazioni, tra principi morali e pratiche di vita: ne deriva un caratteristico «realismo morale», che non risolve la conflittualità tra valori ma che al tempo stesso non rinuncia alla messa in questione delle argomentazioni addotte e delle pratiche assunte per giustificarli, che, in altri termini, cerca di trovare un equilibrio, invero instabile come si mostrerà nel § 3, entro la canonica tensione oppositiva tra «normativismo» e «realismo». Di tale tensione è specchio emblematico il ben noto «dilemma delle mani sporche», questione su cui Walzer ha fornito un contributo ormai divenuto classico sull'argomento e che esprime appieno, con riferimento anche alle sue connessioni con i nodi della guerra sul piano etico-politico (indagate in testi successivi), la precisa volontà di stare dentro le più controverse dinamiche del vivere politico e sociale fino all'acme della conflittualità tra valori, laddove essi oltre che «plurali» e «molteplici», divengono – tragicamente – «incompatibili».

Questa sua caratteristica volontà determina anche una costante ricerca dell'efficacia nell'indagine sull'azione, sia individuale sia collettiva, e la messa in rilievo dei vari fattori che, entro i diversi «contesti» e le diverse «circostanze», giocano un ruolo nel prefigurare e determinare scelte e decisioni, impegni e lealtà, quelle modalità di comportamento che connotano, eminentemente, gli spazi e il campo di forze della politica.

Attraverso l'indagine condotta in queste pagine, si tenterà così di tratteggiare la complessa intelaiatura che lega, entro l'universo concettuale walzeriano, quei rapporti che – con maggiore raffinatezza teorica rispetto all'approccio prioritariamente sociologico di Walzer – Uberto Scarpelli definì tra i diversi tipi di «obbligazione» (morale, giuridica, politica) o meglio, seguendone l'analitico spirito di distinzione, tra istanze (e doveri) morali, obblighi giuridici e impegno politico (10).

(10) Tale distinzione è operata in SCARPELLI U., *Dovere morale, obbligo giuridico, impegno politico*, in «Rivista di filosofia», 4, 1965, pp. 291-299. Questa triplice forma dell'obbligazione è discussa analiticamente da un altro filosofo del diritto e della politica straordinariamente attento a queste tematiche (a tal punto da esserne uno dei pochissimi interpreti e teorizzatori in Italia): Alessandro Passerin d'Entrèves, il quale ne tratta nel saggio *Obbligo politico e libertà di coscienza* (1973), ora raccolto in PASSERIN D'ENTRÈVES A., *Potere e libertà in una società aperta*, Bologna, il Mulino, 2006 (pp. 232-233 [nota 1]). Sul piano lessicale, occorre precisare che in letteratura spesso si utilizzano come intercambiabili i termini 'obbligo', 'dovere', 'obbligazione'. Se, come ha osservato Riccardo Guastini, si

Prima di entrare nel merito della trattazione delle questioni connesse all'obbligazione e al dissenso (§ 2), e quindi al conflitto tra valori espresso dal dilemma delle mani sporche (§ 3), credo sia utile, anche per quanto concerne l'approccio ai valori e specificamente al mondo del diritto, volgere lo sguardo alle radici del pensiero walzeriano, a quella cultura ebraica che spesso costituisce l'imprescindibile *background* delle sue elaborazioni (§ 1). È qui che si possono rintracciare alcune delle categorie-chiave che Walzer mette in opera nella sua elaborazione intorno alle tematiche dell'obbligazione. La sua cultura di riferimento, il suo legame con la tradizione ebraica, gli consentono di comprendere le esperienze vissute in seno al movimento per i diritti civili e di fornirne, questa la tesi avanzata in chiave interpretativa, una concezione originale. Una concezione che, tuttavia, rivela alcuni rischi e che palesa anche l'intrinseca difficoltà da parte di Walzer nel tenere nel debito conto lo spazio che sussiste fra politica e morale, ossia il rilievo da attribuirsi alla sfera giuridica. E anche là dove Walzer si sforza di colmare questa carenza di attenzione (11), e di approfondimento analitico, egli aderisce ad una prospettiva molto particolare che si basa, in definitiva, su una sorta di "eccezionalismo ebraico" come fonte giustificativa di un autentico pluralismo. Tesi che ad una visione più distaccata – e critica – appare certamente assai più complessa e problematica.

II.1. *Il «giudaismo normativo»: pluralismo, interpretazione, critica*

Ciò che Walzer, in diversi scritti e occasioni, enfatizza della cultura ebraica è il pluralismo, e più in particolare il pluralismo costitutivo della cultura giuridica dell'antico Israele, cioè di quello che egli stesso

può dire che 'obbligo' e 'dovere' esprimono «un unico e medesimo concetto» e «sono termini di uso corrente nei contesti più svariati», «il sostantivo 'obbligazione', palesemente appartenente alla stessa famiglia di 'obbligo'», «è invece un termine tecnico del discorso giuridico (sia legislativo sia dogmatico)» (GUASTINI R., *Obbligo*, in ID., *Distinguendo. Saggi di teoria e metateoria del diritto*, Torino, Giappichelli, 1996, p. 87). Nell'ambito della teoria politica contemporanea (specie quella di derivazione anglosassone) è invalso l'utilizzo della nozione di obbligazione (politica) per designare gli obblighi dell'individuo nei riguardi della comunità.

(11) Come traspare dall'opera da lui progettata e curata *Law, Politics, and Morality*, Princeton, Princeton University Press, 2006 (con scritti, oltre che di Walzer, di R. Cover, S. Last Stone, N.J. Zohar, D. Biale, D. Novak, M. Fisch, A.B. Seligman, A. Ravitsky, G.B. Levey).

definisce «giudaismo normativo [*normative judaism*]» (12); esistono «three different legal codes» che alimentano, alle origini, gli assetti istituzionali del popolo ebraico: *Esodo*, *Levitico*, *Deuteronomio*. Dunque quella ebraica si connota, sotto questo profilo, e in maniera del tutto peculiare – ad avviso di Walzer – rispetto alla cultura occidentale, come una cultura «*unusually pluralistic*» (13).

L'autore ebreo-americano mette a fuoco questa triplicità in uno dei suoi scritti ove maggiormente fa i conti, anche sul piano della cultura giuridica, con le proprie radici ebraiche, *The Legal Codes of Ancient Israel* (14). In esso si evidenzia a) come i tre diversi codici rappresentino tre differenti tradizioni, b) risalgano a tre diversi periodi, c) siano stati tramandati da gruppi diversi, e d) siano poi stati riuniti insieme. Qui sta la peculiarità di questa cultura: in questo originario «pluralismo normativo» che ha peraltro consentito alle «comunità ebraiche, autonome o semi-autonome, di sopravvivere per tanti anni senza sovranità, disperse tra molte giurisdizioni politiche diverse». Per due migliaia di anni – nonostante questo pluralismo – esse sono riuscite «a conservare un ordinamento giuridico-legale e un senso dell'identità comune» (15).

Diversa, nella sua ricostruzione, sarebbe la situazione canonica degli ordinamenti occidentali, in cui si sono susseguite autorità sovrane diverse, le quali hanno promulgato nuovi e diversi codici

(12) WALZER M., *Interpretazione e critica sociale*, cit., p. 93.

(13) Sulla connessione tra ebraismo e pluralismo entro l'universo concettuale walzeriano si veda, tra gli altri, BERTMAN M., *Walzer: i diritti presi sul serio*, in «Mondoperaio», 4-5, 2002, pp. 79-88, in part. p. 83.

(14) In «Yale Journal of Law & Humanities», 2, 1992, pp. 335-349.

(15) CARUSO S. (a cura di), *Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., pp. 607-608. Per un'articolata descrizione di questo peculiare «pluralismo normativo» un riferimento essenziale sono certamente gli studi di Robert Cover (a partire da *Nomos e narrazione*). E non a caso Walzer ripubblica il fondamentale *Obligation. A Jewish Jurisprudence of the Social Order* – apparso in origine in «The Journal of Law and Religion», 5, 1988, pp. 65-74 – nella raccolta da lui curata su *Law, Politics, and Morality in Judaism* (pp. 3-11; la traduzione italiana del testo, preceduta da una introduzione di M. Goldoni, è stata pubblicata con il titolo *Obbligazione [Mitzvah]. Una concezione ebraica dell'ordine sociale*, in «Daimon», 8, 2008, pp. 173-182). Come è stato puntualmente osservato, «Cover enuncia una teoria del pluralismo normativo in grado di rendere conto di un universo giuridico in cui l'asse portante non è rappresentato dallo Stato, ma dal costituzionalismo. All'interno di questo spazio possono vivere – proprio perché legittimati dal costituzionalismo – i vari *nomoi* dei gruppi culturali, sociali e religiosi» (GOLDONI M., *Un costituzionalismo impegnato*, presentazione a *Nomos e narrazione*, in «Bollettino Telematico di Filosofia Politica», 2007, p. 4, consultabile all'indirizzo: <http://purl.org/hj/bfp/149>). Cfr., anche, GOLDONI M., *Costituzionalismo e pluralismo normativo. La teoria della ginsgenesis di Robert Cover*, in «Democrazia e diritto», 1, 2006, pp. 149-178; ID., *Il diritto come ponte. La concezione «ebraica» dell'ordine sociale secondo Robert Cover*, in «Filosofia e teologia», 3, 2008, pp. 489-507.

giuridici, il più recente dei quali avente la funzione di *sostituire* il precedente, e così via lungo un'articolazione lineare e, per così dire, "a una dimensione" (monistica). La cultura ebraica offrirebbe, invece, un modello alternativo, che per la sua specificità consegna a Walzer strumenti e spunti di indagine da applicare anche in altri contesti. Va tuttavia rilevato che nella sommaria ricostruzione walzeriana non è assegnata alcuna rilevanza al diritto medievale e alla sua specifica connotazione pluralistica (magistralmente studiata da Paolo Grossi (16)) e che, ad orientare la visione e l'intenzione complessiva della ricerca, è certamente la volontà di mettere in rilievo uno dei possibili modi di intendere l'ebraismo stesso – quello che Walzer intende raffigurare come un vero e proprio modello – che ne fa un paradigma "esemplare", ma per molti versi "eccezionale", di pluralismo (17).

Sotto questo profilo, quello che emerge dalla disamina della cultura giuridica ebraica è un quadro di disaccordi e di divergenze, ove concetti-chiave sono il confronto e il conflitto tra argomenti (*arguments*), le diverse interpretazioni (*interpretations*), le frequenti revisioni (*revisions*). Precipuo rilievo assume la «divergence of interpretation», il fatto che nessuno abbia il monopolio sulla produzione delle nuove interpretazioni giuridiche («or, better, God's monopoly works against consolidation of interpretative power in Israelite society and serves to legitimize the plurality of interpreters» (18)). Se l'*Esodo* è la «legge delle tribù» e il *Levitico* la «legge del tempio», il *Deuteronomio* è la «legge della nazione»: esse convivono e valgono per una comunità, nonostante in essa non si dia una coordinazione normativa sovra-ordinata e ordinante paragonabile a quella che prefigura il modello dello Stato-nazione, magari ben strutturato sui fondamenti di quello che suole definirsi positivismo giuridico.

Walzer mette a fuoco tre principali caratteri del modello pluralistico offerto dalla cultura ebraica: a) la sovranità della legge; b) la narrazione storica che si accompagna ai mutamenti (19) e

(16) GROSSI P., *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1995. Devo lo stimolo ad una problematizzazione delle tesi di Walzer qui esaminate ad un serrato dialogo con Luca Baccelli, che ringrazio.

(17) Aspetti, questi, già accennati nel capitolo precedente.

(18) WALZER M., *The Legal Codes of Ancient Israel*, cit., p. 338.

(19) Walzer a questo riguardo osserva che «the historicism in part determines, in part qualifies the law» (ivi, p. 342).

l'implicito senso di democratizzazione, emblematicamente rappresentato dal profeta Amos (anche se, occorre rilevare, non tutti i profeti erano come Amos) (20); c) la necessità della giustificazione delle leggi, che devono essere supportate e suffragate da argomenti (*arguments*) non arbitrari (21). A questo riguardo, Walzer parla di una peculiare «predilezione ebraica per la legge giustificata [*Jewish predilection for justified law*]» e di «laws-with-reasons». In particolare, queste ultime definiscono l'idea costitutiva del *covenant*, che richiede il consenso del popolo, e presuppone, appunto, che le leggi debbano essere *giustificate* (22).

Per tali ragioni il modulo biblico di comprensione della legge non può essere ricondotto entro un'interpretazione per così dire giuspositivistica; in tale modulo interagiscono principi e aspetti che rappresentano tipicamente un modello di pluralismo normativo ove l'interpretazione si dà come regola e il conflitto è sempre possibile. Ciò significa pensare il diritto e la legge come qualcosa che strutturalmente richiede argomenti e argomentazione («think about the law as something that requires argument»), e prendere cognizione che le ragioni addotte possono essere soggette a *disputa* (23). L'effetto di queste dispute – e dei *conflitti di interpretazione* che ne

(20) Ciò che ha definito i caratteri della *Respublica Hebraeorum* assunta a modello anche da Spinoza nel *Trattato teologico-politico*. Su questo tema si veda il contributo di Campos Boralevi nell'ambito di uno studio monografico sulla «politeia biblica» nel pensiero politico dell'età moderna contenuto in «Il pensiero politico», 3, 2002, pp. 431-463 (a cura di L. Campos Boralevi, D. Quagliani); studio che attesta la possibilità di introdurre stabilmente il modello dell'antico Stato degli Ebrei nella riflessione sullo Stato compresa tra i secoli XV e XVIII. Cfr., inoltre, CAMPOS BORALEVI L., *Per una storia della Respublica Hebraeorum come modello politico*, in COMPARATO V.I., PII E. (a cura di), *Dalle 'Repubbliche' elzeviriane alle ideologie del '900*, Firenze, Olschki, 1997, pp. 17-33; EAD., *Classical Foundational Myths of European Republicanism: The Jewish Commonwealth*, in GELDEREN M. van, SKINNER Q. (eds.), *Republicanism: A Shared European Heritage*, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 2002, vol. I, pp. 247-261.

(21) L'esempio che Walzer richiama è quello di *Esodo*, 23:9.

(22) Per quanto la «giustificazione» delle leggi non sia automaticamente sinonimo di «degitimazione democratica», è certo che la democrazia necessita di processi di giustificazione dell'autorità imperniati su argomentazioni normative di libertà ed eguaglianza. Sul punto cfr. LA TORRE M., *Democrazia*, in LA TORRE M., ZANETTI Gf., *Seminari di filosofia del diritto. Categorie dal dibattito contemporaneo*, Soveria Mannelli (Cz), Rubbettino, 2000, in part. pp. 45-68.

(23) È attraverso lo studio delle fonti normative della cultura ebraica che Walzer è condotto entro lo spazio di discorso dell'argomentazione e dell'ermeneutica. Sulla categoria dell'argomentazione, riscoperta sul finire degli anni Cinquanta e nel corso degli anni Sessanta, si vedano PERELMAN Ch., OLBRECHTS-TYTECA L., *Trattato dell'argomentazione* (1958), Torino, Einaudi, 1966, e TOULMIN S., *Gli usi dell'argomentazione* (1958), Torino, Rosenberg & Sellier, 1975. Per un quadro d'insieme, nella letteratura italiana, cfr. IACONA A., *L'argomentazione*, Torino, Einaudi, 2005; TESTA I., CANTÙ P., *Teorie*

scaturiscono – è la «pluralizzazione del diritto»: le vecchie leggi non sono cancellate e sostituite in maniera definitiva, piuttosto ad esse si aggiungono le nuove leggi o le versioni riviste di quelle prima vigenti (secondo un processo di aggiunta e non di sostituzione, vale a dire di progressiva *stratificazione* e revisione). Tutto questo, occorre precisarlo, è tuttavia frutto di una re-interpretazione, che Walzer fa propria, alla luce delle vicende dell'ebraismo più tardo (fariseismo, scuole rabbiniche, Talmud): il suo è dunque un modello della cultura ebraica e del pluralismo normativo in essa insito che scaturisce da una simpatetica adesione a tale tradizione e, al contempo, da una specifica interpretazione di tale cultura (secondo la sua caratteristica modalità di approccio ai «contesti», alle «tradizioni» cui si sente legato, che si impernia su radicamento e critica interna).

Dunque, riassumendo, l'esistenza di tre codici attesta che la tradizione giuridica di Israele era pluralistica nel carattere e caratterizzata da confronto di argomenti e disaccordi (24); attesta altresì che la sua predilezione per la legge «giustificata», se non può essere concepita come foriera di una vera e propria dottrina della cittadinanza e della partecipazione politica, può comunque essere letta e interpretata come espressione di una cultura giuridica autenticamente partecipatoria («“participatory” legal culture») e, conseguentemente, ancora una volta pluralistica.

Per non incorrere però in un *non sequitur*, Walzer deve comunque riconoscere che l'interpretazione può essere – e sovente è stata – monopolio dei dotti, degli esperti, nel contesto ebraico dei rabbini. Ciò significa comunque che una pluralità di persone – e non solo il sovrano, come per i contesti occidentali fino all'epoca delle rivoluzioni democratiche (25) – è impegnata entro un costante processo di argomentazione sulla legge («arguing about the law»). Si trattava, all'epoca, certamente di un'*élite* – quelli che Walzer definisce come «i segreti legislatori di Israele» – ma ciò può lasciare aperti gli spazi, a posteriori (e ad un livello interpretativo e al tempo stesso

dell'argomentazione, Milano, Bruno Mondadori, 2006; *Diritto, ragion pratica e argomentazione*, «Ars interpretandi», XV, 2010, 2011.

(24) Sulla connessione tra *jewish tradition* e *pluralistic society* si veda anche LAST STONE S., *Judaism and Civil Society*, in WALZER M. (ed.), *Law, Politics, and Morality*, cit., pp. 12-33.

(25) Qui la lettura di Walzer appare un po' semplicistica, specie se si pensa al ruolo dei giuristi nel Medioevo.

progettuale), per un'*élite* fluida (26); essa non esplicitava certamente, non proponeva un'apologia del dissenso, non argomentava a favore della legittimità di interpreti o di interpretazioni rivali della legge. Nella prospettiva di Walzer, essa però, come gruppo, tramanda un'eredità di codici molteplici, anche contraddittori tra loro, e l'attestazione della necessità di interpretazioni e revisioni; tutto questo a partire da una *comune* esperienza che genera anche un senso comune condiviso: l'esperienza dell'oppressione e della schiavitù in Egitto. Per queste ragioni si può affermare che a caratterizzare l'ordinamento giuridico, ma anche la vita sociale, è la molteplicità, il pluralismo, con il suo, conseguente, portato di conflitti, revisioni e continue interpretazioni (27): una concreta alternativa alle soluzioni monistiche rappresentate dalle sostituzioni seriali o dall'armonizzazione di leggi tra loro convergenti, secondo quella che Walzer ritiene – semplificando non poco il quadro di riferimento e le sue coordinate – la congruente logica della *reductio ad unum* dei sistemi giuridici occidentali, governati dai principi del positivismo giuridico (28).

Il risultato della scelta dell'opzione pluralistica era una legge scritta che rendeva possibile quel peculiare, e incessante, processo di dialogo/conversazione e argomentazione che costituisce la precondizione per la costante revisione delle norme e il loro modularsi aderendo alle trasformazioni e ai cambiamenti sociali.

(26) L'idea di un'*élite* fluida richiama da vicino quella che sarà l'immagine di un'«avanguardia legata al popolo», come si vedrà, dettagliatamente, nel cap. IV.

(27) È sotto questo profilo che la riflessione di Walzer può essere oggetto di interesse per le prospettive che si sono misurate con il tema dell'interpretazione e che in genere sono associabili a filosofi di orientamento ermeneutico come, per il contesto italiano, Giuseppe Zaccaria e Francesco Viola: si vedano, a questo riguardo, ZACCARIA G., *L'arte dell'interpretazione*, Padova, CEDAM, 1990; ID., *Questioni di interpretazione*, Padova, CEDAM, 1996; VIOLA F., *Il diritto come pratica sociale*, Milano, Giuffrè, 1990; VIOLA F., ZACCARIA G., *Diritto e interpretazione. Lineamenti di ermeneutica giuridica*, Roma-Bari, Laterza, 1999. Si veda di Viola, proprio in stretta correlazione al dibattito sul pluralismo, anche *Ermeneutica filosofica, pluralismo e diritto*, in «Etica & Politica», 1, 2006 (http://www.univ.trieste.it/~etica/2006_1/VIOLA.htm)

(28) Nel contesto di una polarità tra il «pluralismo normativo» rintracciabile, paradigmaticamente, nella cultura giuridica dell'antico Israele, e il monismo che segna la cifra dello Stato moderno e del positivismo giuridico, Walzer traslascia completamente – nonostante un rapido cenno alla massima di Holmes secondo cui l'essenza del diritto è il suo essere fatto valere, anzi l'essere creato, dai tribunali – le decisive acquisizioni del realismo giuridico. In ogni caso, anche Hobbes, precursore per molti versi della dottrina del positivismo giuridico, era ben consapevole che la norma va interpretata, e che i giudici hanno uno spazio ampio in questo senso.

Un altro aspetto cruciale, emerso dall'andare al fondo della riflessione walzeriana su temi che attengono la cultura giuridica e la struttura degli ordinamenti è, di conseguenza, quello della *critica*. Una ricognizione su questo decisivo aspetto consentirà di far emergere, in prima approssimazione, quello che è il cuore pulsante del pensiero normativo e pratico di Walzer, ciò che definiamo «critica immanente» e – alla massima intensità – «sovversivismo dell'immanenza».

L'ebraismo consegna, insomma, a Walzer l'idea della comunità come «comunità di discorso» o, per meglio dire, Walzer intende vedere quest'idea come un lascito dell'ebraismo: è l'ebraismo “secondo Walzer”, da lui interpretato specificandone alcuni aspetti, che può essere assunto come paradigma di una comunità intesa, prioritariamente e costitutivamente, come discorso. Una comunità di discorso necessita di *obblighi*, ossia di regole, di condivisione, di cooperazione ma, implicando continua argomentazione, contempla anche la possibilità del *dissenso*, del disaccordo e dunque lascia spazio – accanto agli elementi di conservazione e stabilità – alla trasformazione, all'ingresso nella tradizione di nuove acquisizioni; queste ultime possono convivere, in forme più o meno conflittuali, con quanto è stato, appunto, tramandato, tradito. Una comunità di discorso è anche una «comunità interpretativa», una «comunità di interpreti (*interpretative community*)» (29), incessantemente impegnata – questa la visione che emerge dai testi di Walzer – entro un processo che intreccia consenso e contestazione e che pertanto si definisce, strutturalmente, anche come «comunità conflittuale».

Da un lato, tradizione, stabilità dell'ordinamento, comunanza identitaria (quella che per la cultura ebraica è l'esperienza e la memoria della schiavitù e dell'oppressione), dall'altro lato, movimento verso il cambiamento, logica dello svolgimento e dell'interpretazione, azione collettiva dei gruppi – entro un orizzonte costitutivamente pluralistico – rappresentano quella tensione entro cui si articolano le riflessioni di Walzer consegnate al suo secondo libro, dopo quello sui *dissenters* puritani, *Obligations*, appunto, un'opera interamente dedicata alle diverse forme di obbligazione (morale, giuridica, politica) e ai contesti in cui si generano i loro

(29) Cfr. WALZER M., *Interpretazione e critica sociale*, cit., cap. I, in part. pp. 49-50. Per gli specifici sviluppi, in chiave filosofico-giuridica, di questa nozione, si veda PARIOTTI E., *La comunità interpretativa nell'applicazione del diritto*, Torino, Giappichelli, 2000.

intimi conflitti. Come si vedrà ora in maniera dettagliata, i «quadri di riferimento» (nella specifica accezione tayloriana di *framework* (30)) che Walzer trae dalla sua interpretazione della cultura giuridica ebraica sono messi all'opera per affrontare i complessi nodi delle molteplici obbligazioni che si danno all'interno di una comunità e, attraverso un'argomentazione imperniata sul pluralismo, per giustificare determinate pratiche di disobbedienza. In tal modo, è possibile misurare quanto Walzer si affidi a criteri e strumenti categoriali tratti dalla cultura ebraica per affrontare i dilemmi del contesto statunitense; una connessione, questa, che si costruisce all'insegna di una attribuzione di «eccezionalismo» sia alla tradizione che dall'antico Israele sopravvive nel succedersi delle epoche storiche, sia al contesto americano, «società d'immigrazione» in cui più facile è la convivenza tra differenze e che dunque incarna una tradizione di organizzazione pluralistica della società (31). Chiave di volta è sempre, e comunque, il riconoscimento da parte di Walzer del *fatto* del pluralismo ma anche il suo intrinseco *valore*; ciò che comunque non diminuisce il suo portato di conflittualità, anche «tragica».

II.2. *Teoria delle obbligazioni e prassi della disobbedienza*

Obligations è un volume di filosofia politica «in pratica» o, se si vuole, di «etica pratica». Esso si occupa delle forme di azione più controverse per la vita associata e per un ordinamento politico e giuridico, quelle che, generate dal *dissenso* si connotano come «disobbedienza civile», «obiezione di coscienza», «ribellione», «rivolta», «resistenza», fino all'atto estremo di «sovversivismo», ossia la «rivoluzione» (32).

(30) Cfr. TAYLOR Ch., *Radici dell'io: la costruzione dell'identità moderna* (1989), Milano, Feltrinelli, 1993.

(31) Su questo punto cfr. § VII.1 del presente lavoro.

(32) In quest'opera Walzer inizia anche ad affrontare la delicata questione, oggetto di studi analitici successivi, delle forme di obbedienza/disobbedienza che hanno a che fare con la guerra (si vedano, in particolare, gli scritti raccolti nella seconda sezione). Non si può fare a meno di rilevare con riferimento alle molteplici forme di espressione dell'atto «sovversivo» o, letteralmente, «eversivo», che esiste tutta una tradizione di pensiero, di matrice marxista e non solo, che distingue nettamente fra «sovversivismo» e «rivoluzione» (basti pensare a Lenin e a Gramsci), una tradizione nei confronti della quale Walzer mantiene un distacco critico, pur all'interno di un costante confronto. Un tentativo organico di distinzione tra «resistenza» e «rivoluzione» è messo a punto in BERTRAM K.F., *Widerstand*

Sono, quelle menzionate, questioni che attengono precipuamente, nell'ottica di Walzer, al significato e alle forme della cittadinanza democratica e, dunque, della partecipazione politica, delle varie modalità del *commitment*; questioni che, rinviando geneticamente alla teoria del consenso e dell'obbligazione politica, rivelano lo specifico legame che Walzer intrattiene con alcuni cardini categoriali della filosofia politica e giuridica (33).

Tra i primissimi ad adoperare la nozione di «obbligazione politica» (*political obligation*), Thomas H. Green dà avvio con le sue *Lectures on the Principles of Political Obligation* (1879-80) alla riformulazione del concetto di obbligazione sulla scorta della distinzione kantiana tra i modi dell'obbligo giuridico e morale (34), aprendo un percorso di riflessione che, scaturito nella cultura politica inglese di fine Ottocento, ha innervato le discussioni sul fondamento dell'autorità e dell'obbedienza all'autorità, acquisendo una significativa centralità intorno alla metà degli anni Sessanta del Novecento. In questo periodo, in seguito a rilevanti trasformazioni della società, nuove articolazioni del dibattito ripropongono i dilemmi dell'obbligo politico tra obbedienza e resistenza. In Italia, è uno studioso di confine attento conoscitore del pensiero politico

und Revolution, Berlin, Duncker & Humblot, 1964. Utili osservazioni sulla «costellazione di figure che sono nate per "gemmazione" dal diritto di resistenza» si trovano in GOLDONI M., *Dal diritto all'etica della resistenza. Note sulle trasformazioni di un concetto*, in «Filosofia e teologia», 1, 2006, pp. 18-31.

(33) I saggi raccolti nel volume sono stati generati, rileva lo stesso Walzer, nell'ambito di un corso sull'obbligazione politica (*political obligation*) tenuto all'Università di Harvard negli anni 1966-69 e sono stati discussi (e soggetti a critica) nel contesto della «Society for Ethical and Legal Philosophy», oltre che in quello della «Conference for the Study of Political Thought».

(34) Va altresì rilevato, come fa notare opportunamente Eugenio Rippepe, che quasi tutti gli autori ai quali si devono le più interessanti riflessioni in tema di obbligazione ignorano il possibile distinguo tra «obbligo politico» e «obbligo giuridico». Per tutti, basta proprio l'esempio di Green, il quale «in apertura alla sua opera dichiara di includere nella nozione di "obbligazione politica" l'obbligazione del suddito verso il sovrano, l'obbligazione del cittadino verso lo Stato, e l'obbligazione dei cittadini tra loro, quale è loro imposta da un superiore politico». Nella nozione di *political obligation* Green sembra comprendere sia quello che si definisce propriamente «obbligo politico» sia quello che si definisce propriamente «obbligo giuridico», «probabilmente a causa della tendenziale identificazione di società e Stato che caratterizza la sua opera, o quantomeno della correlazione tra l'uno e l'altro, da lui costantemente presupposta» (RIPEPE E., *Ricominciare da Antigone e ricominciare dall'Antigone? Ancora una volta sulla più antica lezione di filosofia del diritto*, in DE FRANCESCO G. [a cura di], *Scritti in onore di Antonio Cristiani*, Torino, Giappichelli, 2002, pp. 677-713, p. 701; Rippepe rinvia, a sua volta, a PALAZZOLO C., *Idealismo e liberalismo. La filosofia pratica di Th. Hill Green*, Carrara, Sea, 1983, p. 246). La sostenibilità di una netta distinzione fra «obbligo politico» e «obbligo giuridico» è, del resto, tuttora oggetto di una controversia che rimanda alla complessiva visione delle istituzioni e della cittadinanza stessa. Di Rippepe si veda anche *Torab e Dike: una preistoria dell'obbligo giuridico?*, in *Interrogativi sul diritto giusto*, Pisa, Plus, 2001, pp. 29-64.

anglosassone come Alessandro Passerin d'Entrèves a riproporre la tematica, fornendo peraltro un contributo di essenziale rilevanza (35); nel contesto britannico e statunitense, il tema è oggetto di studi che investono, in particolare, le forme (e le possibili giustificazioni) del *dissenso* (36). È all'interno di questo scenario che si muove la riflessione walzeriana.

Walzer inizia la sua trattazione ridefinendo la teoria del consenso in modi che già anticipano alcuni tratti della sua concezione del nesso consenso/dissenso, obbedienza/disobbedienza.

Il tacito consenso (che si esplica con l'inazione, il silenzio, la passività) è tipico del cittadino silente (*the silent citizen*), mentre gli atti e le azioni di consenso autentico rinviano ad una molteplicità di impegni (*commitments*), all'interno di un gruppo, di un *set* di regole, facendo sentire i soggetti parte attiva entro una rete e un tessuto di pratiche sociali.

(35) PASSERIN D'ENTRÈVES A., *Obbedienza e resistenza in una società democratica*, Milano, Edizioni di Comunità, 1970, che contiene un saggio fondamentale dal titolo *Sulla natura dell'obbligo politico* (una nuova edizione ampliata del volume è stata recentemente data alle stampe: *Potere e libertà in una società aperta*, cit.; in essa si veda la nota introduttiva di COTELLESA S.: *Democrazia, pluralismo, cittadinanza: l'idea di obbligo politico in Alessandro Passerin d'Entrèves*, pp. 8-29). L'importanza del contributo del filosofo valdostano sta nel fatto che egli, partendo dalla duplice determinazione dell'obbligo, morale e giuridico, coglie nell'obbligazione politica un *tertium quid*.

In Italia, sarà Gianfranco Miglio, a sua volta allievo di Passerin d'Entrèves a proseguire l'approfondimento della nozione di obbligazione politica in chiave più strettamente politologica: cfr. MIGLIO G., *Le regolarità della politica. Scritti scelti, raccolti e pubblicati dagli allievi*, 2 voll., Milano, Giuffrè, 1988.

(36) Si vedano, a titolo esemplificativo, TUSSMAN J., *Obligation and the Body Politic*, Oxford, Oxford University Press, 1960; PITKIN H., *Obligation and Consent*, in «American Political Science Review», 59, 1965, pp. 990-999; PLAMENATZ J.P., *Consent, Freedom and Political Obligation*, London, Oxford University Press, 1968². La discussione era del resto stata avviata, entro il campo d'orizzonte filosofico-giuridico, dalle riflessioni di HART H.L.A., *Legal and Moral Obligation*, in MELDEN A.I. (ed.), *Essays in Moral Philosophy*, Seattle, University of Washington Press, 1958, pp. 82-107. Proprio un saggio di Hart, *Il concetto di obbligo*, apriva, intorno alla metà degli anni Sessanta, la sezione monografica dedicata all'obbligo giuridico dalla «Rivista di filosofia» (2, 1966), contenente scritti anche di G.R. Carrió, A. Passerin d'Entrèves, G. Gavazzi, P.M. Hacker, M. Kriele, G. Tarello, N. Bobbio (il saggio di Hart si trova alle pp. 125-140). Sempre con riferimento al dibattito italiano si veda AA.VV., *Il diritto nella società industriale. Obbligazione politica e libertà di coscienza*, a cura di R. Orecchia, Milano, Giuffrè, 1974 (si tratta degli Atti del X Congresso nazionale [Perugia, 5-7 ottobre 1972] organizzato dalla Società italiana di filosofia giuridica e politica).

Per i molteplici sviluppi concettuali legati all'idea di obbligo politico, si veda HARRIS P. (ed.), *On Political Obligation*, London-New York, Routledge, 1990. Cfr., anche, MARTIN R., *Political Obligation*, in BELLAMY R., MASON A. (eds.), *Political Concepts*, Manchester, Manchester University Press, 2003, pp. 41-51.

I tratti caratterizzanti della teoria del consenso possono essere schematizzati in cinque aspetti (37):

a) Le forme di consenso implicano impegno verso altre persone, relazioni con altri, e tali impegni possono darsi verso principi, partiti, istituzioni politiche che generano negli altri «aspettative». Per questa ragione, nota Walzer, gli obblighi sono spesso comparati ai doveri ma anche ai 'debiti': essi sono una risorsa per gli altri. Tutte le organizzazioni sociali sono fondate sugli impegni che i membri intrattengono tra loro, su ciò che i membri reciprocamente fanno gli uni per gli altri (ciò che si definisce solidarietà o lealtà interna ad ogni organizzazione o sistema sociale).

b) Le forme di consenso implicano anche partecipazione dei membri al sistema sociale (nel caso dei cittadini, al sistema democratico), e questo porta Walzer a discostarsi da ogni impostazione elitista della democrazia: il consenso dei governati non si esprime solamente nell'autorizzazione attribuita ad alcuni, attraverso il voto, ad agire in certi modi. La democrazia non si esaurisce con il voto nel momento – per così dire “festivo” – delle elezioni; la democrazia va praticata quotidianamente e il consenso continuativamente rinnovato (o, attraverso il dissenso, sospeso oppure interrotto); essa richiede partecipazione attiva, critica e anche concrete pratiche di “resistenza”. La partecipazione passa pertanto attraverso l'appartenenza a gruppi, a comunità, e dunque è, in sé stessa, fonte di pluralismo. Ma si potrebbe anche notare, fin d'ora, quanto questa impostazione implichi uno spazio pubblico che si caratterizza per l'intreccio tra momenti istituzionali e momenti non-istituzionali, ossia per l'interazione tra procedure deliberative articolate nei settori formali di produzione decisionale e processi informali e partecipativi di elaborazione e articolazione dei temi da inserire nell'agenda pubblica, nonché di vigilanza e di controllo nei confronti del potere politico e degli organi istituzionali (una sorta di «democrazia continua» (38)).

(37) Cfr. WALZER M., *Obligations*, pp. VII-XIV.

(38) ROUSSEAU D., *Interpretazione e configurazione democratica: il modello della «democrazia continua»*, in «Ars Interpretandi. Annuario di ermeneutica giuridica», 3, 1998, pp. 165-182. Mutuo queste considerazioni, ispirate da una rinnovata visione del repubblicanesimo (che ne esclude però le implicazioni «totalizzanti»), da PASTORE B., *Per un'ermeneutica dei diritti umani*, Torino, Giappichelli, 2003, p. 130. Cfr., anche, BACCELLI L., *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell'universalismo*, Roma, Carocci, 1999, pp. 169, 178 ss., 192; ID., *Critica del repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

c) È certamente un errore pensare al consenso come qualcosa di limitato, di compatto e monolitico, «unidimensionale»: le biografie morali sono costituite da una serie di consensi, al plurale: «consents of many different sorts, to many different people». Il consenso è, dunque, connotato non da un singolo atto (come può essere quello del voto) ma da una serie di atti, e i suoi segni determinati, evidenti, sono sempre preceduti da qualcosa di meno determinato e definito: una successione di parole, emozioni, forme di coinvolgimento che dovrebbero essere considerati come «tentativi o esperimenti di consenso».

d) Il consenso, quindi, è legato anche alla variante del tempo, della durata, e può essere frutto della volontà ma, in taluni casi, anche della coercizione (come hanno evidenziato i tentativi di Hegel e Rousseau) e in realtà – contrariamente a quanto in genere si sostiene nelle dottrine liberali – la complessità delle relazioni morali (e politiche) restituisce, oltre ai casi di consenso e azione volontaria, esperienze di ‘costrizione’ legate alla lealtà e alle molteplici forme del dovere.

e) Da quanto illustrato, si può intuire facilmente perché Walzer arrivi a constatare che le obbligazioni degli uomini e delle donne non possano essere singole o stabili. Esse rimandano ad una rete strutturata di relazioni e impegni che si muovono in direzioni plurime: «we regularly commit ourselves in more than one direction. We convey to different sets of men and women different senses of our own intentions and beliefs; these sense are not necessarily contradictory, nor are they necessarily devoid of contradiction» (39).

L'uomo non può essere relegato ad un'unica dimensione, o “sfera di vita”, ma partecipa di diverse sfere, a vari livelli e con diversi gradi di intensità, mutevoli nel tempo. Momenti di condivisione si alternano a momenti di divisione, con modulazioni che risentono di azioni, comportamenti, parole, gesti che si intrecciano nel corso dei giorni, dei mesi, degli anni (manifestazione, questa, della specifica attenzione che Walzer riserva alle interrelazioni tra istituzioni e senso del tempo, della *durata* dei

Tale modello presuppone una cittadinanza attiva, per quanto – come si è già accennato e come si vedrà anche in seguito – non riconducibile a quello prefigurato dal *Contratto sociale* di Jean-Jacques Rousseau.

(39) Ivi, p. XIII. Un'intuizione, questa di Walzer, ripresa e articolata, nel contesto della discussione sul multiculturalismo, da Amy Gutmann: GUTMANN A., *La sfida del multiculturalismo all'etica politica*, in «Teoria politica», 3, 1993, pp. 3-40 (ove peraltro è esaminata criticamente, per alcuni aspetti, la posizione dello stesso Walzer).

processi politici – aspetto fondamentale escluso dalle teorie di ispirazione normativa). I teorici dello Stato liberale (fin da Locke) sono portati, solitamente, ad enfatizzare il fatto che i cittadini hanno sempre aperta la possibilità di andarsene, di congedarsi dalle pratiche di consenso, ma se questo è vero, occorrerebbe però, ad avviso di Walzer, specificare anche le implicazioni, le conseguenze, delle pratiche di rottura della lealtà e dei legami.

Walzer non insegue pertanto la ‘regolarità della politica’, le sue forme di ‘stabilizzazione’, quanto semmai la costante tensione tra regolarità/regolazione e irregolarità/sovversione. Una tensione che non attiene solo allo Stato e alla lealtà politica intesa nel suo senso più ampio e comprensivo. Infatti, ad avviso di Walzer, lo Stato è – almeno nella sua visione prospettica degli anni Sessanta del Novecento – solo una delle arene, ma non è la sola, né necessariamente la più importante, sfera della vita politica e morale. Chiese, movimenti, partiti, associazioni, sette, gruppi culturali, generano nel loro funzionamento dinamiche di lealtà e poteri da esse derivate.

Da questa visione, per così dire ‘mossa’ – che complica notevolmente le classiche discussioni sul consenso politico – emerge anche la dimensione del *conflitto di obblighi*: «conflicting (overriding) obligations» (40). Il problema del conflitto di obblighi (*divided allegiance*) rimanda alla nozione di *lealtà plurime* che si associa ad una concezione costitutivamente pluralistica della società e della politica, nonché dello Stato.

Sotto questo profilo, la teorizzazione walzeriana richiama le concezioni dello Stato articolate da quegli autori che, per vie diverse, hanno imperniato la loro riflessione sull’obbligazione concepita come pluralità di vincoli: Michael Oakeshott, ma ancor prima di lui Harold Laski e quei socialisti sostenitori di un pluralismo associativo i quali concepiscono l’autorità in termini di *a function of relations*, nonché, parallelamente, Alessandro Passerin d’Entrèves. Quest’ultimo osservava efficacemente come fosse indispensabile concepire l’obbligo, in specie quello politico, quale composto di molte diverse obbligazioni:

(40) Cfr., per un inquadramento della questione, TARELLO G., «Obbligo» e «conflitto di obblighi», in «Rivista di filosofia», 2, 1966, pp. 214-234.

la distinzione fatta dall'Oakeshott fra le diverse situazioni che possono presentarsi e si presentano in un contesto politico mi sembra renda assai ben conto delle diverse prospettive che rivelano i diversi aspetti che lo Stato assume quando volta a volta lo consideriamo come un sistema di forza, o come un semplice ordinamento giuridico esteriore, o finalmente come l'incarnazione di un valore che solo può – per servirci delle parole di Green – accampare «una pretesa morale ad una conformità leale da parte nostra» (41).

La configurazione statale è determinata dall'azione dei gruppi presenti nella società, e dunque lo Stato può essere considerato – alla maniera di Laski e degli altri teorici del pluralismo socialista inglese – come una funzione, una forma di servizio (*form of service*), un organo al servizio delle associazioni e delle articolazioni della società (*Stato-societas*); ma al tempo stesso per Walzer, attraverso la dimensione della cittadinanza politica, lo Stato mantiene una visione d'insieme, una serie di *scopi comuni*, in cui l'impegno a perseguire obiettivi condivisi è un impegno per l'intera collettività (*Stato-universitas*) (42).

Da questa duplice funzione, che mette in gioco lo Stato e le sue articolazioni, i gruppi che ne compongono il tessuto sociale, si generano *conflitti*: conflitti di lealtà e conflitti di valori. Nelle società pluralistiche il disaccordo sui valori è inevitabile, come hanno in molteplici modi sottolineato tutti coloro che, in epoche diverse, hanno letto e interpretato la politica e la società attraverso la lente prospettiva del *pluralismo* (43). Di qui la natura multiforme

(41) PASSERIN D'ENTRÈVES A., *Sulla natura dell'obbligo politico*, cit. p. 12. Ad Oakeshott, di cui ha risentito l'influenza per alcune tematiche (*in primis* quella della comunità e delle sue *intimations*), Walzer fa riferimento in diverse occasioni: si veda, per esempio, *Interpretazione e critica sociale*, cit., pp. 44-45. Cfr. RUSCONI C., *Walzer: individuo, comunità, giustizia*, cit., p. 345.

(42) Su questa duplice caratterizzazione dello Stato si veda il cap. VI del presente lavoro.

(43) Senza poter svolgere una trattazione articolata, si possono in questa sede richiamare diversi filoni riconducibili – in un'ottica storico-concettuale – all'orizzonte del *pluralismo* (e che tuttavia non ne esauriscono di certo le articolazioni): 1) quello originato da Johannes Althusius e riscoperto alla fine dell'Ottocento da Otto von Gierke (e ad Althusius, come si è accennato, guarda con esplicito interesse Walzer) [pluralismo dei gruppi]; 2) quello, con lessico arendtiano, degli «scrittori repubblicani» Machiavelli, Montesquieu e Arendt stessa [pluralismo *lato sensu* «politico»]; 3) quello ispirato dalle tesi di Mill e sviluppato, a cavallo tra Ottocento e Novecento, da pensatori neoaristotelici e liberalsocialisti come Th. Green e E. Barker [pluralismo «umanistico»], 4) quello avviato da John Maitland e J.N. Figgis e sviluppato da autori socialisti come Cole e il giovane Laski [pluralismo «socialista» o anche «gildista»], cui si connettono, per molti versi, in ambito statunitense 5) la concezione di Dewey, ispirata da William James [pluralismo «pragmatista»] e, in ambito europeo-continentale, 6) quella di Léon Duguit e Georges Gurvitch [pluralismo «sociale»]; 7) quella infine elaborata da Santi Romano [pluralismo «giuridico»]. Filoni che, a vario titolo (e ad eccezione di quello di Santi Romano), concorrono tutti a definire il pluralismo «multiprospettico» di Walzer.

dell'obbligazione, morale, politica e giuridica (§ II.2.1), nonché la scaturigine della disobbedienza come possibile dovere/obbligo (44) in difesa di specifici valori e di specifiche lealtà (§ II.2.2).

II.2.1. *Il pluralismo degli obblighi (e i loro conflitti)*

Gli obblighi fondamentali sono dunque una *pluralità* e nessuno di essi ha *sempre* precedenza, in caso di conflitto, su tutti gli altri (45). Stati, chiese, movimenti, associazioni e gruppi, partiti: diversi sono i soggetti collettivi che implicano per i propri membri, per gli individui che li costituiscono, una pluralità di appartenenze e dunque di conflitti.

Il metodo che Walzer sceglie, tipicamente, è quello di non ambire alla sistematicità, ma di cogliere gli aspetti di tale portato conflittuale, entro il contesto dell'obbligo, esaminando alcuni casi concreti: l'obbligo di disobbedire, gli obblighi delle minoranze oppresse, l'obbligo di morire per lo Stato, l'obbligo di vivere per lo Stato.

Trattando dell'obbligo di disobbedire – e come si vedrà è in questa chiave che Walzer legge la pratica della disobbedienza civile – Walzer non manca certamente di richiamare la teoria di Locke, che ispira il liberalismo come concezione politica e che assegna ai cittadini il diritto di disobbedire ai comandi, alle leggi, e di cambiarle nel caso non corrispondano più ai fini della comunità politica (il diritto di resistenza), ma ne rileva immediatamente la mancata messa a fuoco dell'elemento del dovere (il dovere di resistere), diversamente da quanto fece notare un repubblicano come Thomas Jefferson (ma anche un democratico radicale, ed egli stesso repubblicano, come Thomas Paine) a proposito dei coloni americani:

Per un sintetico quadro delle diverse interpretazioni del pluralismo (specie politico) è ancora valido MACPHERSON C.B., *Pluralism, Individualism, and Participation*, in *The Rise and Fall of Economic Justice and Other Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1985, pp. 92-100. Al riguardo si possono consultare le seguenti voci: *Pluralismo* di BOBBIO N. nel *Dizionario di politica*, Torino, UTET, 1976, pp. 717-723, e quella di MATTEUCCI N., *Pluralismo*, in *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Bologna, il Mulino, 1997², pp. 321-345; BARBERIS M., *Pluralismo*, in *Etica per giuristi*, cit., pp. 157-193. Di Barberis si veda anche *Pluralismi*, cit., in cui si propone una trattazione in chiave teorico-tipologica.

(44) Sul concetto di «obbligo» e sulla sua interscambiabilità con quello di «dovere, entro un quadro d'analisi di teoria generale del diritto, si veda, tra gli altri, GUASTINI R., *Obbligo*, cit., pp. 87-99.

(45) WALZER M., *Obligations*, cit., p. XIII. Sono, quelli enucleati, due dei tratti costitutivi del *value pluralism*.

«ciò che è un loro diritto, è un loro dovere». E, in effetti, entro la teoria politica liberale l'idea che gli uomini possano essere 'obbligati' a *disobbedire* non gioca un ruolo significativo. È proprio a questo aspetto, al contrario, che Walzer attribuisce rilievo, coniugandolo con un altro tratto tipizzante: ossia, il fatto che la disobbedienza civile – il venire meno all'obbligo dell'obbedienza, all'obbligo politico incondizionato (46) – è un atto *collettivo* di rifiuto di una norma contraria a valori comuni per un qualche gruppo o comunità più piccola rispetto a quella dello Stato (47).

Per Walzer gli obblighi iniziano, infatti, con l'appartenenza ad una collettività: l'atto stesso della disobbedienza acquista senso all'interno di un gruppo, entro un tessuto di convinzioni morali che possono essere definite «nostre» da una pluralità di soggetti (48). Piuttosto improbabile è, agli occhi di Walzer, la figura del disobbediente eroico e solitario, un individuo capace di porsi «da solo», per motivi morali personali, contro il potere pubblico e le sue sanzioni (49). Nell'ottica di Walzer, l'immagine dell'«appello al Cielo» di Locke (50) – ma il discorso potrebbe essere esteso anche all'appello rawlsiano al «senso di giustizia» – acquisisce significato soprattutto se assume una risonanza *collettiva*. Nel corso della storia – ma l'occhio di Walzer è rivolto anche al *suo* presente – la disobbedienza non è stata tanto rivendicata e applicata da soggetti individuali, quanto da soggetti appartenenti, in quanto membri o rappresentanti, a gruppi sociali; che hanno agito non tanto in base a un presunto diritto di disobbedire, a una facoltà che potevano o meno esercitare, quanto in base a quella che percepivano come un'obbligazione, un *dovere* di comportarsi in tal modo; non tanto, ancora, in base ad una ragione di giustizia percepita (solo)

(46) JELLAMO A., *Obbedienza e resistenza*, in «Parolechiave», 1, 2001, p. 19.

(47) Su questi due aspetti della teorizzazione walzeriana, pone l'attenzione, criticandoli, Francesco Biondo all'interno di una più ampia disamina che si sofferma sulle declinazioni della disobbedienza civile offerte, rispettivamente, da Thoreau, Gandhi e Rawls: BIONDO F., *La disobbedienza civile tra testimonianza ed efficacia*, in «Ragion pratica», 24, 2005, pp. 119-137. SKINNER Q., in *Le origini del pensiero politico moderno* ([1978], Bologna, il Mulino, 1989), insiste sull'idea che il «dovere di resistenza», teologicamente fondato, nasce prima del diritto di resistenza.

(48) WALZER M., *Obligations*, cit., p. 7.

(49) E questa la chiave di lettura che porterà Walzer a distinguere tra «critici-eroi» e «critici-interpreti»: cfr. cap. IV.

(50) Su questo tema sono tornati di recente diversi studiosi; per un quadro d'insieme si vedano gli Atti del Convegno su Locke promosso dalla Società italiana di Filosofia politica: AA.VV., *La filosofia politica di John Locke*, a cura di G.M. Chiodi e R. Gatti, Milano, Franco Angeli, 2005.

individualmente, ma anche ad un senso di giustizia condiviso con altri (ciò che propriamente rende una ragione una «giusta causa»).

Una disobbedienza che non sia criminale, ma appunto «civile», moralmente, politicamente, o religiosamente motivata, è il più delle volte un atto collettivo (*a collective act*), nel senso di gesto rilevante e giustificabile in riferimento ai valori espressi da un gruppo e ai reciproci impegni (*mutual engagements*) dei membri in esso. La disobbedienza necessita pertanto di un contesto, le sue forme acquistano tanta più forza quanto più sanno misurarsi con elementi *rilevanti* in quel contesto (secondo il «principio di rilevanza» (51)).

I processi attraverso i quali si contraggono obbligazioni sono prima di tutto processi sociali – e qui lo sguardo di Walzer è volto all'elaborazione di Durkheim (52) – che implicano la dimensione del gruppo. Ci possono essere obbligazioni verso il gruppo considerato come un intero organico (che include l'individuo stesso), o verso gli altri membri singolarmente considerati (*uti singuli*), oppure verso l'ideale che il gruppo manifesta o pretende di manifestare. In genere, i tre tipi di obbligazione si sovrappongono («obligations are generally, perhaps necessarily, admixtures of the three»), ma è soprattutto nei termini dell'ultimo tipo che in genere, per Walzer, un soggetto esprime la sua obbligazione. Quando un uomo si dichiara «in coscienza» vincolato a una qualche «legge superiore», offre di sé non tanto l'immagine di un eventuale membro di un gruppo, quanto quella di soggetto moralmente sensibile *nested* in quel gruppo; dunque, il reale significato di coscienza è spesso quello di «conoscenza morale condivisa» (*shared moral knowledge*), ed è abbastanza facile verificare non solo che la nozione di legge superiore percepita dall'individuo è stata acquisita all'interno di un gruppo, ma anche che l'asserito obbligo morale che essa suscita è insieme, al contempo, un'obbligazione verso il gruppo e i suoi membri. Con ciò Walzer non intende sostenere che non possa darsi un individuo capace di esprimere giudizi di valore, autonomamente assunti, ma vuole suggerire che gli obblighi morali individuali sono

(51) Si veda l'Introduzione al presente lavoro.

(52) Definita dal critico sociale americano come «ancora la migliore»: *Obligations*, cit., p. 4. L'obbligo è un fatto sociale, poiché rientra in un processo di relazioni interpersonali che formano e contribuiscono a formare i nostri criteri e ciò che chiamiamo le *mie* convinzioni, i *miei* principi ecc. Per alcuni percorsi di lettura dell'opera di Durkheim, volti a metterne in luce la persistente fecondità, si vedano ROSATI M., *Solidarietà e sacro*, Roma-Bari, Laterza, 2002 (cap. 1); PICKERING W.S.F., ROSATI M. (eds.), *Suffering and Evil. The Durkheimian Legacy*, Oxford-New York, Berghahn Books, 2007.

contemporaneamente obblighi verso coloro grazie o insieme ai quali si sono appresi, ed eventualmente applicati, quei principi morali. Sotto questo profilo, vale per Walzer l'assunto di Joseph Raz: «I principi morali possono essere concepiti, compresi e creduti solo da persone le quali *condividono* una cultura che li rende concepibili. C'è un legame sostanziale con la tesi che i principi morali non possono essere validi in un'epoca nella quale essi sarebbero inconcepibili» (53).

Le obbligazioni, dunque, cominciano con l'acquisizione, in senso lato, della qualità di membro del gruppo, con la *membership*; una *membership* intesa, però, in senso generale e 'largo', poiché esistono molteplici modalità formali, e informali, di vivere entro un particolare «cerchio di azioni e di impegni». L'appartenenza può certamente assumersi con il semplice fatto di nascere all'interno di una determinata comunità. Il senso di obbligazione si sviluppa poi attraverso processi di socializzazione; è il risultato talvolta esplicitamente ricercato dell'educazione politica o religiosa, della pressione costante del gruppo, fino a giungere per certe comunità alla previsione di elaborati rituali di passaggio e a periodici cerimoniali. Ai fini della contrazione di reali obblighi, oltre al mero fatto della qualità di membro (per nascita e socializzazione o anche solo in seguito a processi di socializzazione), è però necessaria la manifestazione della *volontà* di essere tale, un'espressione in qualche modo esplicita di consenso: quella che Walzer chiama *willful membership*, esplicitando la sua prospettiva liberale e genuinamente democratica (54).

È in questo quadro che Walzer fa i conti con le teorie contrattualistiche (55). Ritenerne le obbligazioni sussumibili solo in base a un impegno volontario (a prescindere dalla nascita e dal concreto processo di socializzazione), significa riaffermare una posizione fondamentalmente contrattualistica (quanto di fatto propongono, ad avviso di Walzer, Rawls e la sua teoria della giustizia, nonché i suoi numerosissimi epigoni (56)). Essa però trova

(53) Cfr. RAZ J., *Engaging Reason. On The Theory of Value and Action*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 179 (il corsivo è mio).

(54) Il riferimento di Walzer è qui la trattazione di PITKIN H.: *Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1967.

(55) Sullo statuto del peculiare contrattualismo walzeriano si tornerà successivamente: cap. III.

(56) Va tuttavia rilevato, in verità, che il neo-contrattualismo di Rawls non pare utilizzare l'argomento del contratto come giustificazione dell'obbligo politico (che viene semmai giustificato in A

sicuramente la sua migliore applicazione nel contesto di gruppi ove gli individui contraggono impegni tra loro presi singolarmente, *uti singuli*, con altri membri singolarmente considerati; in comunità relativamente piccole, dove gli individui manifestano in forma esplicita la volontà di appartenenza. Walzer ritiene che la teoria contrattualistica funzioni bene solo nel caso di associazioni secondarie, mentre risulti molto meno utile (se non del tutto inutile) quando è applicata a gruppi grandi come uno Stato, una chiesa ufficiale, o addirittura l'umanità. Questi tipi di gruppi necessitano di altre forme di legame e di lealtà, che sappiano tenere insieme le persone in vista di fini non solo individuali ma anche *comuni*; è questa, per Walzer, la tensione che Rousseau cerca di superare con la sua idea di «volontà generale».

In quest'ottica, il dovere di disobbedire si genera normalmente quando le obbligazioni contratte da un individuo verso un piccolo gruppo entrano in contrasto con quelle che si sono contratte verso il gruppo più grande e inclusivo, di solito lo Stato.

A questo riguardo, Walzer introduce una fondamentale distinzione: quella tra «associazione primaria» (di solito, appunto, lo Stato) e «associazioni secondarie». Queste ultime sono generalmente più capaci di esprimere contenuti moralmente più vincolanti, anche perché in esse le obbligazioni sono assunte attraverso un consenso «manifesto» (e Walzer ha qui in mente le associazioni volontarie come partiti, movimenti ecc.), rispetto a quello solo «tacito» che in genere tiene insieme le istituzioni statali.

Il tipo di relazione che può ingenerarsi tra associazioni secondarie e associazione primaria, rappresentata dallo Stato, dipende dal tipo di pretesa (*claim*) che le prime intendono accampare: se si tratta di «pretese parziali», allora l'associazione può richiedere in particolari momenti, non sempre, la disobbedienza a particolari norme, e non certamente ad ogni comando della legge o all'intero ordinamento; se invece si è di fronte ad associazioni secondarie con «pretese di supremazia», che sono, negli effetti, «totali», allora i membri sono obbligati a sfidare in blocco l'ordinamento stabilito nella associazione primaria, a cercare di rovesciare – sovvertire in maniera radicale e completa – i centri del suo potere e ad attaccare

Theory of Justice sulla base di un'argomentazione "humeana", ma per arrivare all'individuazione dei principi di giustizia. Per una disamina critica: RODESCHINI S., *Stati di natura. Saggio sul contrattualismo moderno e contemporaneo*, Roma, Carocci, 2012, cap. 5.

l'esistenza stessa delle istituzioni. Si determina così una chiara distinzione tra gruppi rivoluzionari (espressione di associazioni con pretese di supremazia e di sovvertimento totale) e gruppi che, in certe situazioni, tendono al cambiamento dell'esistente mirando a trasformare alcune norme. La disobbedienza dei membri appartenenti a questo tipo di gruppi è pertanto *intermittente e limitata* e non è in alcun modo assimilabile all'attività cospiratoria tipica dei gruppi rivoluzionari; essa normalmente non implica alcuna forma di resistenza ai tentativi dell'autorità pubblica di applicare comunque la legge violata. In altri termini, questa disobbedienza non sfida l'esistenza dell'associazione primaria e delle sue istituzioni, ma soltanto i modi di esercizio dell'autorità di essa, in particolari situazioni o nei confronti di determinati soggetti; non cerca di trasformare l'ordinamento in maniera completa o di sostituire un potere sovrano con un altro (finalità che in genere vengono pensate e portate avanti attraverso l'idea di una sovversione che parte *dall'esterno* rispetto agli assetti istituzionali dati), ma di discutere, attraverso la critica e la contestazione manifesta, l'estensione della sovranità in qualche settore o una qualche legge. La disobbedienza civile, che si distingue dall'espressione del dissenso che diviene rivoluzione, può dunque essere definita, lo si vedrà in seguito più in dettaglio, come l'avanzamento di una pretesa parziale contro lo Stato, che non mira ad abbattere la sua configurazione complessiva, ma semmai a migliorarla (e, se è il caso, "restaurarla" assumendo come riferimento i suoi antichi e fondamentali valori, condensati, per esempio, nella sua carta costituzionale) (57).

Le rivendicazioni (*claims*) limitate avanzate verso lo Stato possono, a loro volta, essere distinte in due categorie principali: possono consistere nell'affermare che lo Stato non deve fare richieste di un certo tipo a nessuno; oppure nel richiedere esenzioni per i membri di un determinato gruppo. In concreto, si tratta, nel primo caso, di rivendicare e pretendere l'annullamento, la modifica (o anche, eventualmente, l'emanazione) di un provvedimento statale, con effetti quindi per tutti i cittadini; nel secondo, di pretendere l'esenzione dall'obbligo di obbedienza ai provvedimenti dello Stato (ad alcuni, a molti, o al limite a tutti i provvedimenti). Le pretese del primo tipo sono riconducibili al modello della «disobbedienza

(57) Ciò rivela una contrapposizione tra una visione conservativa e statica dello Stato e una visione dinamica e progressiva dei gruppi sociali.

civile»; quelle del secondo sono invece più assimilabili all'idea dell'«obiezione di coscienza» (che si configura come un tipo di disobbedienza civile).

La questione può, altresì, essere illustrata interrogandosi sulla situazione degli individui appartenenti a gruppi con pretese limitate di primato nel contesto dello Stato: questione affrontata, in modi diversi, da Rousseau (sostenitore di un repubblicanesimo comunitarista/olista) e Locke (sostenitore di un liberalismo individualista (58)). Se il primo cercò di risolvere la questione dell'individuo diviso da doppie obbligazioni alla radice, attraverso la teoria della volontà generale, il secondo ha offerto una valida classificazione dei tipi di rapporto tra individui e Stato di una certa utilità: un uomo può essere «cittadino» o «ribelle» (in entrambi i casi però membro a pieno titolo della comunità); ma può essere anche – escludendo l'ipotesi della piena appartenenza – «emigrante» o «straniero».

Walzer osserva però che il disobbediente civile, nella definizione sociale fornita, non rientra in nessuna di queste categorie (dunque la figura del disobbediente complica il quadro tipologico lockeano): la sua fedeltà è *divisa*, e quindi non può essere definito «cittadino» nel senso pacifico e completo del termine; ma non è neppure un «ribelle» (o meglio, un «rivoluzionario»), poiché non desidera un cambiamento totale del governo, della società, delle istituzioni; non è un «emigrante» per quanto la sua condivisione di ideali di gruppo possa costituire una sorta di emigrazione parziale, interna; non è uno «straniero», il quale può andarsene quando vuole.

La situazione è quella di un uomo, di un «soggetto diviso» – obbligato a obbedire in quanto membro di un'associazione primaria, obbligato talvolta a disobbedire in quanto membro anche di una (o più) associazioni secondarie; è un cittadino che vive di tensioni, di movimenti, che entra ed esce dalla sfera della cittadinanza, che ne

(58) Come è noto questa tesi è stata confutata, nella storiografia recente e in polemica con MacPherson, da studiosi come James Tully che enfatizzano il tratto “comunitario” del pensiero lockeano, ridimensionando il *possessive individualism* anche nella fondazione lockeana della proprietà: cfr. TULLY J., *A Discourse on Property. John Locke and his Adversaries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980. D'altro canto, si può – secondo altri interpreti – offrire un'interpretazione di Locke come liberale individualista, e non comunitario, senza per questo schiacciarlo sul modello dell'individualismo possessivo (che resta una forma particolare di individualismo): si veda, ad es., CASALINI B., «Denison», *stranieri e cittadini. La questione della cittadinanza nel «Secondo trattato sul governo» di John Locke*, in «Intersezioni», 2, 2008, pp. 299-310.

vive i contrasti, i conflitti, ma – e lo si vedrà meglio in seguito – che non fuoriesce mai dalla sua appartenenza alla cittadinanza stessa e dalla cerchia di legami con le istituzioni (metaforicamente, egli può tirare i fili per tessere un ordito in parte nuovo, ma non dovrebbe mai strappare il tessuto connettivo della comunità in cui si trova a vivere). Il rivendicare pretese parziali (*partial claims*) fa essere, in taluni casi, membri parziali della comunità (*partial members*), con un piede dentro e un piede fuori i confini della comune appartenenza.

La configurazione del disobbediente come «io diviso» (espressione che Walzer riprenderà negli anni Novanta per tratteggiare la peculiare condizione dell'uomo contemporaneo immerso nella pluralità dei contesti sociali e tra diverse forme di lealtà e obbligazione (59)) è il modo con cui Walzer ha modo di riprendere l'archetipo dell'*Antigone*, mito ricorrente che non ha mai cessato di costituire oggetto di una frequentazione privilegiata, per i filosofi della morale e del diritto e che tuttora attesta in forma paradigmatica la messa a fuoco di una molteplicità di conflitti: tra *polis* e *ghenos*, fra ragion di Stato e momento etico, tra legge (*nomos*) e decreto (*kerygma*) (60).

Antigone mostra emblematicamente la condizione del soggetto diviso, scisso tra una duplice lealtà, e il conflitto tra obblighi (e rispettivi valori): altresì, esemplifica il conflitto che si manifesta in colui che mantiene forti legami familiari o di clan (il valore del *ghenos*) e, tuttavia, è legato ai valori e ai vincoli dell'appartenenza alla comunità in senso più ampio.

(59) Ma sulla non identificazione tra *loyalty* e *obligation*, con i problemi che ne derivano, si vedano le osservazioni di SHKLAR J., *The Work of Michael Walzer*, cit., pp. 380-381.

(60) Per una recente disamina in questa chiave si veda ZANETTI GF., *Amicizia, felicità, diritto. Due argomenti sul perfezionismo giuridico*, Roma, Carocci, 1998, pp. 100-106. Ho avuto modo di riflettere sul mito dell'*Antigone*, anche con riferimento allo specifico nodo della disobbedienza civile e dell'obiezione di coscienza, nel corso di un Seminario tenuto da Eugenio Rippepe nell'ambito del X ciclo del «Seminario di Teoria del diritto e Filosofia pratica» (*Prima della filosofia: i dilemmi di Antigone tra ghenos, ethnos e diritto*: Univ. di Modena e Reggio Emilia, 5.IV.2006). Per un'originale e articolata interpretazione del mito sofocleo, che attirò come è noto l'attenzione di Hegel, si veda, dello stesso Rippepe, *Ricominciare da Antigone o ricominciare dall'Antigone?*, cit.

Per studi di carattere filosofico-morale (o etico-politico): BREZZI F., *Antigone e la philia: le passioni tra etica e politica*, Milano, Franco Angeli, 2004; PONTARA G., *Antigone o Creonte: etica e politica nell'era atomica*, Roma, Editori Riuniti, 1990. Per la storia del mito e per le sue diverse interpretazioni: STEINER G., *Le Antigoni*, Milano, Garzanti, 1995; MOLINARI C., *Storia di Antigone*, Bari, De Donato, 1977; ROSSANDA R., *Antigone ricorrente*, in SOFOCLE, *Antigone*, Milano, Feltrinelli, 1987, pp. 5-60; e, da ultimo, ZAGREBELSKY G., *Il diritto di Antigone e la legge di Creonte*, in DIONIGI I. (a cura di), *La legge sovrana: nomos basileus*, Milano, Rizzoli-BUR, 2006, pp. 19-51.

Questa tensione e conflittualità tra obblighi è assai ricorrente nella storia: è stata vissuta con straordinaria intensità dai primi movimenti protestanti e da una grande varietà di gruppi religiosi; su altri versanti (e con riferimenti ad altri tipi di valori) è stata la situazione dei partiti socialisti europei, una volta abbandonata la spinta rivoluzionaria ma non ancora divenuti associazioni secondarie, e ancora dei sindacati, e si rinviene nei movimenti per i diritti civili, in particolare americani (il contesto di riferimento di Walzer), ove soprattutto ha avuto origine il dibattito intorno alla disobbedienza civile negli anni Sessanta del Novecento.

Ciò che tutti questi individui divisi – riuniti in gruppi – hanno in comune, anche se per motivi spesso assai diversi – è il rifiuto di ammettere in assoluto e senza riserve la sovranità politica (obbligo politico) o la supremazia morale (obbligo morale) della società più grande della quale sono membri. Nessuno la nega completamente e in forma assoluta, essa viene criticata, *dall'interno*, a partire da altri obblighi e da altri principi valoriali. La constatazione dell'esistenza di persone di questo tipo – divise tra molteplici obblighi e lealtà (stante una concezione “multipla” e variamente articolata dell'appartenenza) – complica la visione convenzionale del cittadino legato ad un impegno assoluto di obbedienza alle leggi e rimanda ad una visione della società imperniata sul pluralismo: dei gruppi, degli obblighi, dei valori. I processi attraverso cui gli uomini contraggono obblighi sono inevitabilmente plurali e dunque, a meno che uno Stato non riesca ad inibire del tutto i normali processi di formazione e costituzione di gruppi secondari al suo interno (cosa che peraltro comporterebbe una configurazione monolitica della società e una pericolosa identificazione/sovrapposizione tra società e Stato, e quindi un organicismo comunitario che lascerebbe pochi spazi alla libertà individuale), dovrà sempre confrontarsi con individui, appartenenti a gruppi, che si ritengono – in alcune specifiche circostanze – *obbligati* a disobbedire. In tal senso, assumendo il pluralismo come valore – e segno concreto di un'organizzazione autenticamente liberale (e democratica) – il conflitto appare come qualcosa di fisiologico e non di patologico.

È questo un nodo assai rilevante per l'intera riflessione di Walzer e pare significativo il fatto che, trattando di ‘obblighi in conflitto’ (potenziale ma anche reale), egli espliciti il suo richiamo ai teorici del pluralismo socialista, John N. Figgis e G.D.H. Cole (ma si potrebbe

aggiungere anche il 'primo' Laski) (61) che in maniera pionieristica, a partire dalla autonomia delle organizzazioni sociali nei confronti dello Stato, hanno affrontato il problema del conflitto di obblighi (*divided allegiance*) (62), mettendo a fuoco la triangolazione individuo-gruppi (ossia articolazione pluralistica della società)-Stato. Un approccio, questo, che complica notevolmente il quadro di riferimento liberale (di matrice contrattualista) imperniato sulla logica dualistica individuo-Stato.

I conflitti tra obblighi – quelli che, weberianamente, sono originati da «conflitti di valore» (63) e dalle conseguenti lealtà – attestano l'irriducibile pluralismo della vita sociale e politica (e conseguentemente anche della sfera giuridica), testimoniando l'inevitabilità del disaccordo sui valori nelle società pluralistiche.

Quella che può declinarsi come *quaestio* della pluralità delle morali e dei conflitti tra diverse moralità (e quindi 'moralità confliggenti' – *conflicting moralities*) (64), rinvia pertanto alla teoria dell'obbligo, e ne è spia il richiamo che Walzer fa, in questo caso, alla teorizzazione di W.D. Ross (65). Quest'ultimo, introducendo il concetto di dovere

(61) Gli scritti a cui Walzer fa riferimento sono: FIGGIS J.N., *Churches in the Modern States*, London, Longmans Green, 1914, e COLE G.D.H., *Conflicting Social Obligations*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», n.s., 15, 1915, pp. 140-159, e ID., *Loyalities*, ivi, 26, 1926, pp. 151-170.

(62) Conflitto che, come opportunamente osserva PASSERIN D'ENTRÈVES A., «da un punto di vista giuridico è il risultato di un contrasto, o anche solo di un'incertezza, nella determinazione della validità della legge» (*A chi obbedire?*, in *Potere e libertà in una società aperta*, cit., p. 65).

(63) Sul punto si veda la lucida trattazione di MARINI G. consegnata a *Sul tema dei conflitti di valore in Max Weber*, in AA.VV., *Filosofia, religione, nichilismo. Studi in onore di Alberto Caracciolo*, Napoli, Morano, 1988, pp. 511-531. Qui lo studioso esamina i tre tipi di conflitto che emergono dall'elaborazione weberiana: a) «il conflitto tra valori» (all'interno della stessa sfera di valori); b) «il conflitto tra due etiche» (paradigmaticamente, tra due forme strutturali dell'etica: quella della responsabilità e quella dell'intenzione); c) «il conflitto tra diverse sfere di valori» (a partire da quello più classico, tra etica e politica).

(64) WALZER M., *Obligations*, cit., p. 24. Su questa problematica perspicue risultano le argomentazioni svolte da LUKES S., *Moral Conflict and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1991, in part. capp. 1, 2 e 3, nonché l'amplessima trattazione svolta da BESSON S., *The Morality of Conflict: Reasonable Disagreement and the Law*, Oxford, Hart Publishing, 2005.

(65) Il filosofo morale scozzese, esegeta e traduttore di Aristotele, introducendo il concetto di dovere *prima facie* è divenuto il simbolo del pluralismo in etica normativa, ossia di quella posizione per la quale nella sfera morale si dà una pluralità irriducibile di principi basilari non assoluti, che possono entrare in conflitto nelle situazioni specifiche senza che sia possibile disporli in una scala gerarchica a priori («in un ordine lessicale», come è divenuta consuetudine dire adottando la terminologia rawlsiana). A partire dalla valorizzazione di questo aspetto, come è stato osservato, si registra una recente riscoperta della filosofia morale di ROSS W.D., attestata anche in Italia dalla traduzione della sua opera principale, *The Right and the Good* (Oxford, Clarendon Press, 1930; tr. it. di R. Mordacci, Milano, Bompiani, 2004) e dalla pubblicazione di due monografie sull'autore: VIDA S., *Dall'intuizionismo morale*

(obbligazione) *prima facie* di obbedire alle leggi (dello Stato), ha aperto la via al «pluralismo dei doveri», teoria recentemente riscoperta, come prefigurazione di molte delle discussioni attuali sulle ragioni per agire e sulla *defeasibility*. Per la quasi totalità dei teorici esiste un'obbligazione *prima facie* a obbedire alle leggi della società organizzata più inclusiva di cui un soggetto è membro, lo Stato. L'affermazione di un obbligo *prima facie* di obbedienza, se ammette un costitutivo pluralismo dei doveri (come teorizzato da Ross), implica necessariamente che l'eventuale disobbedienza debba essere giustificata (di qui il generarsi dei vari argomenti di *giustificazione* di quest'azione: cfr. § II.2.2): l'onere della prova pesa cioè sul disobbediente, il quale deve fornire delle spiegazioni ai suoi concittadini che non si comportano come lui e obbediscono alla legge.

L'elemento innovativo che Walzer introduce nel dibattito sull'argomento consiste in un processo di *inversione* – che muove dal valore positivo attribuito al dissenso e alla sua espressione nella forma della disobbedienza civile. Egli muove da una precisa constatazione: la non-uniformità dell'incidenza dell'obbligazione politica nel contesto di una società di ampie dimensioni (sociologicamente 'pluralistica'). Attribuendo una dimensione assiologica all'appartenenza dell'individuo al gruppo (o meglio ai gruppi), egli viene a porre l'accento sull'obbligo di disobbedienza, anziché di obbedienza, *prima facie*: la tesi di fondo è che gli uomini abbiano in generale un'obbligazione *prima facie* a onorare gli impegni contratti in modo esplicito (e attivamente) e a rispettare gli ideali del gruppo cui hanno deciso di aderire (l'elemento volontaristico gioca qui un ruolo decisivo; diverso sarebbe il discorso in relazione alle associazioni ascrittive, non volontarie, che però in questo contesto d'indagine paiono non interessare a Walzer), se necessario anche contro lo Stato, certamente con il limite invalicabile – pena lo scivolare nell'orizzonte della rivoluzione e della sovversione totale – di non minacciare con la loro disobbedienza alla legge l'esistenza di quest'ultimo, e di non mettere in pericolo le vite e i beni degli altri

alla logica degli obblighi. Saggio sulla metaetica di W.D. Ross, Bologna, Gedit, 2003, e ALLEGRI F., *Le ragioni del pluralismo morale: William David Ross e le teorie dei doveri prima facie*, Roma, Carocci, 2005. Più in particolare, sulla questione degli obblighi *prima facie* si veda VIDA S., *La validità prima facie degli obblighi da William D. Ross a Ota Weinberger*, in AA.VV., *La filosofia del diritto dei giuristi*, 3 voll., a cura di B. Pieri e A. Rotolo, Bologna, Gedit, 2003, vol. II, pp. 162-186.

cittadini in maniera irreparabile. Un dovere di disobbedienza implica, per converso, la necessità talvolta da parte dello Stato e dei suoi rappresentanti di *giustificare espressamente* l'obbedienza verso lo Stato stesso. Il processo di legittimazione della disobbedienza rinvia, dunque, al processo di legittimazione – costantemente in atto – delle istituzioni statali. La disobbedienza civile non prefigura dunque una contestazione *anti-istituzionale*.

È questo il modo per chiarire il rapporto che intercorre tra obbligo politico (e obbligo giuridico), da un lato, e obbligo morale, dall'altro. Obbligazione politica, vale a dire il dovere di obbedire all'autorità costituita, e obbligazione giuridica, vale a dire il dovere di rispettare le norme vigenti, esprimono la visione tipica del positivismo giuridico più conseguente che, separando il diritto dalla morale, rende impossibile il formulare qualsiasi ulteriore giudizio intorno all'obbligatorietà delle leggi. Nelle sue versioni più conseguenti (66), il positivismo vieta qualsiasi riferimento normativo che non sia provveduto dall'ordinamento giuridico stesso, o in esso contenuto; il fatto che si ammetta una pluralità di valori che possano fornire una molteplicità di giudizi – di conferma, accettazione ma anche di rifiuto – delle leggi inevitabilmente implicherebbe una connessione tra diritto e morale, e il riconoscimento di una nervatura etica nell'azione politica stessa. L'affermare che una norma è valida non esclude necessariamente, nell'ottica di Walzer, che essa possa essere *giudicata criticamente* in base ad un criterio diverso che potrà ben essere un fattore determinante del suo venire accettata e obbedita, oppure disobbedita (cfr. § II.1).

Il nodo della questione è costituito dal concetto di *validità* (67). A questo riguardo non c'è alcuna impossibilità logica nel considerare

(66) Per un quadro delle recenti riconfigurazioni del positivismo giuridico si veda l'antologia, curata da SCHIAVELLO A. e VELLUZZI V., *Il positivismo giuridico contemporaneo: una antologia*, Torino, Giappichelli, 2005. Classico resta comunque BOBBIO N., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1965.

(67) Su questo si vedano le argomentazioni di Passerin d'Entrèves, il quale, a sua volta, rinvia ad Hart: PASSERIN D'ENTRÈVES A., *A chi obbedire*, cit., pp. 66-67. La prospettiva di Hart, così come quella di Alf Ross, pone in luce la strutturazione politico-giuridica della disobbedienza civile, nella sua oggettività di comportamento difforme da una regola costitutiva del gruppo e accettata come tale dai consociati. D'altro canto, l'impostazione formalistica, paradigmaticamente rappresentata da Kelsen, si limita a registrare l'antigiuridicità di qualsiasi azione di disobbedienza in contrasto con la legislazione positiva, rimandando l'esame relativo alla incidenza sul piano dell'ordinamento nel suo insieme (e quindi la questione dell'obbligazione politica) al momento in cui il diffondersi di tali comportamenti sia tale da metterne in crisi l'efficacia.

valida una particolare norma giuridica e allo stesso tempo accettare, come moralmente vincolante, una norma morale (avanzata da un qualche gruppo con «pretese parziali di supremazia») che vieta il comportamento richiesto dalla norma giuridica; non c'è contraddizione in tal senso, nel dire che una legge può essere legge, ma ritenuta iniqua per essere applicata o obbedita.

Tale aspetto problematico – da cui muovono le considerazioni di chi ritiene non giustificabile normativamente la disobbedienza civile (in quanto, comunque, integralmente sovversiva dell'ordine costituito) – tocca al cuore la questione dell'ordine politico-giuridico e l'*habit of obedience* (68), la disposizione a rispettarne le norme in quanto tali. Non sono mancate nella storia delle discussioni sul tema dell'obbedienza alla legge e della disobbedienza civile, coloro i quali ritengono che la disobbedienza, anche a leggi ingiuste, insidi di fatto la consuetudine al rispetto della legge, e quindi metta in pericolo le basi fondamentali dell'ordine su cui poggia qualsiasi società civile (prospettiva che, come si vedrà in seguito, assume i contorni dell'argomento della «china scivolosa») (69).

Ad avviso di Walzer, non esistono, invece, motivi sufficienti per considerare un ordinamento veramente minacciato da una disobbedienza civile accuratamente limitata nei fini, intermittente nel tempo, e «moralmente seria» nei motivi (70).

La prospettiva dell'esistenza di un obbligo *prima facie* di disobbedienza allontana Walzer sia dall'orbita rigorosamente contrattualista, di matrice lockeana, sia dall'orbita comunitarista, di derivazione aristotelico-hegeliana (a conferma della sua eccentricità, già dalla fine degli anni Sessanta, rispetto alle coordinate su cui si strutturerà la discussione filosofico-pratica in area anglosassone con *liberals* e *communitarians*). Se la prima descrive lo Stato come un gruppo di per se stesso, i cui membri aderiscono con piena

(68) Come è noto, l'espressione è di AUSTIN J., *The Province of Jurisprudence Determined* (1832), Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

(69) Per una posizione orientata in tal senso si veda ROSTOW E.V., *The Rightful Limits of Freedom in a Liberal Democratic State: Of Civil Disobedience* (1970), in *The Ideal in Law*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, pp. 79-142 (su cui si può vedere COSÌ G., *Saggio sulla disobbedienza civile. Storia e critica del dissenso in democrazia*, Milano, Giuffrè, 1984, pp. 64-73). Ringrazio Gladio Gemma per avermi, in diverse occasioni, proposto considerazioni analogamente orientate, di cui si può avere ora un quadro esaustivo in GEMMA G., *Obiezione di coscienza ed osservanza dei doveri*, in MATTARELLI S. (a cura di), *Il senso della repubblica. Doveri*, Milano, Franco Angeli, 2007, pp. 55-74.

(70) Sulla nozione, invero controversa, di «moralmente serio»: *Obligations*, pp. 20-21.

manifestazione di volontà, contraendo perciò il numero delle obbligazioni estremamente vincolanti (situazione che però, non lasciando alternative di appartenenza, pare implicare una volontarietà di adesione con un contenuto morale, e motivazionale, piuttosto basso), la seconda rinvia ad un'origine delle obbligazioni verso lo Stato orientata non dalla volontarietà delle assunzioni di esse ma dal loro *valore* oggettivo (implicando, di fatto, che sia lo Stato, più di ogni altro soggetto collettivo, a poter aspirare al massimo bene, con relativa svalutazione del pluralismo interno alle sue istituzioni).

L'argomentazione del pluralismo, utilizzata da Walzer per attestare la molteplicità degli obblighi e, dunque, pure la possibile tensione e conflittualità tra obblighi diversi, fornisce anche la base, come si è, in parte, già avuto modo di vedere, per giustificare la disobbedienza civile e quella peculiare forma di dissenso rappresentata dall'obiezione di coscienza.

Si tratta ora di definire meglio, anche da un punto di vista categoriale, questo tipo di azioni (*parzialmente*) "sovversive".

II.2.2. *Disobbedienza civile e obiezione di coscienza: l'“argomento del pluralismo”*

Il fenomeno della disobbedienza civile, propriamente inteso, ha trovato le sue prime sistematiche formulazioni teoriche in pensatori eccentrici rispetto alle correnti filosofico-politiche dominanti e consolidate, quali Henry D. Thoreau e Ralph W. Emerson, nella seconda metà dell'Ottocento, ma anche – intorno alla metà del Novecento – in figure militanti come Mohandas K. Gandhi, Bertrand Russell, Aldo Capitini, o in studiosi delle istituzioni e dei processi sociali come Franz Neumann ed Erich Fromm. A partire dagli anni Sessanta del Novecento, di fronte all'esplosione della protesta dei nuovi movimenti sociali – nel contesto statunitense, sia per l'affermazione dei diritti civili per la popolazione nera e l'abolizione della segregazione razziale sia per la lotta contro l'intervento militare in Vietnam (71) –, la teoria della disobbedienza è stata oggetto di un intenso dibattito, dalle evidenti implicazioni

(71) Cui può aggiungersi, il movimento delle donne per Era, sconfitto durante la ratifica dell'emendamento: cfr. SIEGEL R.B., *Constitutional Culture, Social Movement Conflicts and Constitutional Change: the Case of the de facto ERA*, in «California Law Review», 94, 2006, pp. 1323-1419.

pratico-politiche e giuridiche – specie negli ambienti *liberal* e *radical*. Questo dibattito ha occupato filosofi del diritto e della politica tra i più discussi del panorama contemporaneo, da John Rawls a Ronald Dworkin, da Rex Martin a Peter Singer e a Joseph Raz (72), ma ha impegnato anche una pensatrice come Hannah Arendt che con il saggio *The Civil Disobedience* del 1970 (73) si inserisce, allargandone gli orizzonti, in una discussione in corso da un decennio delineando le connessioni tra obbligo politico, partecipazione e problema della libertà (ed è forse proprio questo motivo che ha fatto di Arendt l'autore più discusso, su questo argomento, nei campus americani).

È in tale specifico orizzonte di riferimento che va inquadrata la riflessione di Walzer che, pur coinvolta politicamente e connotata ideologicamente (come egli stesso non esita a segnalare), contiene significativi spunti di respiro teoretico (74).

Vediamo di mettere a fuoco, in via preliminare e in termini più generali, i presupposti e i confini (75) della disobbedienza, nonché le sue possibili giustificazioni.

(72) RAWLS J., *Una teoria della giustizia*, cit., §§ 53-59; DWORKIN R., *I diritti presi sul serio*, cit., capp. 7 e 8; ID., *A Matter of Principles*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1985, cap. 4; MARTIN R., *Civil Disobedience*, in «Ethics», 2, 1970, pp. 123-139; SINGER P., *Democracy and Disobedience*, Oxford, Clarendon Press, 1973; RAZ J., *The Authority of Law*, Oxford, Oxford University Press, 1979, in part. pp. 262-289.

Si veda, al riguardo, la puntuale panoramica contenuta in COSI G., *Saggio sulla disobbedienza civile. Storia e critica del dissenso in democrazia*, Milano, Giuffrè, 1984. Cfr., inoltre, SERRA T., *La disobbedienza civile. Una risposta alla crisi della democrazia?*, Torino, Giappichelli, 2002; FALCÓN Y TELLA M.J., *La desobediencia civil*, Madrid, Marcial Pons, 2000; EAD., *Civil Disobedience and Test Cases*, in «Ratio Juris», 3, 2004, pp. 315-327.

Ho potuto sottoporre a verifica i termini della questione qui in esame anche grazie ad una discussione, coordinata da Carlo Galli, svoltasi in seno alla rivista «Filosofia politica» il 2.II.2007, poi sviluppatasi nell'articolo, cui sia consentito rinviare, CASADEI Th., *Disobbedienza civile e «spirito» delle istituzioni: una discussione a più voci negli Stati Uniti del «lungo decennio»*, in «Filosofia politica», 1, 2008, pp. 77-95.

(73) ARENDT H., *La disobbedienza civile e altri saggi*, tr. it. e cura di T. Serra, Milano, Giuffrè, 1985. Per un'analitica disamina della posizione di Arendt, nel più ampio quadro della sua opera, si veda la corposa *Presentazione* di Serra che offre anche un utile e ricco apparato bibliografico sul vivace dibattito americano intorno al problema della disobbedienza civile a partire dagli anni Sessanta.

(74) Mi discosto qui, nell'approccio, da Giovanni Così che nella sua ampia trattazione tralascia una dettagliata illustrazione delle tesi di Walzer (così come di quelle di Howard Zinn, l'autore di *Disobedience and Democracy* [1968]) per il loro «eccessivo coinvolgimento nella prassi politica» (COSI G., *Saggio sulla disobbedienza civile. Storia e critica del dissenso in democrazia*, cit., pp. 6, 64).

(75) Cfr. RONZONI M., *La nozione di disobbedienza civile e i suoi confini*, in «Iride», 42, 2004, pp. 385-395, che presenta una nozione di disobbedienza civile in termini prettamente politici, tra Antigone e Arendt.

La disobbedienza civile si distingue, come si è già osservato, da altre pratiche sovversive e di contestazione come ‘ribellione’, ‘resistenza’, ‘rivoluzione’: queste comportano la trasgressione più o meno sistematica della legge, da parte di soggetti che mirano a rovesciare l’autorità costituita in quanto ne viene disconosciuta la legittimità, o da parte di soggetti che addirittura mirano a sovvertire l’intero ordinamento in quanto giudicato del tutto inaccettabile. La disobbedienza civile, invece, risulta definibile come disobbedienza selettiva di leggi da parte di cittadini che non contestano la legittimità dell’autorità suprema, né mettono in questione l’ordinamento generale, il sistema politico entro cui agiscono (la distinzione cruciale, lo si è visto, è quella tra i *total claims* della rivoluzione e i *partial claims* della disobbedienza civile). Tra i suoi presupposti di fondo stanno la distinzione tra diritto e morale; una specifica concezione del rapporto tra individuo e Stato, mediato da gruppi o associazioni secondarie; l’affermarsi e la ri-attualizzazione della dottrina del diritto di resistenza.

Si può senz’altro affermare che il problema della giustificabilità della disobbedienza civile investe quello, più vasto, della giustificabilità delle nostre azioni in generale: costituisce, pertanto, un problema centrale per l’etica pratica. Al tempo stesso, la giustificazione della compatibilità della disobbedienza civile con un assetto democratico rivela una particolare concezione degli assetti istituzionali: essa tocca in profondità la questione dei fondamenti morali della democrazia, ponendo il problema della natura e dei limiti del principio maggioritario (76).

Tale compatibilità è, solitamente, individuata nel fatto che la disobbedienza sia, appunto, «civile»: è questo, effettivamente, il termine maggiormente problematico. Che la disobbedienza sia civile sta ad indicare, in primo luogo, che si tratta di disobbedienza alla legge vigente in quanto espressione della volontà politica suprema *de facto*, quella dello Stato; in secondo luogo, caratterizzando un atto di disobbedienza come «civile» si può intendere far riferimento alla motivazione di chi compie quell’atto, sottolineando che la motivazione è una motivazione civile, vale a dire, in ultima analisi, *morale*: il soggetto disobbedisce alla legge in quanto ritiene che essa sia ingiusta o comunque che sia suo dovere morale disobbedire

(76) In questi termini si veda FERRAJOLI L., *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, 3 voll., Roma-Bari, Laterza, 2007, vol. II, pp. 99-103.

(determinando così lo scenario delle *conflicting moralities*); in terzo luogo, l'aggettivo civile sta ad indicare che l'atto di disobbedienza alla legge motivato da ragioni morali è fatto con scopi politici, nel senso che esso è volto a protestare contro, oppure a cercare di cambiare una certa legge, una certa decisione o una certa politica: in tal senso, la disobbedienza civile, in quanto praticata sempre con scopi politici, si concretizza di regola in atti pubblici, individuali o collettivi, commissivi o omissivi e può essere tanto diretta quanto indiretta (77). In quarto luogo, l'aggettivo civile designa anche il soggetto della disobbedienza, e cioè il *civis*, un membro della *civitas*, ossia il cittadino nel senso di colui che in larga misura condivide e dà il suo consenso all'ordinamento vigente e che quindi, di regola, obbedisce alla legge.

Walzer assume queste connotazioni generali, come si può constatare dal seguente passo: «civil disobedience is generally described as a nonrevolutionary encounter with the state. A man breaks the law, but does so in ways which do not challenge the legitimacy of the legal or political systems. He feels morally bound to disobey; he also recognizes the moral value of the state; civil disobedience is his way of maneuvering between the conflicting moralities» (78).

Al di là di questi, che sono aspetti piuttosto condivisi in letteratura, la specificità della visione walzeriana risiede in tre elementi, tra loro interconnessi (a strutturare una tesi forte sulla questione in esame che si condensa nell'argomento del pluralismo): le rivendicazioni sono sempre, come si è visto, *parziali*; la disobbedienza si configura precipuamente come *dovere*, più che come diritto; essa è caratterizzata dall'aspetto pubblico, politico, non solitario (ciò che fa della disobbedienza un atto comunitario-partecipativo, dalle implicazioni *sociali* e dunque l'espressione di una cittadinanza attiva e "alternativa").

Cuore del ragionamento walzeriano è il verificarsi delle possibilità che generano il dovere di disobbedire e l'orizzonte collettivo in cui questo si inserisce: tale dovere nasce «quando gli

(77) È «diretta» quando l'atto di disobbedienza è volto contro la legge cui si disobbedisce; è «indiretta» quando l'atto di disobbedienza a una certa legge è volto contro una legge diversa da quella cui si disobbedisce, oppure è volto contro una qualche decisione politica che si mira a cambiare (PONTARA G., *Guerre, disobbedienza civile, nonviolenza*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1996, p. 62). Cfr. BOBBIO N., *Disobbedienza civile*, in *Dizionario di politica*, cit., pp. 338-342.

(78) WALZER M., *Obligations*, cit., p. 24.

obblighi in cui si incorre in qualche piccolo gruppo confliggono con gli obblighi in cui si incorre in un gruppo più esteso o inclusivo». Tale obbligo alla disobbedienza è giustificato alla luce di una lealtà nei confronti del proprio gruppo, alla luce di altri valori collettivamente condivisi, rispetto a quelli dello Stato:

“obbedire a questa legge è incoerente con le *nostre* convinzioni morali (in nome delle quali noi abbiamo assunto espliciti impegni, ci siamo organizzati e abbiamo cooperato insieme, per così tanti mesi, anni, e così via)”. [...] La disobbedienza quando non è criminalmente, ma moralmente, religiosamente o politicamente motivata, è quasi sempre un *atto collettivo*, ed è giustificata dal valore della comunità e dal reciproco impegno dei suoi membri (79).

L'appartenenza ad un gruppo, suggerisce Walzer, è garanzia contro una disobbedienza frivola oppure criminale, essa rimanda all'aspetto «moralmente serio» (o «moralmente sincero») dell'atto.

La disobbedienza è dunque un atto eminentemente *collettivo* che non può avere nulla di evasivo e che di necessità si esplica pubblicamente: una pretesa pubblica contro lo Stato deve essere avanzata, appunto, *pubblicamente*. La volontà di agire in pubblico e di offrire spiegazioni e argomentazioni agli altri dimostra anche una volontà di considerare e di evitare le possibili conseguenze del gesto sul resto della comunità (intesa come «comunità di discorso»). Questi requisiti rappresentano un segno indubbio della serietà morale di chi lo compie e di chi lo condivide (80).

Tale visione rinvia direttamente all'impegno e ai tratti tipici del soggetto disobbediente – altra spia del taglio sociologico dell'indagine walzeriana – il quale non può non avere seria coscienza degli scopi (e delle conseguenze) della sua azione, e degli ideali che dovrebbero sostenerla. Ne emerge il profilo del disobbediente 'legittimato', nell'ottica walzeriana, a compiere atti contro lo Stato: egli è membro moralmente serio di un gruppo con pretese parziali e

(79) Ivi, p. 4. Si può a questo riguardo segnalare come questo argomento di giustificazione della disobbedienza si differenzi da altre strategie, tra le quali, per esempio, quella di Guido Calogero. Quest'ultimo non si riferiva al «conflitto tra obblighi» (e/o interessi) non coincidenti, ma basava la sua argomentazione sul non rispetto della «regola del dialogo» (una sorta di regola di equità procedurale), e quindi sul fatto che una determinata norma o decisione politica non fosse frutto di reale partecipazione democratica: cfr. CALOGERO G., *Filosofia del dialogo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1962, in part. pp. 397-398.

(80) Le società segrete sono, di conseguenza, assai difficilmente conciliabili con una società democratica.

deve aderire al gruppo volontariamente, conoscendo che cosa ciò comporti; partecipare alle decisioni di questo; agire pubblicamente, se gli ideali che condivide lo spingono in questo senso, accettando le conseguenze del suo gesto. Solo una persona di questo tipo può fondatamente dichiarare di avere – talvolta – un «dovere di disobbedire».

È questo il modo per affermare che le esigenze degli individui – anche quelle di critica e di protesta – hanno senso, e soprattutto efficacia, solo se articolate *collettivamente*, vale a dire se esse costituiscono, al contempo, una necessità della comunità o del gruppo (intesi anche al plurale) di cui il singolo fa parte. Nell'ottica di Walzer ogni individuo partecipa ad uno o più gruppi di appartenenza, sicché il considerare le esigenze del gruppo significa anche garantire le esigenze e le possibilità di azione dell'individuo (81).

Il problema della disobbedienza civile ha bisogno di essere collocato nel contesto della formazione dei gruppi, del loro sviluppo, delle loro interne tensioni, dei loro conflitti. La questione della disobbedienza civile va, pertanto, inquadrata nell'ambito di una «sociologia della disobbedienza»: seguendo la prospettiva walzeriana, essa ha una rilevanza per la riflessione filosofica e teorica ben più ampia di quello che solitamente si pensa; inoltre essa aiuta a stabilire, per così dire, la giusta unità di analisi in argomento.

Certo, Walzer non nega l'esistenza di individui che, veramente *solì*, decidono di resistere in base a dei principi di cui talvolta solo essi possono cogliere appieno, in un determinato momento, il significato e la portata, e che, ancora più in solitudine, subiscono le eventuali conseguenze del loro comportamento 'sovversivo' (e non di rado, potremmo aggiungere, dal loro esempio nascono dei gruppi che ad essi si ispirano). In genere però – e anche qui la prospettiva di

(81) Il ragionamento di Walzer, per lo meno in alcune fasi del suo percorso di riflessione, presuppone però che i gruppi siano relativamente coesi e, dunque, lo scenario è quello di un «pluralismo segmentario» (o «consociazionismo») che sembra prevedere conflitti tra gruppi tendenzialmente armonici (cfr. BOUNDS E.M., *Conflicting Armonies: Michael Walzer's Vision of Community*, in «Journal of Religious Ethics», 2, 1994, pp. 355-374), sul modello del pluralismo socialista inglese di Cole e Laski. Per una disamina di questo tipo di pluralismo – che pare non tenere nel debito conto la potenziale tensione tra tutela del pluralismo fra i vari gruppi e altre forme di pluralismo *entro* i gruppi – si veda BELLAMY R., *Quattro tipi di pluralismo politico*, in «Ragion pratica», 26, 2006, pp. 81-100, in part. 87-93. Per un'analisi che coglie, invece, la consapevolezza del pluralismo anche all'interno dei gruppi da parte di Walzer si veda URBINATI N., *Lealtà e dissenso: la democrazia pluralistica di Michael Walzer*, in «Teoria politica», 3, 1993, pp. 111-133.

Walzer è quella dell'efficacia dell'azione, e del gesto, disobbediente – lo scontro diretto tra un individuo “sovrano” e uno Stato sovrano è terribilmente impari (82): non solo le conseguenze possono essere estremamente gravi per l'individuo isolato, ma una disobbedienza fondata su motivazioni veramente ‘private’, è molto difficile da giustificare (83). L'interpretazione in chiave sociologica della disobbedienza, elaborata da Walzer, è plasmata dal contesto di quelle comunità statali che contengono significative minoranze in grado di esprimere dei gruppi, organizzati, anche politicamente, con pretese parziali contro lo Stato. Viene immediatamente da pensare al modello di disobbedienza cui Walzer guarda più da vicino come ‘osservatore partecipante’: le minoranze etniche statunitensi, *in primis* i neri, gruppi dotati di una forte coesione culturale (saldata da comuni esperienze, a partire da quella della subordinazione e dalla tensione alla liberazione) (84), e quindi potenzialmente produttivi, al loro interno, di forti obbligazioni contro lo Stato.

(82) È questa, d'altra parte, la visione del disobbediente che a partire dalla teorizzazione di Thoreau trova consensi e sempre nuove legittimazioni nella costellazione di pensiero libertario-individualista e anarchica: le posizioni che vi afferiscono interpretano il federalismo (o, più precisamente, la «secessione») come diritto, delle comunità ma anche dei singoli, a «stare da sé». Da quest'angolo visuale la disobbedienza civile costituisce la forma essenziale della «secessione individuale».

(83) Di segno opposto è la giustificazione dell'atto di disobbedienza nel caso di Thoreau: qui la disobbedienza è inquadrabile all'interno di una concezione morale individualistica. «L'atto è giustificato poiché esprime l'altezza della coscienza individuale, capace di sveltare sulla massa di cittadini che non si ribellano, per paura o per interesse, agli ordini di un governo ingiusto, non perché è l'affermazione di un senso di giustizia condiviso. L'atto è giustificato per l'esempio che può fornire agli altri, indipendentemente dal fatto che tale esempio sia seguito o meno. La soddisfazione dei dettami della coscienza individuale rimane il metro di valutazione di un'azione di disobbedienza» (BIONDO F., *La disobbedienza civile tra testimonianza ed efficacia*, cit., p. 123). Cfr., anche, COSÌ G., *Saggio sulla disobbedienza civile*, cit., cap. III (interamente dedicato alla disobbedienza su basi individualistiche dell'autore del *Saggio sulla disobbedienza civile*). Dal quadro di riferimento di Walzer sembra essere escludere la possibilità che la rivendicazione sollevata da un soggetto «isolato» possa divenire pubblica, e pertanto essere *universalizzabile*.

(84) A questo proposito Walzer rileva come ci siano fondamentali questioni di identità che hanno a che fare con la tradizione all'interno della quale gli individui crescono, con i loro cerimoniali, le loro celebrazioni, i loro rituali, insomma la storia che fa parte di una cultura. Nel difendere queste tradizioni talvolta le persone costituiscono un «movimento» come per esempio quello per i diritti civili nel caso dei neri (cfr. *Identità e tribù. Colloquio con Michael Walzer*, a cura di G. Gattino, in «Zadig», 2, 1993, pp. 4-7, p. 6). Ma su questi aspetti si possono verificare anche affinità e “intersezioni” tra i percorsi di liberazione: cfr., a questo riguardo, WALZER M., *Blacks and Jews: A Personal Reflection*, in SALZMAN J., WEST C. (eds.), *Struggles in the Promised Land: Toward a History of Black-Jewish Relations in the United States*, New York, Oxford University Press, 1997, pp. 401-409.

La campagna di disobbedienza alle leggi segregazioniste negli Stati Uniti (le cosiddette *Jim Crow Laws*) condotta da Martin Luther King e, nell'ambito di essa, la marcia di protesta (proibita dalle autorità locali), fatta a Birmingham, in Alabama, nel 1963 (che, come è arcinoto, portò all'incarcerazione del pastore battista e di altri leader del movimento) costituisce un esempio paradigmatico di disobbedienza civile, pubblica, aperta, nonviolenta e passiva.

Per Walzer, a differenza dei filosofi *liberal*, il movimento dei neri americani per i diritti civili, dai lui studiato dall'interno, fin dal 1959, come inviato per «Dissent» (85), non è spiegabile come un caso di dissidio tra l'individuo e lo Stato – entro una tensione oppositiva dicotomica; si tratta, invece, dell'azione collettiva di un gruppo di cittadini in conflitto con l'autorità costituita e la sua politica. Quel movimento metteva sotto accusa un'ideologia e la sua (maggioritaria) espressione legislativa – incentrata sull'idea (fallace) del *separate but equal* (86) –; ed era radicale perché coinvolgeva un intero gruppo, un'intera comunità: il conflitto era dunque tra lealtà (di gruppo) e obbligatorietà, tra identità 'locale', particolare, e cittadinanza (87). Il conflitto mirava all'effettiva realizzazione di una parità di diritti, evocata sul piano formale ma non praticata nei fatti.

Sotto questo profilo, l'atto politico della disobbedienza rinvia ad una fitta trama di connessioni, ad una potente lealtà di gruppo, che muove all'azione una pluralità di soggetti che condividono determinati *valori* e principi morali: nel caso specifico, l'eguaglianza nei diritti fondamentali e una critica radicale delle discriminazioni su base razziale. Ma perché la critica sia efficace occorre che ci sia mobilitazione, lotta, occorre saldare il discorso ideale alle condizioni concrete di vita. In questo senso sono fondamentali le comunità locali – come quelle d'ispirazione religiosa rappresentate dalle chiese battiste, delle quali Martin Luther King diventò la figura carismatica più popolare – il loro richiamo ad un sentire comune evocato con il

(85) L'attenzione della rivista per queste problematiche è attestata da numerosi articoli e parti monografiche pubblicati nel corso degli anni. Nel volume edito per il quarantesimo anniversario, *Legacy of Dissent* (cit.), una delle sezioni è dedicata proprio alla nozione di *Race* e raccoglie un saggio ritenuto significativo per ogni decade, da quello di Richard Wright del 1957 a quello di Cornel West del 1991.

(86) A questo proposito, il carattere ideologico della legislazione americana è stato indagato dai teorici critici della razza: cfr. THOMAS K., ZANETTI Gf. (a cura di), *Legge, razza e diritti. La Critical Race Theory negli Stati Uniti*, Reggio Emilia, Diabasis, 2005.

(87) Per questo tipo di problematica utili sono le considerazioni svolte da RORTY R.: *Giustizia come lealtà più ampia*, in «Filosofia e Questioni pubbliche», 1, 1996, pp. 53-65.

linguaggio della vita quotidiana, il loro legare alla ragionevolezza la carica della passione e della liberazione (88).

Il principio che genera – e giustifica – la disobbedienza è così, al di là della mera coscienza personale e individuale, la *mutualità* («the mutual undertakings of participants») alla quale si connette la responsabilità nei confronti degli altri (ciò che promana dal concetto stesso di «dover»), dunque un continuo rapporto di relazione e dialogo entro uno spazio che non è quello confinabile al «sacro recinto» individuale.

Come scrive Jean Le Meur, giovane ufficiale francese imprigionato perché si era rifiutato di combattere in Algeria (concreto caso di disobbedienza rispetto ad ordini attinenti alla sfera dell'intervento armato e, quindi, rispetto agli «obblighi del soldato»), «la cosa più difficile è essere tagliati fuori dalla fratellanza, essere costretti ad un monologo, sentirsi incompresi» (89). Con ciò non si intende suggerire l'idea di una svalutazione della responsabilità personale, ma soltanto che questa è responsabilità verso qualcun altro e appresa insieme a qualcun altro. Le esperienze morali di un individuo si danno in relazione con gli altri – entro un contesto in qualche modo e in qualche forma *comune* – e pertanto un individuo le cui esperienze morali non siano mai uscite dal monologo molto probabilmente coltiverà un'immagine distorta della sua responsabilità. Gli obblighi per essere tali devono essere condivisi con altri, e dunque anche l'obbligo di disobbedire non può essere disgiunto da una tradizione di valori condivisi, di principi comuni

(88) Cfr. URBINATI N., *Lealtà e dissenso: la democrazia pluralistica di Michael Walzer*, cit. In questa prospettiva si inseriscono anche alcuni dei recenti contributi della *Critical Race Theory*; si veda, ad esempio, nell'antologia sopra menzionata, il saggio di GUINIER e TORRES, *Il canarino del minatore e la nozione di political race*, pp. 127-141 (in cui ci si richiama direttamente alle esperienze di emancipazione della chiesa *black* degli anni Sessanta del Novecento). Sul punto si veda WALZER M., *The Politics of the New Negro*, in «Dissent», 3, 1960, pp. 235-243.

(89) LE MEUR J., *The Story of a Responsible Act*, in WOLFF R.P. (ed.), *Political Man and Social Man. Readings in Political Philosophy*, New York, Random House, 1964, p. 204. Il passo è citato sia in *Obligations*, cit., p. 22, sia in *Just and Unjust Wars*, cit., p. 411 (ove Walzer osserva che, nel contesto di un'organizzazione militare, l'appello a «criteri morali condivisi» «cadrà spesso inascoltato, e così potrà comportare un rischio talvolta maggiore della stessa punizione: il rischio di un profondo e moralmente lacerante isolamento. Questo non vuol dire che si debba partecipare ad un massacro per far salvo il cameratismo; quel che si vuole suggerire è che la vita morale trova il suo fondamento in un genere di associazione che la disciplina militare preclude o esclude temporaneamente, e quel fatto, a sua volta, deve essere tenuto in considerazione nei giudizi che esprimiamo». Tutta la questione rinvia alla responsabilità militare e al rapporto tra soldati e loro ufficiali: cfr. *Just and Unjust Wars*, cap. XIX, e *Due tipi di responsabilità militare*, in *Sulla Guerra*, pp. 25-33.

(90). L'atto politico della disobbedienza civile non si dà in una condizione di vuoto di appartenenza, esso implica una rete di relazioni e di obblighi, di *lealtà*. È la lealtà ad un gruppo secondario a rendere la disobbedienza non semplicemente un gesto individuale (alla maniera del solitario Thoreau), ma un *dovere* (91).

Assai emblematica di questa prospettiva è la seguente affermazione di Walzer: «No political theory which does not move beyond rights to *duties*, beyond monologue to *fraternal discussion*, debate, and resolution, can ever explain what men actually do when they disobey or rebel, or why they do so» (92). Come si vedrà in

(90) In tal senso, rispetto all'eroe solitario Thoreau, l'altra figura chiave dell'«individualismo democratico» americano, Ralph Waldo Emerson, esprimeva una consapevolezza sociale maggiore quando, cercando di suscitare l'opposizione alla legge schiavista, si richiamava ai simboli della democrazia americana: cfr. WALZER M., *Obligation*, cit., p. 6. Sulla tradizione dell'«individualismo democratico»: URBINATI N., *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, cit.

(91) Critica verso lo stretto nesso tra disobbedienza-lealtà-obbligo, istituito da Walzer, e a sostegno della disobbedienza come fatto esclusivamente individuale, è una pensatrice *liberal*, in stretto contatto con Walzer, come Judith Shklar: SHKLAR J., *Obligation, Loyalty, Exile*, in «Political Theory», 2, 1993, pp. 181-197, in part. pp. 194-195.

(92) WALZER M., *Obligations*, cit., p. 23. Si può dunque osservare che Walzer, entro una complessiva giustificazione della disobbedienza civile, condivisa con Rawls, fa valere alcune argomentazioni sul pluralismo di sapore raziano.

La trattazione della disobbedienza civile sviluppata da Rawls – che rappresenta certamente una delle più sistematiche giustificazioni in argomento – si inserisce nel contesto del robusto impianto neo-contrattualista della sua teoria della giustizia. Essa ha come caratteristiche “fenomenologiche” la politicità, la pubblicità, la nonviolenza, cui si aggiunge la caratteristica ‘ontologica’ della «coscienziosità (*conscientiousness*)» nelle motivazioni. Si caratterizza, poi, per essere un atto essenzialmente individuale volto ad attuare un'azione «conservativa» rispetto ai valori fondamentali condivisi dalla comunità politica più ampia (cfr., per l'interpretazione della disobbedienza civile come atto «conservativo» di un ordinamento giuridico, DE SANCTIS F., *Resistenza (diritto di)*, in *Enciclopedia del diritto*, Milano, Giuffrè, 1988, pp. 1000-1002; e BIONDO F., *La disobbedienza civile tra testimonianza ed efficacia*, cit., p. 129 [il quale ne analizza le implicazioni in *Disobbedienza civile «conservativa» e neocostituzionalismo: rilevanza e limiti di un dibattito teorico*, in OMAGGIO V. (a cura di), *Diritto in trasformazione. Questioni di filosofia giuridica*, Napoli, Editoriale Scientifica Italiana, 2005, pp. 285-339]). Per Walzer, costantemente legato ad una visione della politica come fenomeno di massa, come pratica organizzativa e comunicativa (come attesta incisivamente la sua piccola guida alla costituzione dei movimenti democratici di massa: *Political Action. A Practical Guide to Movement Politics*, cit.), l'azione di disobbedienza efficace è invece quella che promana da un'azione politica collettiva, una forma di azione che presuppone il coinvolgimento diretto e attivo di individui che hanno – e sono ben consapevoli di avere – interessi e bisogni comuni, che sono tenuti insieme da vincoli di cooperazione e mutualità e che si contrappongono ad alcune modalità di configurazione dei valori condivisi, dominanti, della comunità più ampia. Venendo a RAZ, che elabora invece una critica, logicamente orientata, all'atto della disobbedienza, egli – così come Walzer – non premette alla sua trattazione il postulato dell'esistenza di un'obbligazione fondamentale ad obbedire alla legge, ma critica l'esistenza di un diritto alla disobbedienza. Egli, tuttavia, sulla base di un costitutivo apprezzamento del pluralismo giustifica l'obiezione di coscienza. L'analisi raziana della disobbedienza civile si trova nei due capitoli conclusivi, entrambi dal titolo ‘A right to dissent?’ della sua raccolta di saggi *The Authority of Law*, cit., pp. 262-289.

seguito, la mutualità e il dovere di stare in dialogo con i membri del proprio gruppo (dei gruppi di cui si è parte) sono le caratteristiche del «buon» critico sociale, che spesso altro non è che un «buon» disobbediente civile: «La protesta civile e la disobbedienza derivano generalmente da una comunità di valori» (93).

L'individuo disobbediente, in Walzer, non è dunque in definitiva l'individuo, *mero*, atomico, fronteggiato dallo Stato; è l'individuo *membro*, colto all'interno di una spirale di appartenenze e lealtà, delle quali quella rispetto allo Stato è solo una.

Un altro aspetto che merita interesse è il rapporto tra disobbedienza civile e obiezione di coscienza (intesa ormai, in letteratura, come una forma di disobbedienza civile, dopo esserne stata la prima radice).

A differenza di Rawls, il quale articola una compiuta differenza tra queste due forme di dissenso (94), Walzer non attua una sistematica distinzione per quanto egli sia esplicito nel dichiarare che l'obiezione di coscienza si dà, più limitatamente rispetto al raggio di azione della disobbedienza civile, in riferimento agli obblighi militari (a quelli che possiamo definire come gli obblighi del cittadino che diviene, per un certo periodo e in particolari frangenti, soldato, sulla base della coscrizione obbligatoria (95) – *the obligation to die for the State*).

Ho potuto sviluppare queste considerazioni, anche alla luce della disamina del pensiero walzeriano, nell'ambito di un Seminario tenuto da Nicola Riva su *Disobbedienza civile e obiezione di coscienza in John Rawls* («Seminario di Teoria del diritto e Filosofia pratica», Dip. di Scienze Giuridiche dell'Università di Modena e Reggio Emilia, VII ciclo, 26.II.2004). Per una trattazione delle argomentazioni di Rawls sulla disobbedienza civile si rinvia agli scritti, citati in precedenza, di Così (pp. 6-28) e di Biondo (pp. 128-135). Interessante anche il raffronto svolto da HAKSAR V., *Civil Disobedience, Threats and Offers: Gandhi and Rawls*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

(93) WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., p. 411.

(94) Primo tra gli autori che se ne sono occupati, Rawls separa piuttosto nettamente, a livello teorico, il concetto di disobbedienza civile da quello di obiezione di coscienza (*conscientious refusal*), fornendo così anche della prima una definizione più circoscritta: da Thoreau in poi, si è sempre teso a considerare comunemente come disobbedienza civile qualsiasi atto di non accondiscendenza con la legge per motivi di coscienza, comunque fondati, qualora ciò non implichi l'uso della forza. Per Rawls, invece, il carattere della *politicità* delle motivazioni e della pubblicità del gesto servono a distinguere la disobbedienza civile dall'obiezione (cfr. RAWLS J., *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 304, 306-308, 313-317; sul punto si veda COSÌ G., *Saggio sulla disobbedienza civile*, cit. p. 13). Chi compie un atto d'obiezione di coscienza si appella a valori non politici, a valori religiosi o ad altri valori morali, e più che produrre mutamento politico esso è teso solitamente a salvaguardare l'integrità morale di chi lo compie (cfr. SERRA T., *La disobbedienza civile*, cit., p. 131 [nota 5]).

(95) Sul tema si veda WALZER M., *Democracy and Conscript*, in «Dissent», January-February 1966, pp. 16-22.

L'obiezione di coscienza – di cui Walzer individua le radici nel radicalismo protestante e nelle tradizioni di dissenso di ispirazione religiosa (presbiteriani, quaccheri ecc.) (96) – con i suoi correlati della disobbedienza e del diritto di resistenza (97), è venuta nel corso del tempo modificandosi, secolarizzandosi, espandendosi. Al suo originario fondamento «categorico», che induce il singolo a dire «in coscienza, non posso» in nome di un soverchiante principio etico che si autogiustifica, si è aggiunto un fondamento «ipotetico», o teleologico, che induce il singolo a rifiutare l'obbedienza in vista della realizzazione di una finalità di breve o di lungo termine, di ampio o anche di piccolo raggio (98).

L'obiezione di coscienza si profila quando sono in gioco opinioni dissenzienti che possono essere o meno recepite dalle istituzioni politiche e dal sistema giuridico. Si tratta di opinioni che si

(96) WALZER M., *Obligations*, cit., pp. 121-128 (in cui si illustrano le connessioni tra idea di coscienza, genesi dell'individualismo e pratiche di tolleranza, nonché la traccia religiosa della disobbedienza stessa).

(97) Su tali correlazioni: COSÌ G., *Saggio sulla disobbedienza civile*, cit., pp. 93-98. Sulla progressiva articolazione delle pratiche del dissenso, «punto nodale dell'analisi sociologica del diritto», si veda FERRARI V., *Diritto e società. Elementi di sociologia del diritto*, cit., pp. 177-178.

Come è noto, è stato Locke a teorizzare il «diritto di resistenza» come diritto soggettivo, egli dunque – e la tradizione liberale che a lui si richiama – sostiene che ogni *individuo* ha il diritto di disobbedire alla leggi del suo Stato e anche di ribellarsi. Ciascuno dunque – secondo questa teoria che tuttavia Walzer ritiene «irrealistica» – è libero di uscire dal contratto (come affermano con enfasi anche le più recenti dottrine *libertariani*). A proposito della libertà di uscire dal contratto, critica che viene mossa a Locke anche da Hume, a voler essere maggiormente rigorosi, Locke sostiene che solo coloro che non hanno dato un consenso esplicito possono lasciare *in qualsiasi momento* lo Stato, non coloro che hanno prestato un giuramento esplicito di fedeltà. Dunque Locke è meno libertario di quanto vorrebbero i suoi interpreti libertari (ma non è questo il punto sul quale Walzer vuol richiamare l'attenzione). Per la letteratura sul diritto di resistenza: ZANCARINI J.-C. (textes réunis par), *Le Droit de résistance. XII-XX^e siècle*, en collaboration avec Chr. Biet, M. Crampe-Casnabet, A. Fontana et J.Ch. Zarka, Paris, ENS, 1999; MORONI E., *Diritto di resistenza*, Urbino, QuattroVenti, 1988; BIFULCO D., *Resistenza/Rivoluzione*, in POMARICI U. (a cura di), *Filosofia del diritto. Concetti fondamentali*, Torino, Giappichelli, 2007, pp. 485-519. Cfr., più indietro nel tempo, NICOLETTI G., *Sul diritto di resistenza*, Milano, Giuffrè, 1960.

(98) La distinzione tra «obiezione categorica» e «obiezione ipotetica» è al centro della trattazione di Bruno Montanari in quella che, a tutt'oggi, rappresenta la più ampia opera di taglio filosofico-giuridico sul tema in lingua italiana: MONTANARI B., *Obiezione di coscienza. Un'analisi dei suoi fondamenti etici e politici*, Milano, Giuffrè, 1976. Cfr., anche, tra le trattazioni di carattere manualistico, D'AGOSTINO F., *L'obiezione di coscienza*, in ID., *Lezioni di Filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 2006, pp. 125-140, il quale distingue tra «obiezione moderna» e «obiezione postmoderna» per poi approdare ad una giustificazione, sulla base di una rigorosa connessione tra diritto e morale, dell'obiezione alla pratica dell'interruzione di gravidanza. In un'altra chiave si è orientato di recente il ragionamento di Luigi Ferrajoli, che interpreta il diritto di resistenza come espressione di una concezione «garantista» dello Stato: FERRAJOLI L., *Principia iuris*, cit., vol. II, pp. 104-109.

contrappongono su un terreno, quello dei valori, in cui i margini di compromesso sono per definizione ristretti, non solo per l'atteggiamento intransigente delle parti, ma anche perché i conflitti di questa natura sono spesso radicali, rinviando a diverse – e opposte – *motivazioni valorative* (99). Essa configura quello che un noto filosofo del diritto italiano definì come «il dramma dell'opzione tra due doveri», cioè il «paradosso stesso della vita morale» (100).

Walzer affronta la questione facendo ancora una volta ricorso allo strumento ermeneutico del pluralismo (cfr., *supra*, § II.1) e invocando la sua concezione dei significati sociali condivisi dai diversi gruppi. La sua è una giustificazione dell'obiezione su basi *pluralistiche* e non – come in genere avviene – meramente individualistiche.

Egli osserva: «Come l'obiezione di coscienza nella sua forma protestante è il naturale prodotto del pluralismo religioso, così l'obiezione di coscienza nella sua forma secolare è il naturale prodotto del pluralismo politico». La giustificazione e la legittimità dell'obiezione di coscienza non rinvia, dunque, ad un codice morale «esclusivamente personale» («a merely personal moral code»), bensì ad «una base di principi condivisi e di mutuo impegno reciproco all'interno di un gruppo» (101).

Al riguardo Walzer esprime una sua generale convinzione ma anche una specifica preoccupazione. La sua generale convinzione è che «la vita morale mantiene sempre un carattere collettivo» (102) e pertanto consente di limitare le questioni sulla base delle quali può attivarsi un'azione di obiezione a quelle di cui si condivide *socialmente* la rilevanza etica (almeno all'interno di un gruppo) e ciò consente di distinguere le questioni di coscienza da quelle di interesse o di calcolo egoistico. La preoccupazione è quella dell'«egotismo» (*egotism*), ossia di una società estremamente frammentata ove ognuno, sulla base di propri personali convinzioni o specifiche utilità

(99) L'elemento che accomuna i diversi atti di obiezione di coscienza – tra i quali comunque spicca paradigmaticamente quello dell'obiezione al servizio militare – «è costituito dal rifiuto opposto dal cittadino ad un obbligo giuridico non in base ad una volontà “deviante”, ma in forza di una motivazione “valorativa” (in senso ampio) diversa da quella espressa dalla legge» (così MONTANARI B.: *Obiezione di coscienza*, cit., p. 1).

(100) CAPOGRASSI G., *Obbedienza e coscienza* (1950), in *Opere*, 7 voll., Milano, Giuffrè, 1959-1990, vol. V, pp. 199-208.

(101) WALZER M., *Obligations*, cit., pp. 128-132.

(102) WALZER M., *Just and Unjust Wars*, cit., p. 389.

contingenti, in teoria potrebbe decidere di «secedere» dal resto della comunità, obiettando e non rispettando, di volta in volta, le leggi e dunque rifiutando i doveri ordinari della cittadinanza. Uno Stato di questo genere non sarebbe più uno Stato pluralistico, bensì un'organizzazione volta al suo annichilimento (in tal caso, il diritto e lo Stato rinuncerebbero alla loro più essenziale funzione, quella di regolare in modo ordinato la vita dei consociati). Walzer rifiuta, quindi, una legittimazione personale dell'obiezione, per riconoscerne, al contrario, una valenza *sociale*, qualcosa che attiene ad una morale costituita di valori 'collettivamente' concepiti (comunque sottoposti a critica), che acquisisce legittimità entro un orizzonte di comunanza, sulla scorta del pluralismo insito nella società stessa.

Il caso concreto, classicamente preso in considerazione negli studi sull'obiezione di coscienza, è quello dell'obiezione al servizio militare (103). Walzer lo esamina come conflitto tra l'obbligo del soldato, del cittadino che serve la patria, e l'obbligo di tenere fede a convinzioni morali, contrarie nel caso specifico all'uso di armi o ad uccidere un'altra persona, in qualsiasi caso.

Si apre a questo riguardo un altro interrogativo, ovverosia che cosa autorizza l'obiezione di coscienza nei confronti di una legge che è stata legittimamente statuita tramite una procedura che, in forza del consenso di tutti, è autorizzata a richiedere l'obbedienza anche di chi ha espresso parere contrario alla sua adozione. Per risolvere tale dilemma Walzer ricorre ad uno "sdoppiamento", anche in questo caso originale: ogni legge, egli sostiene, crea due diversi tipi di uomini, quelli «soggetti alla legge» e quelli chiamati a servirla («i servitori della legge»). Mentre tutti i servitori sono anche e necessariamente soggetti alla legge, non si dà mai, per Walzer, il caso in cui sia richiesto a tutti i soggetti alla legge di essere servitori della legge. L'assoggettamento, una volta che le leggi sono state

(103) Per una panoramica sulle problematiche generate da questo riconoscimento e sulle modalità di attuazione, si vedano GIANNINI G., *L'obiezione di coscienza al servizio militare: saggio storico-giuridico*, Napoli, Dehoniane, 1987; BERTOLINO R., *L'obiezione di coscienza*, 1. «Profili teorici», vol. XXI della *Enciclopedia Italiana Giuridica*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990; GUARINO A., *Obiezione di coscienza e valori costituzionali*, Napoli, Jovene, 1992; VENDITTI R., *L'obiezione di coscienza al servizio militare*, Milano, Giuffrè, 1999; VANNICELLI L., *Obiezione di coscienza militare negli ordinamenti europei ed extraeuropei: un confronto aggiornato*, Modena, Mucchi, 2000; HOREMAN N., STOLWIJK M. (eds.), *Refusing to Bear Arms: A World Survey of Conscription and Conscientious Objection to Military Service*, London, War Resister's International, 1998. Per un quadro più ampio, anche sul versante internazionale, si veda, da ultimo, MOSKOS Ch.C., CHAMBERS II J.W. (eds.), *The New Conscientious Objection: From Sacred to Secular Resistance*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993.

democraticamente adottate, è obbligatorio; lo *status* di servitori della legge, tranne che in periodi di emergenza e guerra, è un'attività volontaria. Se lo Stato richiede obbedienza universale, tuttavia, non richiede in nessun senso un universale *status* di servitori della legge. Il rifiuto di un gruppo di uomini di divenire servitori dello Stato, ufficiali o soldati, non impedisce allo Stato di portare avanti la sua politica. Lo Stato, in questa prospettiva, può tollerare i dinieghi di prestazioni personali senza permettere o aprire la strada all'annullamento generale. Pertanto, l'obiezione non solo può, ma deve essere concessa dallo Stato (104).

Riassumendo, la teorizzazione walzeriana a proposito della disobbedienza civile può essere enucleata nei seguenti termini: si tratta di una disobbedienza che può essere sia «commissiva» (facendo quel che è proibito: è il caso del nero che va a sedersi in un locale pubblico interdetto a persone di colore o negli scompartimenti degli autobus riservati ai bianchi) sia «omissiva» (non infrangendo un divieto ma omettendo un'imposizione: per esempio il servizio militare), e, inoltre, «collettiva» (non è compiuta da un individuo isolato, ma da un gruppo di individui i cui membri condividono valori e ideali comuni), «pubblica» (proclamata prima del compimento, svolta in pubblico, non perpetrata in segreto e rivendicata *post factum*), «parziale» (finalizzata al mutamento o all'abolizione di una norma o di un gruppo di norme, non dell'intero ordinamento giuridico), «passiva» (riconosce, si sottomette e accetta la legittimità della pena che l'azione di disobbedienza comporta) (105).

L'argomento a sostegno della disobbedienza, così come per la pratica dell'obiezione, è riconducibile, in Walzer, al pluralismo (a tal

(104) WALZER M., *Obligations*, cit., pp. 136-137, 138-142.

(105) Mutuo questa definizione comprensiva da Andrea Salvatore (SALVATORE A., *La filosofia politica di Michael Walzer*, tesi di laurea discussa presso la Facoltà di Filosofia dell'Università «La Sapienza» di Roma, relatore V. Marzocchi, a.a. 2003-2004, p. 314) che la sviluppa sulla base dell'argomentazione di Bobbio: cfr. BOBBIO N., *Il terzo assente. Discorsi sulla pace e sulla guerra*, a cura di P. Polito, Torino, Edizioni Sonda, 1989, pp. 86-87. Seguendo la classificazione bobbiana, la resistenza può essere «passiva» o «attiva» («secondo una distinzione che risale alle teorie politiche dell'età della riforma»): «è passiva quella che è rivolta alla parte precettiva della legge e non alla parte punitiva, in altre parole quella che è compiuta con la precisa volontà di accettare la pena che ne seguirà, e in quanto tale mentre non riconosce allo Stato il diritto di imporre obblighi contro coscienza, gli riconosce il diritto di punire ogni violazione delle proprie leggi; attiva [è] quella che è rivolta contemporaneamente alla parte precettiva e alla parte punitiva della legge, cosicché colui che la effettua non si limita a violare la norma ma tenta con ogni mezzo di sottrarsi alla pena» (ID., *Disobbedienza civile*, cit., p. 317).

riguardo, si adotta qui l'espressione "argomento del pluralismo"): degli obblighi, dei valori, dei gruppi. Questo argomento consente di prendere sul serio, e di fare i conti con, gli argomenti in genere addotti a sostegno della tesi per cui in una società democratica la disobbedienza civile non è mai giustificabile: l'"argomento del consenso", l'"argomento della generalizzazione", l'"argomento dell'equità" (o "dell'idealismo democratico"), l'"argomento della china scivolosa", l'"argomento dell'inutilità" (106).

Secondo l'argomento del *consenso*, fruendo di un diritto di partecipazione al processo che sfocia nella formazione della volontà dello Stato espressa attraverso la legge, il cittadino di uno Stato democratico dà implicitamente il proprio consenso a quelle leggi che sono il risultato di un equo processo democratico (107); da questo consenso deriva uno speciale obbligo morale di obbedire alle leggi, quale che sia il loro contenuto. Quest'obbligo – l'obbligo politico – è particolarmente vincolante, ragion per cui un ordinamento democratico non può ammettere la disobbedienza civile. L'obiezione che si può muovere a questo tipo di procedimento argomentativo è che, anche se si concede che il consenso in qualche modo fonda uno speciale obbligo morale di obbedienza alle leggi democratiche, quest'obbligo non può plausibilmente essere considerato come assoluto, e nemmeno come quello sempre più forte di ogni altro obbligo morale con cui si possa venire a conflitto. Gli obblighi morali, infatti, sono una *pluralità* e nessuno di essi ha sempre precedenza, in caso di conflitto, su tutti gli altri (assunto centrale, questo, del *value pluralism*, di cui lo stesso Walzer è sostenitore e interprete). Ciò comporta che si possono pensare situazioni in cui atti di disobbedienza civile in una società democratica possono essere giustificati in quanto necessari per onorare un qualche obbligo morale che viene in conflitto con l'obbligo politico incarnato dallo Stato, e che nelle situazioni in questione sovrachia quest'ultimo.

(106) Riprendo qui l'analitica trattazione per argomenti sviluppata in PONTARA G., *Guerra, disobbedienza civile, nonviolenza*, cit., pp. 72-80.

(107) D'altro canto, è proprio nella violazione di questa procedura che Calogero individua il fondamento del dovere di resistenza o più precisamente, con specifico riferimento al suo lessico, del «dovere di insurrezione»: si vedano al riguardo, CALOGERO G., *Diritto all'insubordinazione o dovere all'insurrezione* (1960), in *Quaderno laico*, Roma-Bari, Laterza, 1967, pp. 87-90; ID., *La filosofia del dialogo*, cit., pp. 397-398. Per una disamina di questo aspetto della riflessione calogeriana si veda GRECO T., *Dai diritti al dovere: tra Mazzini e Calogero*, in CASADEI Th. (a cura di), *Repubblicanesimo democrazia "socialismo delle libertà"*, Milano, Franco Angeli, 2004, pp. 147-148.

Secondo l'argomento della *generalizzazione*, in una società caratterizzata da un ordinamento democratico la disobbedienza civile è sempre ingiustificabile in quanto se questa pratica venisse generalizzata e ognuno compisse atti di disobbedienza in ogni situazione in cui, in base ai propri valori, ritenesse giustificato disobbedire alla legge, ciò porterebbe al collasso dell'ordinamento e della comunità nel suo complesso. Dal momento che la disobbedienza civile è, nell'ottica walzeriana, azione collettiva, propria di gruppi, e limitata (anzi proprio la serietà morale dell'atto riconducibile ad una condivisione di valori ne è uno dei tratti caratterizzanti), essa rappresenta pur sempre un'eccezione, mentre di regola la maggior parte dei cittadini non compie atti di siffatta specie. Pertanto atti di disobbedienza civile possono essere benissimo giustificabili, pur essendo vero (o concedendo) che, se questa pratica venisse generalizzata (per esempio, seguendo il ragionamento di Walzer, giustificando ogni azione sulla base di motivazioni meramente ed esclusivamente individualistiche, di calcolo personale), le conseguenze per l'ordinamento sarebbero micidiali, venendo messa in questione, e infine spezzata irrimediabilmente, la tenuta stessa dell'obbligazione giuridica e politica (108).

Il terzo argomento, quello *dell'equità* (o, potremmo dire, *dell'idealismo democratico*), muove dalla premessa per cui un sistema democratico è caratterizzato dalla distribuzione equa del potere politico e da un insieme di regole procedurali che ne definiscono il giusto funzionamento. La validità di questo argomento potrebbe valere soltanto in relazione ad un modello ideale di società democratica, non certamente in relazione alle società a democrazia reale effettivamente esistenti, in cui il potere politico *non* è equamente distribuito e in cui certi gruppi hanno molto più potere di altri e in cui vi sono spesso minoranze permanenti (il caso dei neri americani, su cui Walzer impernia molti dei suoi ragionamenti, è emblematico di tale asimmetria strutturale); per non parlare poi di

(108) Si verificherebbe una situazione ben descritta da Eugenio Rippepe: l'obbedienza abituale, di cui il diritto non può fare a meno, cederebbe il campo ad una sorta di «disobbedienza abituale», implicante un generale «affrancamento dal tabù dell'illecito». «È come se l'obbligatorietà di ogni singola norma non fosse più un elemento scontato, salvo casi di impossibilità e di eccezioni, ma dovesse essere subordinata al calcolo che l'individuo si riserva di effettuare di volta in volta» (RIPEPE E. *La questione della crisi del diritto e dello Stato come messa in questione dell'obbligazione giuridica e dell'obbligazione politica*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1, 1991, p. 93; successivamente raccolto in *Riforma della Costituzione o assalto alla Costituzione?*, Padova, CEDAM, 2000, pp. 107-128).

quanto la libertà di informazione e di dibattito sia spesso pesantemente condizionata da grandi media fautori di interessi settoriali. Venendo così meno una premessa fondamentale dell'argomento, viene meno anche la conclusione, ragion per cui, nei sistemi democratici vigenti, atti di disobbedienza possono essere certamente giustificati; il pluralismo *asimmetrico e ineguale* della società giustifica, in altri termini, azioni di disobbedienza (diverso sarebbe, come si intuisce immediatamente, in un sistema democratico ideale).

Il quarto argomento è quello che potremmo definire della *'china scivolosa'* (109), stante il quale la disobbedienza civile tenderebbe a portare a un aumento di comportamenti illegali, quindi ad un aumento della violenza, del disordine, all'interno della società, finendo col minare alla base gli stessi presupposti di un ordinamento democratico e di una società civile. La forma di disobbedienza teorizzata da Walzer – pubblica, aperta, nonviolenta, passiva, espressione di azioni collettive, condivise da gruppi – canalizzando la protesta verso forme di lotta nonviolenta, contribuisce a diminuire, o quanto meno a contenere, più che non ad aumentare il tasso di violenza all'interno della società. Un caso concreto, che suffraga questa affermazione, è rappresentato dalla notevole differenza tra la lotta violenta per il riconoscimento dei diritti civili della popolazione nera praticata dalle *Black Panthers* negli Stati Uniti e la lotta nonviolenta condotta in questo stesso Paese, per la stessa causa, sotto la guida di Martin Luther King e dei suoi collaboratori (tra i quali l'amico e compagno di Walzer Bayard Rustin) (110).

(109) La giustificazione della disobbedienza civile può pertanto essere concepita, sotto questo profilo, come mossa strutturale che previene qualsiasi forma di perfezionismo giuridico e di *legal moralism* (aspetto, questo, che varrebbe la pena approfondire). Si vedano, in argomento, l'utile antologia curata da BAIRD R.M., ROSENBAUM S.E. (eds.), *Morality and the Law*, Buffalo, Prometheus Books, 1988 (con contributi, tra gli altri, di P. Devlin, H.L.A. Hart, J. Feinberg, J. Rawls, P. Singer); WASSERSTROM R.A., *Morality and the Law*, Blemont, Wordsworth, 1971; HACKER P.M.S., RAZ J. (eds.), *Law, Morality and Society. Essays in Honour of H.L.A. Hart*, Oxford, Oxford University Press, 1977; nonché, da ultimo e con riferimento alla letteratura in lingua italiana, ZANETTI Gf., *Moralità*, in LA TORRE M., ZANETTI Gf., *Seminari di filosofia del diritto. Categorie dal dibattito contemporaneo*, Soveria Mannelli (Cz), Rubbettino, 2000, pp. 127-149, in part. pp. 133-145; ID., *Introduzione al pensiero normativo*, cit., pp. 95-114; PORCIELLO A., *Diritto e morale*, in LA TORRE M., SCERBO A. (a cura di), *Una introduzione alla filosofia del diritto*, Soveria Mannelli (Cz), Rubbettino, 2003, in part. pp. 85-92, e DANESI G., *Diritto e morale. Variazioni su un (sotto)tema*, in «Ragion pratica», 23, 2004, pp. 589-616.

(110) Walzer nei suoi primissimi articoli per «Dissent» descrive queste forme di azione come «un nuovo tipo di attività politica, al contempo nonconvenzionali e non-violente»: cfr. *A Cup of Coffee and a Seat*, in «Dissent», 2, 1960, pp. 111-120; *The Politics of the New Negro*, cit. (ove si sottolinea la connessione tra nonviolenza e pacifismo cristiano attuata dalle chiese battiste), e, soprattutto, *The Idea of Resistance*, in

Il quinto argomento, quello *dell'inutilità*, afferma che in un sistema democratico ben funzionante la disobbedienza civile non è giustificabile per il semplice fatto che è inutile, nel senso di non essere mai necessaria: le varie forme di azione legale e costituzionale per protestare contro o cercare di cambiare una certa legge o politica sono molteplici e tali da garantire sempre la possibilità di perseguire tramite esse gli obiettivi cui il disobbediente civile mira. A tal fine occorrerebbe mostrare che i mezzi legali sono sempre più efficaci della disobbedienza civile, o almeno altrettanto efficaci. Il caso emblematico della lotta *politica* contro la segregazione razziale mostra, appunto, il contrario. Vi è inoltre ragione di credere che in determinate circostanze la carica morale – e mobilitante – che soggiace a certi atti di disobbedienza civile e la drammaticità del gesto rendono l'atto di disobbedienza assai più efficace dell'azione legale, specie se – come vuole Walzer – essa è praticata da un gruppo di molte persone.

Quindi i cinque argomenti in genere addotti per non ammettere la legittimità – morale, politica, giuridica – della disobbedienza civile possono essere confutati e la disobbedienza giustificata. Il fulcro del processo di giustificazione di Walzer è il riconoscimento – e la valorizzazione – del pluralismo costitutivo della società.

Prima di concludere, infine, non si può non menzionare un'ulteriore specificità della trattazione walzeriana a proposito delle modalità di espressione del dissenso, della opposizione, della 'resistenza' civile, una specificità che, come di consueto, trae spunto da un caso concreto e complica, richiedendo un *surplus* di articolazione, la problematica in esame, allargandone ed espandendone i confini stessi: il caso in questione è quello del grande sciopero illegale dei lavoratori della General Motors (Michigan 1936-1937) contro la politica di assunzione e il trattamento dei lavoratori di quella azienda (111).

Tale caso attesta come non sia necessario affinché si dia disobbedienza civile (nello specifico, una particolare forma di

«Dissent», 4, 1960, pp. 369-373 (all'interno di una sezione dedicata a «The Politics of Non-Violent Resistance»). L'idea della resistenza nonviolenta come forma autentica di partecipazione «dal basso» dei cittadini e come forma radicale di cambiamento richiama da vicino la teorizzazione che nei primi anni Sessanta veniva elaborando in Italia, sulla via gandhiana, Aldo Capitini, del quale si veda, ora, *Le ragioni della nonviolenza. Antologia di scritti*, a cura di M. Martini, Pisa, ETS, 2004.

(111) WALZER M., *Civil Disobedience and Corporate Authority*, in *Obligations*, cit., pp. 24-45, in part. pp. 36-40.

disobbedienza «indiretta») che la decisione o la *policy* che mediante l'atto di disobbedienza si cerca di cambiare sia esclusivamente una decisione o una politica governativa, attuata dallo Stato; essa può benissimo essere la decisione o la *policy* di una organizzazione privata (112), una *corporate authority*, per esempio. In tal senso, gli orizzonti di azione per la disobbedienza si allargano in maniera significativa, anche se i suoi caratteri essenziali restano analoghi: lo sciopero dei suddetti lavoratori della General Motors si classifica come un'azione di disobbedienza civile «indiretta» in quanto atto di trasgressione intenzionale di determinate leggi (quelle che proibivano lo sciopero, l'occupazione di immobili di proprietà altrui ecc.), fatto «per ragioni morali» (gli scioperanti giudicavano la politica contestata chiaramente incompatibile con alcuni loro diritti fondamentali), allo scopo di ottenere determinati cambiamenti (che alla fine vennero ottenuti) nella politica interna di un'azienda privata, dunque senza sovvertimenti rivoluzionari dell'intero ordinamento.

Walzer intende suggerire che «disobedience of corporate rules is probably justified whenever it is undertaken in good faith as part of struggle for democratization or for socially recognized rights» (nel caso in questione alcuni fondamentali diritti del lavoro). «In good faith» significa, per Walzer, limitare le occasioni di disobbedienza giustificata a casi in cui si danno quattro tipi di condizioni (ritenute rilevanti in un contesto):

when the oppressiveness of the corporate authorities can be specified in some rational way; when the social functions of the corporation have been taken into account in judging the rights its participants might enjoy; when the corporate reorganization have been brought forward; and when a serious effort has been made to win massive support for these proposals (113).

Attraverso questo caso Walzer introduce un terzo tipo di disobbedienza – in tal senso si è detto poc'anzi che ne allarga gli orizzonti d'azione nonché i “confini tipologici” – che si affianca a quelli solitamente individuati della «disobbedienza diretta», «in cui le leggi dello Stato che si ritengono ingiuste sono apertamente disobbedite [sfidate]» «in which state laws thought to be unjust are openly defied», e la «disobbedienza indiretta», «in cui le politiche

(112) PONTARA G., *Guerra, disobbedienza civile, nonviolenza*, cit., p. 63.

(113) WALZER M., *Civil Disobedience and Corporate Authority*, cit., pp. 29-30.

dello Stato che si credono ingiuste sono sfidate dalla violazione di leggi accidentali, il più delle volte leggi [anti]intrusione», «in which state policies thought to be unjust are challenged by the violation of incidental laws, most often trespass law».

Quello che Walzer descrive a partire dal caso dello sciopero dei lavoratori della General Motors rappresenta un terzo tipo di disobbedienza, ancora più indiretto rispetto al secondo, «in cui lo Stato non è sfidato affatto, ma lo sono solo quelle grandi imprese che esso (talvolta) protegge» «in which the state is not challenged at all, but only those corporate authorities that the state (sometimes) protects» (114). La disobbedienza si esplica, in tal modo, in due differenti arene o sfere sociali, quella dell'azienda e quella dello stato, che chiamano in causa set di criteri non disgiunti tra loro.

L'originalità della riflessione walzeriana sta nell'estendere l'azione della disobbedienza civile alla sfera economica, ma certamente anche nel riconoscere come lecita una inedita forma di 'azione sovversiva'. Il tipo di resistenza attuata da uno sciopero di questo genere può assumere, insieme, caratteristiche di disobbedienza civile ma anche rivoluzionarie (di sovversione radicale): tali azioni di resistenza sono oggettivamente rivoluzionarie nei confronti di queste organizzazioni – in quanto tendono a mutarne struttura e rapporti interni di potere – ma al tempo stesso non valicano i limiti della disobbedienza civile, se rapportate allo Stato (115). Quello illustrato è un classico esempio di «sovversivismo dell'immanenza», di trasformazione, anche radicale, di un contesto dato.

Si può, a questo punto dell'analisi, portare a conclusione il ragionamento sviluppato in queste pagine: la disobbedienza civile costituisce una forma emblematica di «critica interna», estesa anche a quella forma che si può definire, appunto, «subversiveness of immanence» (visto all'opera nel caso dello sciopero della General Motors); essa rappresenta, inoltre, una specifica e particolare modalità di partecipazione politica, caratterizzata dalla volontà di convincere i titolari dell'autorità (statale ma anche economica, nel caso dei cosiddetti *corporate bodies*) e gli altri membri della comunità dell'ingiustizia di una o più norme di quel particolare ordinamento; essa rappresenta, infine, la conferma del carattere fisiologico, entro assetti liberali e democratici, del dissenso, del possibile conflitto tra

(114) Ivi, p. 43.

(115) Ivi, pp. 24 ss.

molteplici lealtà (etniche, culturali, politiche, sindacali) e tra diversi valori.

La disobbedienza civile offre, così, un'attestazione del carattere pluralistico della società, dell'esistenza di una pluralità di doveri che possono entrare in conflitto (*conflitto di doveri*) (116), senza necessariamente implicare la deflagrazione della comunità più ampia, quella statale. La giustificazione della disobbedienza civile implica, pertanto, il rispetto del pluralismo delle opzioni, anche di quelle incompatibili, dove «rispetto» significa, come insegna Raz, «lasciare sopravvivere come dotato di senso» (117).

Più in generale, la tematizzazione della disobbedienza civile, così come emerge dalle pagine walzeriane (in questo analogamente ad altri teorici di questo istituto), consente di ripensare, in primo luogo, al rapporto tra *ordine* e *conflitto*: il dissenso e le sue molteplici manifestazioni non comportano necessariamente, così come vorrebbero i sostenitori dell'argomento della “china scivolosa”, lo sfilacciarsi dei legami che compongono il tessuto sociale, ma forniscono semmai la possibilità di tenere costantemente in movimento l'articolazione plurale della società, entro un «incessante alternarsi di condivisione e tensioni differenziatrici» (118). Mentre un'impostazione “individualistica” metterebbe in contrapposizione

(116) Il comportamento della disobbedienza (o dell'obiezione di coscienza) costituisce una situazione di non conformità con il modello comportamentistico che costituisce la regola. Tale difformità è causata da un contrasto di motivazioni che orientano la decisione del soggetto e dal prevalere dell'una sull'altra. Sul piano delle norme, cioè della qualificazione normativa dei modelli di comportamento, la predetta relazione di non conformità può essere configurata con l'espressione «conflitto di doveri»: da un lato, esiste un dovere che risponde ad esigenze/motivazioni di carattere ideale, ideologico, etico, politico; dall'altro, un dovere che è conseguenza dell'imperativo giuridico (ma anche politico in senso istituzionale) rispondente ad esigenze di conservazione e organizzazione di una data collettività. A questo riguardo si veda BARATTA A., *Antinomie giuridiche e conflitti di coscienza: contributo alla filosofia e alla critica del diritto penale*, Milano, Giuffrè, 1963: «non esistono conflitti di doveri accanto a conflitti di motivazioni, come due tipi di uno stesso *genus*, ma esistono sul piano deontologico delle norme, solo conflitti di dovere, che meglio si diranno conflitti di norme, e, sul piano ontologico, della psiche umana, solo conflitti di motivazione» (pp. 7-8). Cfr., anche, TARELLO G., *Obblighi e «conflitti di obblighi»*, cit.

(117) RAZ J., *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986. La valorizzazione del pluralismo, in Raz così come in Walzer, è legata a doppio filo con la tesi della complementarità tra momento individuale e momento comunitario dell'agire, oltre che ad imporre l'includibilità della relazione tra l'individuo e il gruppo, ossia la natura essenziale dell'inserimento dell'individuo entro la comunità, della sua identità particolare (culturale, sociale, politica).

(118) Su questa specifica connotazione del pluralismo restano valide le pagine introduttive di ZANFARINO A., *Pluralismo sociale e idea di giustizia*, Milano, Giuffrè, 1967, da cui è tratta l'espressione citata.

moralità condivisa espressa dalla legge e moralità critica espressa dall'individuo disobbediente, il "pluralista" Walzer opta per un modello dove, a rigore, si contrappongono diversi ordini di moralità condivisa: quella espressa dalla norma statale e quella del gruppo dalla cui *membership* l'individuo disobbediente è definito.

Il tema della disobbedienza, in secondo luogo, pone in maniera evidente la questione del rapporto tra *diritto* e *potere politico*, e ancora più precisamente la questione della possibilità del mutamento delle condizioni sociali, politiche, giuridiche, finanche economiche, attraverso forme di mobilitazione e di azione non rivoluzionarie che mutano particolari aspetti degli ordinamenti. La disobbedienza civile si propone di far mutare indirizzo al legislatore, di innovare (senza distruggere) l'ordinamento giuridico in nome di una migliore – e più avanzata – convivenza civile (119). Essa configura, in altri termini, un momento significativo della «lotta per il diritto» (120), tesa non all'instaurazione di un (perfetto) nuovo ordine, ma alla paziente costruzione di un ordine migliore, continuamente da rigenerare.

L'indagine sulle forme del dissenso e, in particolare, sulla disobbedienza civile, nel corso degli anni Sessanta, consente a Walzer di fare i conti con quelle differenze costitutive, interne alla società, che gli permetteranno di affrontare con un bagaglio teorico articolato, con particolare intensità negli anni Novanta, le delicate questioni delle società multietniche e multiculturali (121), ove i fenomeni di dissenso sono la regola, anziché l'eccezione, e ove rivendicano assai sovente visibilità pubblica (122); nonché di

(119) Cfr. LANZILLO M.L., *Diritto di resistenza*, in *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, a cura di C. Galli e R. Esposito, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 228, ove – sulla base della lezione di PASSERIN D'ENTRÈVES A. (*Legittimità e resistenza*, in *Potere e libertà politica in una società aperta*, cit., pp. 255-265) – si distinguono cinque forme di diritto di resistenza: «obbedienza passiva», «obiezione di coscienza», «disobbedienza civile», «resistenza passiva», «resistenza attiva».

(120) SERRA T., *La disobbedienza civile: un momento della lotta per il diritto?*, in *La disobbedienza civile*, cit., pp. 127-145.

(121) Su questa traiettoria si veda VIANO C.A., *Etica pubblica*, cit., pp. 109, 121.

(122) Vincenzo Ferrari, a questo proposito, rileva come a una visione restrittiva, che limitava la sfera della disobbedienza ad ambiti circoscritti, si sia venuta progressivamente contrapponendo una visione molto più estesa anche come conseguenza del riconoscimento di nuovi diritti, con implicazioni spesso conflittuali (FERRARI V., *Diritto e società. Elementi di sociologia del diritto*, cit., p. 178). Alcune delle questioni generate da queste forme di riconoscimento – come il diritto di esibire la propria diversità, per esempio religiosa, in ambito scolastico, sono esaminate da Walzer nel suo studio *Sulla tolleranza*.

Per completezza di indagine, si potrebbe aggiungere che negli anni duemila il fenomeno della disobbedienza civile ha conosciuto nuove modalità di espressione – non studiate da Walzer – che incrociano le trasformazioni indotte dalla globalizzazione. Contesto di riferimento non è più

cominciare a svolgere, al contempo, la sua, reiterata, trattazione in senso pluralistico e radicale (cioè *partecipativo*) della democrazia: caratterizzata dallo spirito di discussione coniugato con le azioni di mobilitazione, dalla ragione argomentativa intessuta dalla passione, dall'impegno individuale «incorporato» in molteplici organizzazioni collettive e di massa, essa rinvia al riconoscimento della tradizione e della dimensione più ampiamente comunitaria ma, soprattutto, alla piena cognizione che la più antica tradizione – come attesta il «giudaismo normativo» da Walzer assunto come modello esemplare – è quella della *critica* (e dell'*interpretazione*).

II.3. *Un pensiero etico e politico «realistico»: il dilemma delle «mani sporche» e l'«argomento della sofferenza sociale»*

Se in precedenza ci si è occupati della questione di quando e come, in che forme, è possibile venire meno all'obbligazione politica (e giuridica) in nome di obblighi (e, dunque, di ragioni e valori) morali (che, a loro volta, muovono all'impegno politico), ora è opportuno porsi la questione per così dire inversa: ossia quando, in che casi, si può venir meno a obblighi morali in nome di obblighi (e ragioni) politici.

È questa una classica questione della filosofia politica e dell'etica pratica, cui Walzer ha fornito un contributo assolutamente di primo piano con il saggio *Political Action: The Problem of Dirty Hands* (1973) (123), ritenuto ormai un classico entro un orizzonte di discorso che,

esclusivamente lo Stato nazionale (la comunità più ampia) ma, soprattutto, la sfera internazionale (o gli spazi di connessione tra comunità nazionali e sfera internazionale): la disobbedienza civile si estende a nuovi settori della politica come l'ambientalismo, la difesa dei beni e la critica delle istituzioni sopranazionali, nonché al mondo della rete, in cui particolarmente rilevanti sono le tesi sulla disobbedienza civile elettronica, all'origine del fenomeno degli *hackers*. Per un quadro di questi nuovi sviluppi: cfr. LAUDANI R., *Disobbedienza civile*, in *Enciclopedia del pensiero politico*, cit., pp. 235-236; e, più approfonditamente, R. BLEIKER, *Popular Dissent. Human Agency and Global Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

(123) Lo scritto fu presentato, in una prima versione (commentata da Charles Taylor), nell'ambito dell'incontro annuale della 'Conference for the Study of Political Thought', nel 1971, e successivamente pubblicato in «Philosophy and Public Affairs», 2, 1973, pp. 160-180, nonché raccolto nel volume COHEN M., NAGEL Th., SCANLON Th. (eds.), *War and Moral Responsibility*, Princeton, Princeton University Press, 1974. Il testo è disponibile in versione italiana all'interno della raccolta di saggi walzeriani *Il filo della politica*, cit., pp. 1-25.

specie nel contesto anglosassone, continua a conoscere sviluppi e approfondimenti (124).

Fare i conti con questa nevralgica (e delicata) questione significa sottolineare nuovamente la centralità della prassi politica nell'orizzonte concettuale di Walzer, ma anche constatare la sua propensione ad affrontarne i dilemmi (e il dilemma in oggetto è quello emblematico dei soggetti che agiscono nell'arena politica). Con riferimento, poi, alla tematica dell'obbligo, la prospettiva offerta dal problema delle mani sporche consente di articolare la questione in modo piuttosto inedito per i filosofi del diritto, ma anche di andare a toccare uno dei nodi più intricati della sfera dell'obbligo stesso, cioè quello degli obblighi del soldato e del militare, poiché la questione delle mani sporche assume come ambito di azione – oltre a quello della *rivoluzione* (125), cui pure Walzer dedica specifica attenzione – quello della *guerra*.

Walzer sviluppa un'argomentazione radicale che mira al cuore dell'agire politico, chiamato spesso a compiere azioni non buone per raggiungere determinati fini. In questione è il rapporto – l'intima e problematica tensione – fra politica e morale, ossia quello che può rappresentarsi come un vero e proprio dilemma, quel «dilemma delle mani sporche», stante il quale «nessuno ha successo in politica senza sporcarsi le mani»; dilemma emblematicamente formulato nell'opera teatrale di Sartre, appunto *Le mani sporche* (126).

(124) Come attesta il recente saggio di DOVI S., *Guilt and the Problem of Dirty Hands*, in «Constellations», 1, 2005, pp. 128-146, che ruota tutto intorno allo scritto walzeriano mettendone in rilievo anche l'incompletezza riguardo ad aspetti cruciali. Per una discussione dei diversi modi di formulare la tesi delle mani sporche, si vedano i contributi di COADY C.A.J.: *Politics and the Problem of Dirty Hands*, in SINGER P. (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell, 1991, pp. 373-383, e *Dirty Hands*, in GOODIN R.E., PETTIT Ph. (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1995, pp. 422-430.

(125) Sotto questo profilo, la questione è stata indagata nell'ambito della tradizione marxista e non a caso essa è stata richiamata esplicitamente da autori come Sartre e Brecht. Sul punto si veda LUKES S.: *Marxism and Dirty Hands*, in *Moral Conflict and Politics*, cit., pp. 189-210.

(126) Qui il leader comunista Hoelderer si chiede: «io ho le mani sporche. Fino ai gomiti. Le ho tuffate nella merda e nel sangue. E poi? Tu ti illudi che si possa governare nell'innocenza?» (SARTRE J.-P., *Le mani sporche* [1948], Torino, Einaudi, 1964, p. 106). Vale la pena ricordare che testi teatrali come questo o, sempre a proposito di Sartre, *Il diavolo e il buon Dio*, sono estremamente significativi proprio sul piano della riflessione etica. Sul punto, all'interno di un'accurata disamina del pensiero del filosofo francese, si veda FONNESU L., *Storia dell'etica contemporanea: da Kant alla filosofia analitica*, Roma, Carocci, 2006, pp. 188-197, p. 190.

Walzer affronta qui la durezza della pratica politica, il «conflitto tragico» (127) che spesso la connota, quando si è chiamati a dover scegliere fra linee di condotta irrimediabilmente contrapposte. È possibile governare innocentemente? Qual è il rapporto fra politica e uso della forza e della violenza (128)? Come è possibile fare la cosa giusta quando si governa? Sono questi gli interrogativi attraverso i quali Walzer cerca di svelare il volto del *potere*, e sempre a partire dal «pensiero popolare intorno alla politica», significativamente condensato nella letteratura sull'azione politica, in particolare in romanzi e opere teatrali (129), oltre che nell'opera dei teorici. Confrontandosi con le argomentazioni dei filosofi utilitaristici, attraversando la lezione di Machiavelli (130) ed evocando la figura di Amleto (il quale afferma – entro una prospettiva che sarà anche quella brechtiana (131) – «debbo essere crudele solo per essere gentile»), Walzer precisa la relazione fra norme e convincimenti morali e cerca di rendere conto soprattutto del dolore e della sofferenza che comporta la *scelta* in un dilemma morale che attiene alla vita associata. Egli è del resto molto esplicito nel sottolineare che per quanto ci si possa sporcare le mani anche nella vita privata, «la questione è posta in modo sommamente drammatico nella vita politica», dove si sostiene di agire per gli altri, ma altresì si serve se stessi, dove si governa sugli altri, e si usano su questi stessi altri forme di coercizione e a volte di violenza. Dunque è facile sporcarsi le mani in politica e spesso è giusto farlo, ma ciò che non è affatto

(127) Per un'affascinante trattazione, a partire dal canone della tragedia greca, si veda NUSSBAUM M., *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, cit., pp. 83-132. Nel suo sistematico studio sulla guerra Walzer sottolinea come «l'esercizio del potere politico» sia «un affare pericoloso» (*Guerre giuste e ingiuste*, cit., p. 270).

(128) Tema questo affrontato in diversi scritti di Walzer, tra i quali si segnala qui *Violence: The Police, the Militants, and the Rest of Us*, in WALZER M., *Radical Principles*, cit., pp. 139-156.

(129) Attestazione di questo interesse per le connessioni tra letteratura e politica è anche la cura, da parte di WALZER (insieme a GREEN Ph.), dell'opera *The Political Imagination in Literature. A Reader*, New York, Free Press, 1968; tale attenzione per la letteratura consente di rilevare la tipica propensione walzeriana a rendere il discorso teorico contiguo a quello comune – sovente quasi immerso in esso –, con l'intenzione di partecipare idee al lettore/cittadino non specializzato o accademico attraverso un livello di scrittura accessibile e agile, che d'altro canto non intende pagare alcun prezzo in termini di profondità concettuale e argomentativa.

(130) È proprio in riferimento al dilemma delle «mani sporche» che Walzer ha modo di confrontarsi in profondità con il pensiero di quello che considera uno dei classici del pensiero politico che più hanno attratto la sua attenzione: cfr. l'intervista rilasciata a CARUSO S.: *Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., pp. 606-607.

(131) Il rinvio è al celebre passo di Brecht contenuto in *A coloro che verranno* (1939): «Noi che abbiamo voluto apprestare il terreno alla gentilezza, noi non si poté essere gentili».

facile è insegnare ad un uomo retto a non essere retto, né è facile *giustificare* un tale uomo a se stesso una volta che si sia, appunto, sporcato le mani.

Nella sua trattazione Walzer prende in esame tre autori classici, che hanno cercato di fornire una risposta al complesso nodo del rapporto fra politica e morale: innanzitutto, lo stesso Machiavelli, il primo ad aver delineato nitidamente il paradosso in esame; in secondo luogo, Max Weber, che nel Novecento ha trattato con realismo dell'eroica tragicità dell'uomo politico che si ritrova solo nel mondo demoniaco del potere, in cui il demone della politica si pone in costante conflitto con quello dell'amore (132). Il fatto è che se l'eroe machiavelliano «non ha interiorità», Weber, secondo Walzer, cerca di risolvere il problema delle mani sporche interamente entro i confini della coscienza individuale, seguendo i principi della tradizione protestante. Più attraente gli appare la visione di Albert Camus (133): infatti se i crimini del principe di Machiavelli sembrano soggetti al solo controllo prudenziale (quello che potremmo definire come “argomento della prudenza”), e quelli dell'eroe tragico di Weber sono limitati solo dalla *sua* personale capacità di soffrire (“argomento della sofferenza individuale”), quelli commessi dai “terroristi” di Camus hanno un prezzo più alto perché implicano l'accettazione della morte da parte di chi li commette (134). La sofferenza dell'eroe, vale a dire di chi è preso dal demone della politica, necessita di essere *socialmente* espressa e *socialmente* limitata, affinché chi ha il compito di governare debba comunque fare i conti con la sua anima e con quella degli altri, cioè con un «codice morale» che non può mai essere infranto senza conseguenze. L'azione politica deve quindi essere sottoposta al vaglio della *nostra* capacità di soffrire; il travaglio non è meramente individuale, ma implica una dimensione pubblica e collettiva, che ne ridefinisce costantemente i

(132) Alcune riflessioni attorno a tale questione sono state generate grazie alla relazione tenuta da Dimitri D'Andrea nell'ambito del VI ciclo del «Seminario di Teoria del diritto e Filosofia pratica»: *Etica e istituzioni: la politica di Weber* (Dip. di Scienze Giuridiche dell'Univ. di Modena e Reggio Emilia, 17.X.2003). Sulla questione si veda, da ultimo, l'opera dello stesso D'ANDREA: *L'incubo degli ultimi nomini. Etica e politica in Max Weber*, Roma, Carocci, 2005.

(133) Camus è del resto considerato da Walzer come un esempio emblematico del critico *connected*, organico alla sua società. Si veda al riguardo WALZER M., *L'intellettuale militante*, cit., pp. 177-196.

(134) Il rimando è al dramma *Le Justes*, Paris, Gallimard, 1950. Per una disamina dell'opera: WALZER M., *Le justes, Camus: analyse critique*, Paris, Hatier, 1974.

tratti: ciò che possiamo definire come 'argomento della sofferenza sociale'.

È un modo, questo appena descritto, per sostenere che le norme devono essere correttamente valutate e che lo sporcarsi le mani deve implicare comunque un prezzo, cioè che l'azione politica deve comparire davanti al tribunale della morale. Il politico che Walzer immagina è l'incarnazione di un paradosso: può essere condotto, se necessitato, a commettere 'crimini', ma accetta anche gli oneri morali che ne derivano. Egli può essere non troppo buono per la politica ma anche buono a sufficienza; può essere un *politico morale* (135) ed è dalle sue «mani sporche» che noi lo conosciamo: «se egli fosse un uomo morale e nient'altro, le sue mani non sarebbero sporche; se egli fosse un politico e null'altro, egli farebbe finta che fossero pulite» (136). Il politico morale è, dunque, colui che accetta *realisticamente* che in politica fare la cosa «giusta» possa significare, in alcuni casi, anche compiere azioni che ripugnano alla coscienza morale e che, tuttavia, accetta di portare il peso, il fardello, delle proprie scelte, non solo di fronte al tribunale della propria coscienza (come il politico weberiano), ma anche della società. Egli accetta di rendere conto delle sue azioni, di sottostare ad un meccanismo (per quanto informale) di *public accountability* e ciò attesta – oltre al sacrificio della sua integrità morale – il persistere di una sua moralità (e dunque l'incidenza di un dover essere *normativo*).

Si inserisce qui un'interessante analogia tra quella che è un'azione tipica delle mani sporche (quale potrebbe concepirsi un assassinio 'giusto') e la disobbedienza civile, che Walzer illustra nei seguenti termini:

(135) È questa, peraltro, già una figura kantiana (da cui comunque Walzer si distanzia): come è noto, nel suo progetto *Per la pace perpetua* (Appendice I), Kant contrappone il «politico morale» (*moralischer Politiker*) al «moralista politico» (*politischer Moralist*). Se il primo subordina la prudenza alla sapienza, cioè la politica alla morale, il secondo non rispetta la morale come dottrina teoretica del diritto (non rispetta la libertà esterna degli uomini). Il moralista politico, di fatto, agisce in modo immorale e usa mezzi immorali. Per il politico morale, la politica è un problema morale e la fonte del suo agire è data dall'evidenza morale, i cui principi sono formali. Di contro, per il moralista politico la politica è solo un problema tecnico e l'*origine* la cui azione scaturisce dalla conoscenza del meccanismo fondato e fondata su principi materiali. Per un'accurata analisi si veda MARINI G., *Figure di uomo politico tra sapienza e prudenza*, in VENTURELLI D. (a cura di), *Prospettive della morale kantiana*, Acqui Terme [AL], Editrice Impressioni Grafiche, 2001, pp. 217-233, in part. 227-229. Ringrazio Luca Baccelli e Brunella Casalini per aver portato la mia attenzione su questo punto.

(136) WALZER M., *Azione politica: il problema delle mani sporche*, cit., p. 9.

in entrambi i casi gli uomini violano un insieme di norme, si spingono oltre un limite morale o legale, al fine di fare ciò che credono di dover fare. Al contempo, essi riconoscono la loro responsabilità nella violazione accettando la punizione o facendo penitenza. Ma vi è altresì una differenza tra le due situazioni, che concerne la differenza che intercorre tra legge e moralità. Nella maggior parte dei casi di disobbedienza civile le leggi dello Stato sono infrante per ragioni morali, e lo Stato impartisce la punizione. Nella maggior parte dei casi riguardanti le mani sporche le regole morali sono infrante per ragioni di Stato, e nessuno decreta la punizione (137).

Come si può constatare, l'approdo è una visione problematica e quasi paradossale, e al tempo stesso originale, dell'azione politica che scardina la tradizionale e consolidata contrapposizione, fra le due dimensioni della morale e della politica stessa; è la giustapposizione e la ricerca di una sintesi, per quanto fragile, la cifra del ragionamento walzeriano (che su questo, come su altri punti rilevanti, perviene a esiti simili a quelli di Stuart Hampshire (138)). Egli si esercita entro un'area di confine tra le due dimensioni laddove, in genere, a prevalere è una netta distinzione di campo, a volte un vero e proprio muro divisorio; come è stato osservato: «if the champions of politics are often insensitive to the force of moral demands, the champions of morality are sometimes blind to political (and other) realities» (139).

Esempi concreti del dilemma delle mani sporche sono quelli offerti dai contesti di guerra (140), e in particolare quel caso estremo costituito dall'«emergenza suprema» (141). Uccidere innocenti (o,

(137) Ivi, pp. 20-21.

(138) Cfr. HAMPSHIRE S., *Innocenza ed esperienza. Un'etica del conflitto* (1989), Milano, Feltrinelli, 1995, pp. 154-180 («Moralità e Machiavelli»). Con accenti, potremmo dire, tipicamente walzeriani, Hampshire afferma: «Non vi è alcun motivo per cui i filosofi morali debbano assumere il ruolo di Radamante o di San Pietro e si domandino in che modo debbano emettere dei verdetti in qualche forma di giudizio universale sulla vita di persone giuste e moralmente innocenti, che non hanno mai conosciuto l'azione politica, in contrapposizione alla vita di altre persone politicamente costruttive, che hanno trattato gli altri in maniera ingiusta e iniqua quando l'opportunismo politico lo richiedeva» (p. 160).

(139) COADY C.A.J., *Dirty Hands*, cit., p. 427.

(140) Per questa stretta connessione si veda, tra gli altri, HARTLE A., *Atrocities in War. Dirty Hands and Noncombatants*, in «Social Research», 4, 2002, pp. 963-980. Si tornerà su questo aspetto nel cap. IX del presente lavoro.

(141) Walzer affronta questa problematica in *Guerre giuste e ingiuste*, cit., cap. XIX, in part. pp. 420-425, e in *Etica dell'emergenza*, in *Sulla guerra*, cit., pp. 34-51 ove viene preso in considerazione il caso del «ticking bomb» (per un'analitica trattazione si rinvia, anche a questo proposito, al cap. IX). Alan Dershowitz ha citato questo argomento nel corso della sua difesa della tortura in casi estremi. Egli ha assunto a modello la prassi israeliana generando un largo dibattito negli Stati Uniti e in ambito

allo stesso modo, torturare (142)) in questi casi significa, indiscutibilmente, sporcarsi le mani. La deliberata uccisione di innocenti costituisce un omicidio. Talvolta, in condizioni di estrema necessità, i comandanti di un esercito nazionale possono commettere omicidi o ordinare che altri li commettano. In tal caso essi saranno degli assassini, sebbene per una buona causa (la difesa della patria). Per quanto essi possano avere agito bene e fatto ciò che la loro carica richiedeva, devono non di meno sopportare l'onere della responsabilità e della colpa. Il mondo della «necessità» – quello con cui il politico sovente deve fare i conti – rinvia ad un conflitto, il più radicale, tra valori: quello della sopravvivenza collettiva (generato dal valore della *national security*) e quello dei diritti umani (generato dalla tutela e dalla indisponibilità della vita di ogni individuo). Un conflitto che, ha osservato Thomas Nagel, può essere descritto come

internazionale: egli teorizza un «mandato di cattura» da parte della magistratura e con essa la raccolta ragionata di tutte le «buone ragioni» per l'impiego di forme moderne («proceduralizzate») di tortura (DERSHOWITZ A., *Terrorismo* [2003], Roma, Carocci, 2003; ID., *Tortured Reasoning*, in LEVINSON S. [a cura di], *Torture. A Collection*, Oxford, Oxford University Press, 2004). Al penalista americano ha replicato, tra gli altri, WALDRON J.: *Torture and Positive Law: Jurisprudence for the White House*, ora in «Columbia Law Review», 6, 2005, pp. 1681-1750. Tra le più recenti argomentazioni sulla tortura si possono vedere LUHMANN N., *Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen?*, Heidelberg, C.F. Müller, 1993; BRUGGER W., *Darf der Staat ausnahmsweise foltern?*, in «Der Staat», 35, 1996, pp. 67-90; ID., *Vom unbedingten Verbot der Folter zum bedingten Recht auf Folter?*, in «Juristenzeitung», 55, 2000, pp. 165-173; YOO J., *War by Other Means*, New York, Atlantic Press, 2006; TRAPP R., *Folter oder selbverschuldete Rettungsbefragung?*, Paderborn, Mentis, 2006; BELVISI F., *Lo scandalo del tragico: il caso del ticking bomb*, in «Ragion pratica», 29, 2007, pp. 399-412. Originale è approccio offerto da KAHN P.W.: *Torture and Democratic Violence*, in «Ratio Juris», 22, 2009, pp. 244-259. Ne sottolineano in vario modo l'impossibilità morale e giuridica, tra gli altri, BRUNKHORST H., *Folter vor Recht. Das Elend des repressiven Liberalismus*, in «Blätter für deutsche und internationale Politik», 1, 2005, pp. 75-82; BEA PÉREZ E., *Tortura*, in LA TORRE, LALATTA COSTERBOSA M., SCERBO A. (a cura di), *Questioni di vita o morte. Etica pratica, bioetica, filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 2007, cap. 10; LA TORRE M., «Giuristi, cattivi Cristiani». *Tortura e principio di legalità*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 36, 2007, pp. 1331-1368. Un'ampia disamina storico-dottrinale è offerta da LALATTA COSTERBOSA M.: *Per una storia critica della tortura*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1, 2011, pp. 3-34. Si veda, ultimo, anche LALATTA COSTERBOSA M., LA TORRE M., *La giustizia della tortura. Ascesa e declino dello Stato di diritto*, Bologna, il Mulino, 2012.

(142) Per una trattazione del controverso tema della tortura, in diretta connessione con quello delle mani sporche si vedano ELSHTAIN J.B., *Reflection on the problem of "Dirty Hands"*, in LEVINSON S. (ed.), *Torture: A Collection*, cit., pp. 77-89 (l'opera contiene anche lo scritto di Walzer *Political Action. The Problem of Dirty Hands*, cit., «a standard essay on the subject» al quale si richiama direttamente Elshstain: pp. 81-83), e i contributi contenuti nella V parte del volume di LEE S.P., *Intervention, Terrorism, and Torture*, cit., pp. 219-298; HIMMA K., *Assessing the Prohibition against Torture*; LUBAN D., *Liberalism, Torture, and the Ticking Bomb*; GOLASH D., *Torture and Self-Defense*; MAY L., *Humanity, Prisoners of War, and Torture*; S. Scholz; *War Rape's Challenge to Just War Theory*; KIPNIS K., *Prisons, POW Camps, and Interrogation Centers: Reflections on the Juridic Status of Detainees*.

contrapposizione tra un modo utilitarista e un modo assolutista di pensare, e dove, a suo avviso, occorre sapere che esistono alcuni esiti da evitare a tutti i costi, e alcuni costi che non possono essere mai pagati giustamente (143).

La via che Walzer cerca di seguire è, caratteristicamente, una via mediana, foriera di possibili contraddizioni e paradossi, ma al tempo stesso tesa ad essere il più aderente possibile alla realtà. Difficilmente i leader politici o i comandanti di eserciti possono sfuggire al lato utilitarista del dilemma: essi devono preferire la sopravvivenza collettiva e calpestare, se necessario, quei diritti che si siano improvvisamente profilati come ostacoli a quella sopravvivenza. Tuttavia, e qui Walzer si discosta da un realismo cinico e radicale, essi non sono liberi da ogni colpa quando agiscono in tal modo. Se non ci fosse «colpa» – dunque uno scrutinio secondo criteri morali del loro agire – le decisioni che essi assumono sarebbero meno drammatiche di quanto sono. Essi invece devono accettare la responsabilità di quelle decisioni e vivere *pubblicamente* il loro dramma. I loro crimini non possono essere sottaciuti in nome della necessità del realismo (quasi non fossero neppure crimini), devono essere giudicati – per quanto inevitabilmente *ex post* – onde, questo il fine di Walzer, mantenere la possibilità di fissare dei limiti alla «necessità». Su questo tema – uno dei più vischiosi, ma anche dei più influenti, di tutta la teoria politica walzeriana – si tornerà, con le debite valutazioni critiche, in seguito al cap. IX.

L'argomento di Walzer è dunque essenzialmente negativo, come dovrebbero esserlo tutti quelli incentrati su casi estremi: le mani sporche non sono permesse (o necessarie) finché non ne va della sicurezza nazionale o della «morte collettiva»; in tali casi, se si ammette l'opera delle mani sporche, va comunque salvaguardato un giudizio morale, esercitato pubblicamente, che consenta di non scivolare su un piano inclinato di mera utilità a scapito della tutela dei diritti degli individui, stante il quale l'uccisione di innocenti

(143) La posizione di Nagel riflette l'assolutismo della «teoria dei diritti», cui si contrappone la radicale flessibilità dell'«utilitarismo», espressa emblematicamente dalla posizione di R.H. Brandt: i saggi che esprimono queste prospettive, rispettivamente, *War and Massacre* e *Utilitarianism and the Rules of War* (pubblicati – insieme a quello di HARE R.M., *Rules of War and Moral Reasoning* – su «Philosophy and Public Affairs», 2, 1972: rispettivamente alle pp. 123-144, 145-165, 166-181), sono all'origine del saggio di Walzer sulle mani sporche, come gli stesso dichiara in apertura del suo scritto, e in seguito tenuti nel debito conto quando Walzer tratta, nei suoi lavori sulla guerra, delle controverse questioni legate alla *supreme emergency*.

diverrebbe una normale possibilità (o addirittura la regola della guerra) anziché un'eccezione, cui arrivare solo in casi estremi (144).

In tal senso sarebbe esercizio di grande utilità, cosa che Walzer trascura completamente, quello di mettere a fuoco i casi in cui uomini politici si sono sottratti *in anticipo* alla situazione delle mani sporche (145). Così come trascura di fornire una precisa definizione di che cosa debba intendersi per «sicurezza nazionale» – concetto peraltro tornato negli ultimi anni al centro della discussione (e della politica) statunitense per giustificare azioni di guerra o anche pratiche come la tortura (con l'emblematico caso di Guantanamo). Alla base di questa carenza sta uno dei deficit per così dire strutturali dell'articolato pensiero di Walzer e della sua “cassetta degli attrezzi”; egli non attribuisce una funzione specifica al diritto in quanto tale, specie a livello internazionale: tutto in questo contesto è polarizzato tra morale e politica ed è da questa polarizzazione che sovente scaturiscono dei veri e propri cortocircuiti dell'argomentazione (nonché insidiose giustificazioni di determinate pratiche).

A questo punto ci si può interrogare sul peculiare realismo di Walzer (o sul suo normativismo *sui generis*) (146). Quello dell'autore americano con il realismo è certamente un rapporto molto articolato che se ha in *Political Action: The Problem of Dirty Hands* un'implicita tematizzazione, trova in *Just and Unjust Wars* una più completa trattazione.

Il realismo si caratterizza per quello che si potrebbe definire “argomento della irrilevanza della morale nell'arena politica”; esso nega, con forza, sia la rilevanza di qualsiasi considerazione di carattere morale in ambito politico, sia la possibilità di individuare criteri e regole che valgano universalmente e, dunque, vincolino, sotto qualche rispetto, gli Stati e chi li governa. L'unico fine della politica è la sicurezza dei cittadini e l'interesse degli Stati, i quali rappresentano gli unici, o comunque i principali attori dello scenario politico internazionale (con la conseguenza che la guerra risulta essere un dato ineliminabile delle relazioni internazionali).

(144) Sui rischi di questo piano inclinato, soprattutto seguendo la teorizzazione walzeriana sulla guerra a partire dai primi anni Novanta, si veda la parte conclusiva del cap. IX del presente lavoro.

(145) Su questo punto insiste l'argomentazione di DOVIS.: *Guilt and the Problem of Dirty Hands*, cit.

(146) Cerco qui di fare i conti con il “fuoco di fila” argomentativo che, in diverse occasioni (pubbliche e private), due studiosi di rigorosa impostazione normativa come Massimo La Torre e Marina Lalatta Costerbosa hanno rivolto al realismo di Walzer – a loro avviso, nelle sue concrete implicazioni, non dissimile da quello schmittiano.

Come è stato puntualmente osservato da un fine studioso di questo approccio:

alla base del realismo sta una concezione dell'autonomia della politica. Ciò significa letteralmente, che la politica ha le sue leggi – con cui non è opportuno interferire – e che esiste una divisione dei compiti tra etica o morale e politica. L'etica riguarda la sfera privata e il rapporto dell'uomo con la trascendenza; la politica concerne la dimensione strategica d'interesse e di potere. [...] Muovendo da questo presupposto, il realismo finisce inevitabilmente per adottare anche una concezione strumentale dell'etica pubblica: è poco interessato a individuare la legittimità e la pertinenza delle ragioni fornite da chi prende posizione su una questione di rilevanza politica, ma vede nelle norme solo il tentativo di razionalizzare il fatto che si prenda una certa posizione e che in virtù di un interesse vitale si asserisca: io qui sto e non posso altrimenti (147).

Al contrario, per Walzer, esiste non una separazione ma una “compenetrazione” tra concetti morali e mosse strategiche che consente, peraltro, di esprimere quell'insieme di ragioni e giudizi che danno vita alla «realtà morale della guerra», «quell'insieme di esperienze che soltanto il linguaggio morale è in grado di descrivere e all'interno delle quali esso va necessariamente impiegato» (148). E la stessa compenetrazione, per inciso, consente di svolgere un giudizio morale sulla rivoluzione e sui suoi esiti. In definitiva, è questa visione che permette di parlare di «mani sporche», e di inquadrare alcuni “paradossi” come la figura dei «criminali morali» (i «giusti» di Camus) e la nozione di «etica dell'emergenza». I casi della rivoluzione, quello della guerra e quello della difesa della sicurezza andrebbero probabilmente distinti in maniera più analitica, ma non è a questo aspetto che Walzer riserva il suo sforzo di elaborazione. Egli si concentra, al contrario, su quanto accomuna queste diverse azioni collettive, e cioè l'eventualità di dover commettere crimini in nome di quella che viene considerata una buona e giusta causa, ossia di dover venir meno a obblighi morali in nome di obblighi (e ragioni) politici.

(147) PORTINARO P.P., *Il realismo politico*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 50. Il volume offre una puntuale delineazione degli assunti di fondo della tradizione del realismo politico. Cfr. anche ID., *Realismo politico. Una mappa storico-teorica*, in «Studi perugini», 6, 1999, pp. 11-28.

(148) WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., p. 30.

Quello tratteggiato da Walzer si connota come un «realismo morale», in «un'accezione veramente speciale del termine» (149): il mondo morale esiste veramente ed è possibile offrirne delle descrizioni, e anzi proprio queste costituiscono, ad avviso di Walzer, il punto di partenza delle nostre argomentazioni morali. Siccome però «il mondo morale, benché reale, è ben distinto dal mondo sociale e politico» (e, potremmo aggiungere, giuridico), è possibile usarlo come «parametro critico» (150).

Al di là delle valutazioni all'approccio metaetico di Walzer, la sua opzione si connota per una interpenetrazione tra «descrizione» e «prescrizione», e si caratterizza precipuamente per due aspetti: quello dell'*efficacia* (rilievo pratico, realistico, descrittivo, dell'essere), quello della necessità della *giustificazione pubblica* in merito alle azioni (rilievo morale, normativo, deontologico, del dover essere); esso rinvia, poi, alla costitutiva *pluralità* della realtà come presupposto fondamentale dell'azione e della decisione, nonché della loro valutazione.

La questione della *giustificazione pubblica* dell'azione è, come si è già detto, un principio cardine della concezione della democrazia elaborata da Walzer, anche con riferimento alle pratiche di disobbedienza civile. Inoltre, la necessità della giustificazione accompagna da sempre la decisione sulla guerra (cfr. cap. X) e ancora rileva con riguardo a quelle azioni di guerra che rientrano nell'ambito del dilemma delle mani sporche.

L'altra questione centrale nello svolgersi del pensiero walzeriano è quella, eminentemente *sociologica*, dell'*efficacia*. A questo proposito, il merito di questo autore rispetto alle problematiche del pluralismo dei valori è quello di fare i conti, in maniera decisa, con la

(149) RUSCONI C. (a cura di), *Walzer: individuo, comunità, giustizia*, cit., p. 353. Non è che Walzer qualifichi in maniera dettagliata il suo realismo morale: se è ontologico, o se accampa fatti morali qualitativamente distinti da quelli empirici, ma di certo il suo intento è qui quello di descrivere un peculiare approccio realista che fa i conti in maniera diretta con i dilemmi della morale.

Sulla nozione di «realismo morale», si vedano BRINK D.O., *Il realismo morale e i fondamenti dell'etica* (1989), Milano, V&P Università, 2003, e, nel contesto di una più ampia indagine sul rapporto tra oggettività e morale, VIDA S., *Realismo morale non naturalistico e oggettività. L'intuizionismo etico del Novecento*, in BONGIOVANNI G. (a cura di), *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, Milano, Bruno Mondadori, 2007. Cfr. anche DANCY J., HOOKWAY C., *Two Conceptions of Moral Realism*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», Supplementary Volumes, 60, 1986, pp. 167-187 + pp. 189-205.

(150) RUSCONI C. (a cura di), *Walzer: individuo, comunità, giustizia*, cit., p. 353. E «poiché nessun mondo morale», prosegue Walzer, «è mai totalmente coerente al suo interno, è possibile usare un aspetto della moralità per criticarne altri». A partire da questi assunti, come si vedrà nel capitolo IV, si articola la concezione walzeriana della critica sociale, che è sempre innervata da un'istanza morale (che fa i conti con il contesto e le tradizioni da cui essa emerge).

prospettiva concreta della scelta che implica una *decisione* (151), contemplando la possibilità che tale decisione sia anche frutto di un *compromesso* (152) (ciò che risulta particolarmente complicato per le teorizzazioni di impianto rigorosamente analitico, orientate a conclusioni geometriche e definitive). La rilevanza attribuita all'efficacia complica certamente la sfera della validità delle norme giuridiche (153) (aspetto cui Walzer non presta particolare attenzione, o di cui addirittura ignora le implicazioni), ma anche – e per Walzer *soprattutto* – quella delle norme (dei principi) morali. È nell'azione che esse sono in gioco, ed è nell'azione che si riscontrano gli aspetti di coerenza, e gli scarti, dell'impegno morale. L'angolo prospettico dell'efficacia consente di vedere, e valutare, la portata dei conflitti tra valori e mostra tutta la drammaticità di chi deve compiere scelte in situazioni dilemmatiche (*in primis*, il leader politico, il capo di governo, chi esercita il potere politico).

Attraverso queste osservazioni emerge la specifica modalità dell'etica pratica (o etica normativa applicata) e il peculiare modo di intendere il pensiero normativo da parte di Walzer. Da un lato, il suo sguardo realista lo induce a tenere in conto le dinamiche fattuali, i fattori in gioco, i delicati e instabili equilibri che attraversano la realtà, i costi delle scelte – specie nelle situazioni più controverse (come i dilemmi di guerra); dall'altro lato, la sua vocazione critica, ispirata da principi morali che intendono incarnarsi in azioni e in implicazioni pratiche, lo portano ad attribuire rilievo normativo a quello che François Jullien definisce il «potenziale di situazione» (154). La valutazione dei fattori in gioco diventa fondamentale per

(151) In questa chiave si può sicuramente leggere l'apprezzamento da parte di Walzer per gli sviluppi deliberativi del liberalismo americano, che attraverso le diverse teorizzazioni sulla democrazia deliberativa sposta il suo raggio di azione dal «discorso sui diritti» al «discorso sulle decisioni» (WALZER M., *Deliberazione e che altro*, cit., p. 37; ove l'autore rimarca di essere interessato, in questo caso, ad una «descrizione realistica [piuttosto che normativa] del processo democratico»).

(152) Cfr. BELLAMY R., *Quattro modelli di pluralismo politico*, cit., per il quale ai modelli di pluralismo corrisponde una particolare visione di intendere il compromesso: «compromesso per delimitazione» (J. Rawls, Ch. Larmore, B. Barry); «compromesso per negoziato» (R. Dahl); «compromesso per segregazione» (socialisti inglesi sostenitori del pluralismo e odierni teorici della democrazia associativa); «compromesso come trattativa» (teorie neorepubblicane).

(153) Sul punto, cfr. CATANIA A., *Manuale di teoria generale del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2003⁵, pp. 93-105. Sul concetto di validità giuridica, intesa come validità non solo formale, si veda ALEXY R., *Concetto e validità del diritto* (1992), Torino, Einaudi, 1997.

(154) JULLIEN F., *Trattato dell'efficacia* (1997), Einaudi, Torino, 1998, p. 20. Per una trattazione attinente al piano di discorso qui svolto, si veda ZANETTI Gf., *Introduzione al pensiero normativo*, cit., pp. 42-45.

articolare le scelte, che devono necessariamente fare i conti anche – realisticamente – con le ragioni prudenziali, ma non limitarsi ad esse.

Ciò consente di evidenziare in tutte le sue implicazioni il cuore pulsante di ogni ragionamento di Walzer: quel *pluralismo* – dei valori, delle ragioni in campo, degli elementi in gioco – che, di volta in volta, si modula e costringe a mantenere in movimento i criteri di scelta e di azione. Al tempo stesso, permette di cogliere quanto l'«esperienza» reale dell'impegno politico si rifletta nelle argomentazioni che si sviluppano sulle diverse questioni teorico-pratiche e sui valori stessi, rifuggendo ogni tentazione, ben più rassicurante, di rimanere legati a quell'«innocenza» – adoperando la terminologia di Stuart Hampshire – che pare garantire uno sguardo candido sulle cose, di sostenere valori senza «sporcarsi le mani», nonché ideali di esistenza alieni dal conflitto.

La dialettica di principi morali e considerazioni di fatto – che fa saltare la dicotomia tra giudizi di fatto e giudizi di valore (155) – tratteggia un equilibrio la cui precarietà costituisce l'unico modo, nell'ottica di Walzer, per affrontare casi concreti di conflitto tra valori senza cadere vittime, per un verso, del realismo radicale (che annulla, di fatto, la rilevanza della morale nella sfera pratico-politica) e del conservatorismo, per altro verso, di un altrettanto pericoloso, astratto, utopismo orientato dal mero rigore deontologico. Norme morali e massime prudenziali, ispirate dal prendere sul serio il potenziale di situazione e le circostanze d'azione, si compenetrano e condizionano reciprocamente: l'effetto è quello di un pragmatismo politico (non identificabile con il realismo radicale), innervato di

(155) Walzer dichiara di non essere «mai completamente stato disposto ad accettare la distinzione tra fatti e valori» (RUSCONI C. [a cura di], *Walzer: individuo, comunità, giustizia*, cit., p. 353). La sua argomentazione si avvicina, a questo riguardo, alle tesi recentemente avanzate da un altro filosofo fortemente influenzato dal pragmatismo deweyano come Hilary Putnam, il quale ha criticato la dicotomia tra «giudizi di fatto e giudizi di valore» (insieme a quella tra «verità di fatto e verità sintetiche») che, a suo avviso, «impedisce di vedere come valutazione e descrizione siano intrecciate e interdipendenti» (PUTNAM H., *Fatto/valore. Fine di una dicotomia* (2002), Roma, Fazi, 2004, pp. 6-7). Sotto questo punto di vista, termini come «massacro» o «innocenti» – concetti-chiave entro il dilemma delle mani sporche – si definiscono come «concetti etici spessi», cioè come concetti che possono avere funzione *sia* descrittiva *sia* prescrittiva (cfr. *ivi*, pp. 39-50). Sulla *thick description* si veda § IV.2. Sulla compenetrazione tra fatti e valori ha sviluppato un'originale riflessione MURDOCH I., della quale si può vedere *Visione e scelta in ambito morale* (1956), in *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, Milano, il Saggiatore, 2006, pp. 103-120 (in cui la studiosa elabora la nozione dei «concetti etici come configurazioni morali del mondo»), e la sua opera fondamentale *The Sovereignty of Good*, London, Routledge, 1970, *passim*, ma in part. p. 90 (dove si esplicita l'idea che si debba negare la dicotomia fatti/valori).

motivazioni morali (l'approccio del «realismo morale»). Una prospettiva che ha nella critica interna, e nella sua forma più radicale, quella del sovversivismo dell'immanenza, il suo tratto distintivo (156), e nella disobbedienza civile una pratica autentica – forse addirittura la principale – della cittadinanza democratica (157).

Ad uno sguardo d'insieme, quello messo in atto da Walzer, appare come un intenso tentativo, non privo di scarti e tensioni, di spezzare il tragico cerchio che è sempre dato dalla storica e quotidiana esperienza che nessuno in politica ha successo senza sporcarsi le mani, e che se si tende ad una società più giusta, siano proprio coloro che lottano per una 'buona causa' a sporcarsi le mani. Ma anche entro questo tentativo non si esce da una visione della dimensione costitutivamente tragica dell'agire che si muove nella direzione paradigmatica originata dall'*Antigone* e dalla tragedia dei classici greci e che ha trovato un'esauriente tematizzazione, oltre che nelle considerazioni sviluppate da Walzer, nelle riflessioni di Martha Nussbaum e di Paul Ricœur sulla fragilità del bene, sulla pluralità (o pluralismo) dei valori e sul conflitto pratico tra di loro (che implica, sovente, una scelta tra opzioni incompatibili) (158). Walzer connette

(156) È questa la mossa, decisiva, che consente, a mio avviso, di sottrarre Walzer all'orbita del realismo cinico ma anche a quella di un nichilismo etico, al quale invece lo associa Andrea Salvatore («Walzer passa dall'impostazione dualistica del realismo, che separa rigidamente essere e dover essere, a una rigida impostazione monistica, riconducibile non ad un normativismo inaggrabile – come crede –, ma a un nichilismo etico, il quale unisce sì i due ambiti ma al fine di negare l'esistenza di ogni valore assiologico. In entrambi i casi la morale risulta del tutto irrilevante per la definizione del reale: nel primo caso perché essa viene riconosciuta come tale, ma se ne nega la rilevanza cognitiva; nel secondo caso perché se ne riconosce la funzione epistemica, ma se ne nega la dimensione deontica»: SALVATORE A., *La filosofia politica di Michael Walzer*, cit., p. 223).

(157) Sono questi i termini con cui si esprime Walzer in uno dei suoi primissimi scritti: *The Idea of Resistance*, cit., p. 373.

(158) Cfr. NUSSBAUM M.C., *La fragilità del bene*, cit., in part. cap. II «Eschilo e il conflitto pratico», pp. 83-132, e cap. III «L'«Antigone» di Sofocle: conflitto, visione e semplificazione», pp. 133-188. Su tali questioni Nussbaum rinvia, tra gli altri (a titolo esemplificativo, I. Berlin, R.M. Hare, J. Hintikka, Th. Nagel, W.D. Ross, J. Searle, B. Williams), proprio a Walzer e al suo saggio sulle mani sporche. Di RICŒUR si veda *Le tragique de l'action*, in *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, che si apre con un'analisi dell'*Antigone* sofoclea.

Ancora, sul «pluralismo etico» o «dei valori» (*value pluralism*) si vedano STOCKER M., *Plural and Conflicting Values*, Oxford, Oxford University Press, 1990; KEKES J., *The Morality of Pluralism*, Princeton, Princeton University Press, 1993; e soprattutto (per l'indagine multiprospettica), il citato fascicolo di «Ragion pratica» sull'argomento.

In queste notazioni conclusive, ho tratto spunto da alcune osservazioni di SCICHLONE G. e COSTA P. sviluppate nelle loro ampie recensioni al volume *Il filo della politica*, cit., rispettivamente pubblicate in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 3, 2005, pp. 701-704, e in «Fenomenologia e società», 2, 2005, pp. 139-142.

a questa ineludibile consapevolezza anche quella, sua propria, che le decisioni devono fare i conti con le situazioni concrete, snodarsi dunque «in situazione», ma al tempo stesso restare legate, in qualche forma, a vincoli morali e a forme di condivisione normativa, *pubblicamente* espressi.

CAPITOLO III

L'IDEALE DEL CAMBIAMENTO E IL MODELLO POLITICO-GIURIDICO DEL PATTO: DAI SANTI PURITANI ALL'ESODO

L'Esodo appartiene a un genere di testi religiosi e giuridici destinati alla lettura e rilettura pubblica e all'applicazione analogica [*analogical application*]

(*Esodo e rivoluzione*, p. 14)

SOMMARIO. *Premessa* — III.1. Il tema del cambiamento in Walzer: a partire dai *santi puritani* — III.2. L'esodo come paradigma politico. — III.2.1. La nozione di cambiamento — III.2.2. L'«invenzione» politico-giuridica del testo biblico: il patto — III.2.3. La concezione del tempo: apertura e movimento — III.2.4. Quale modello di azione politica? — III.2.5. La questione dell'alterità, la violenza e il nodo della guerra — III.3. Religione e politica: la questione dei confini e i rischi dell'*armageddon* nello scenario globale.

Premessa

L'intreccio, ma anche le profonde tensioni, tra religione e politica, sono da sempre uno dei fondamentali nuclei tematici che interessano le ricerche di Walzer. Già nella sua tesi di dottorato – poi rielaborata nell'opera *The Revolution of the Saints* (1965) – egli si interessò della capacità di mobilitazione e di trasformazione insita nella fede religiosa, indagando, in particolare, il puritanesimo come scaturigine del radicalismo politico. A quest'attenzione per il filone del protestantesimo, fondamentale per comprendere la politica americana, cui esso ha trasmesso il suo bagaglio genetico, ossia un peculiare miscuglio di istanze individualistiche e comunitarie (di *calling* personale e *calling* collettivo), è andato di pari passo il costante richiamo all'ebraismo: nel celebre *Exodus and Revolution* (1985) il testo biblico costituisce la metafora della trasformazione democratica; l'Esodo è il paradigma della politica intesa come progressiva liberazione e costruzione di un ordine sociale nuovo e migliore

(anche se non perfetto e giusto, sancito una volta per tutte); ancora, ai modelli della tradizione ebraica, al profeta Amos in particolare, rimanda la concezione walzeriana della critica sociale come *interpretazione* (*Interpretation and Social Criticism* [1987]), nonché una specifica visione dell'ermeneutica in chiave progressiva (sulla base di quello che, più avanti, verrà descritto come una sorta di «pregiudizio a favore della speranza») (1). Un percorso, questo legato all'ebraismo, sfociato nel progetto ultradecennale che vede impegnato Walzer, insieme ad altri studiosi della Hebrew University di Gerusalemme, in una monumentale opera sui concetti politici fondamentali che possono ricavarsi dalla Bibbia, *The Jewish Political Tradition* (2) e nella ricognizione sulla relazione tra legge ebraica e pratica della cittadinanza democratica (3).

Anche in quello che è il testo forse più noto di Walzer, *Spheres of Justice* (1983), un capitolo è dedicato a quel bene, del tutto peculiare, rappresentato dalla «grazia divina», sfera nella quale – ad avviso dell'autore – deve essere bloccato ogni tentativo di «fornitura comunitaria» (4) (*communal provision*) come afferma il primo emendamento della Costituzione degli Stati Uniti. Non a caso, del resto, la religione costituisce un'emblematica questione *pratica* delle forme di tolleranza (e intolleranza) studiate da Walzer – alla luce del paradigma della società pluralistica e multiculturale – in *On Toleration*.

Infine, anche una delle teorie in assoluto più discusse di Walzer, quella della «guerra giusta» (elaborata in *Just and Unjust Wars* [1977] e ulteriormente articolata in *Arguing About War* [2004]), rinvia ad uno sfondo religioso: l'idea del *bellum justum* ha infatti, come è noto, le proprie radici nell'alveo del cristianesimo e Agostino, Vitoria, Suárez utilizzarono l'argomento della guerra giusta sia contro i pacifisti sia contro i militanti della “guerra santa”, approdando ad una concezione secolare e mondana della teoria (riproposta da Walzer, come si vedrà in dettaglio nel cap. IX, per far fronte ai dilemmi etici

(1) Su questi aspetti si veda ora anche WACKER M.-T., *Amos als Gesellschaftskritiker. Ein exegetisches Gespräch mit Michael Walzer*, in GROBE KRACHT H.-J. (ed.), *Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie*, Paderborn, Schöningh, 2008, pp. 15-32.

(2) Dell'opera sono stati ad oggi pubblicati due dei quattro volumi previsti: «Authority» nel 2000, «Membership» nel 2003. Per un quadro e una descrizione del progetto si veda *Judentum als Politische Theorie. Michael Walzers «The Jewish Political Tradition»*, in «taz» [die Tageszeitung], vom 11. September 2001.

(3) Cfr. WALZER M. (ed.), *Law, Politics, and Morality in Judaism*, cit.

(4) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 246.

posti dall'intervento armato ai nostri giorni). Ma la teoria della guerra giusta trova le sue radici anche nell'ebraismo, come attesta il pensiero di Maimonide, un altro dei pensatori cari a Walzer (5).

Alla luce di questa sensibilità specifica per il fatto religioso e la dimensione escatologica (6), che non può dunque relegarsi, ad avviso di Walzer, fuori dalla modernità (come ha mostrato un autore, per alcuni versi a lui vicino, come Charles Taylor (7)) e neppure del tutto fuori della sfera pubblica e politica (contrariamente a quanto sostengono i neutralisti liberali), può cogliersi anche la radicale critica che Walzer ha mosso negli ultimi anni alla sua parte politica, la sinistra democratica, la quale, a suo avviso, non riesce ancora a confrontarsi adeguatamente con la sfera del "religioso" e con "il compito pubblico" delle religioni. Uno dei maggiori limiti che egli individua nella sinistra, anche a livello internazionale, è proprio «l'incapacità di capire il potere della religione nel mondo moderno e di ammettere che gli interessi materiali non esauriscono la mappa delle motivazioni umane» (8).

(5) BERTMAN M., *Walzer: i diritti presi sul serio*, cit., p. 81, ricorre all'espressione di «referente culturale». Riferimenti a Maimonide si trovano in *Guerre giuste e ingiuste*, cit., p. 7, in alcune parti di *Esodo e rivoluzione*, cit., pp. 25, 42, 84, 92, e soprattutto in WALZER M., *Commanded and Permitted Wars*, in ID. (ed.), *Law, Politics and Morality in Judaism*, cit., pp. 152, 154, 156, 159-160, 161, 163-164. Su questo tema si può confrontare, da ultimo, NITSCHKE P., *Eine zeitgemäße Lehre vom gerechten Krieg? Begründungen und Erweiterungen zu Michael Walzer*, in NUSSER K.-H. (ed.), *Freiheit, soziale Güter und Gerechtigkeit. Michael Walzers Staats- und Gesellschaftsverständnis*, Baden-Baden, Nomos, 2012, pp. 314-338.

(6) Per una disamina complessiva: REVERING A., *Eschatology in the Political Theory of Michael Walzer*, in «Journal of Religious Ethics», 1, 2005, pp. 91-117.

(7) Cfr., da ultimo, TAYLOR Ch., *La modernità della religione*, a cura di P. Costa, Roma, Meltemi, 2004 (raccolge i due saggi *Le varie forme dell'esperienza religiosa oggi. A partire da William James* [2002], e *Una modernità cattolica* [1996]). Su questo aspetto si veda PIRNI A., *Religione e sfera pubblica. Alcune sfide per la contemporaneità in e oltre Taylor*, in «Fenomenologia e società», 2, 2006, pp. 35-55. Per un confronto fra i due, si può vedere il recente HAUS M., *Charles Taylor and Michael Walzer. Flüchtige Begegnungen, tiefe Verbundenheit?*, in KÜHNLEIN M., LUTZ-BACHMANN M. (hrsg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlin, Suhrkamp, 2011, pp. 185-214.

(8) WALZER M., *Can There Be a Decent Left?*, in «Dissent», 2, 2002, pp. 19-23. Ciò rileva sia sul piano della politica interna statunitense, dove vecchi e nuovi interrogativi posti dai gruppi religiosi sfidano le certezze del «muro divisorio» tra Chiesa e Stato (come Walzer mostra analiticamente in *Religione e politica*, cit.), sia sul piano della politica estera degli Stati Uniti. Il nuovo scenario globale, con la scoppio della violenza terroristica e la conseguente lotta al terrorismo, richiede una comprensione profonda delle dinamiche connesse alle religioni, sia nel loro essere causa di conflitti e scontri sia nel loro poter essere fonte di mobilitazione.

Se, alla luce di queste trasformazioni, l'Islam diviene inevitabilmente oggetto di indagine, occorre necessariamente per Walzer discernere le motivazioni che conducono al fondamentalismo e allo *Jihad* dalle legittime richieste di riconoscimento dell'identità avanzate da gruppi musulmani che, attraverso un processo di conflitto, negoziazione e adattamento, possono essere «incorporate» entro i confini mobili della società multiculturale (come la società americana, a suo avviso, mostra: e il rinvio, qui, è a *Che cosa*

D'altra parte, Walzer ha avviato le sue riflessioni filosofico-politiche e filosofico-giuridiche proprio intorno a fenomeni di connessione tra religione e politica, continuando ad articolarle costantemente. I tre grandi testi di carattere più propriamente storiografico della produzione walzeriana – *The Revolutions of the Saints* (l'opera d'esordio di Walzer, che rappresenta una prima analisi e interpretazione del concetto di rivoluzione e cambiamento, nonché, anche se in maniera ancora embrionale, una prima riflessione sulla figura degli intellettuali); *Régicide et révolution* (1974) (dedicato alle vicende della Rivoluzione francese), ed *Exodus and Revolution* (vibrante testimonianza delle radici sentimentali e storiche dell'idea-forza del cambiamento nella prospettiva dell'autore ebreo-statunitense) –, al di là dei diversi oggetti d'indagine storica, condividono una precisa unità tematica: la questione della «costituzione dell'intenzionalità politica collettiva». E in tale processo un ruolo decisivo gioca la religione.

Più in particolare, *The Revolutions of the Saints* e *Exodus and Revolution*, ai quali in questa sede sarà rivolto il maggior sforzo di indagine interpretativa, affrontano le condizioni dell'azione politica comunitaria o, ancor più precisamente, il passaggio/conversione da una comunità politica ad un'altra (9). In queste indagini è proprio la dimensione religiosa, sono le “risorse di senso” della religione, a fornire le coordinate per l'analisi delle trasformazioni politiche.

Dal riconoscimento della centralità del fatto religioso, e da un analitico scavo storico-sociologico in alcuni contesti paradigmatici, come quello della rivoluzione protestante (§ III.1) e quello dell'esodo biblico, che porta alla liberazione del popolo ebraico (§ III.2), riceve vigore e concretezza la più ampia filosofia politica walzeriana; ma nell'orizzonte della connessione tra religione e politica, si inscrivono anche aspetti significativi delle due principali opere che l'autore americano dedica al ruolo e ai compiti degli intellettuali e alle problematiche della critica sociale: *Interpretation and Social Criticism* (1987), in cui spicca la figura paradigmatica del profeta Amos, e *The*

significa essere americani). Le proposte di Walzer rimandano, dunque, ad una reinterpretazione della separazione tra Stato e Chiesa (o meglio, tra Stato e chiese) che mette al centro la *sfera pubblica*, spazio di competizione in cui tutti i gruppi religiosi possano essere visibili senza che alcuno di essi raggiunga posizioni di monopolio, e un tenace “sforzo pluralizzante”, che anziché relegare le religioni a isolati spazi di conservazione della “pura” ortodossia le porti all'incontro, inducendole, di fatto, ad una “liberalizzazione” (o, per così dire “protestantizzazione”).

(9) HUNYADI M., *L'art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*, cit., p. 20.

Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century (1988), in cui da un'ampia rassegna dei principali critici sociali del Novecento emerge il peculiare modo di intendere non solo la figura dell'intellettuale da parte di Walzer, ma anche la sua più complessiva visione della trasformazione della società, che si modula a partire dal suo specifico modo di interpretare l'esodo biblico.

Pertanto scopo del presente capitolo è, in primo luogo, tematizzare ed analizzare criticamente un concetto-chiave nel pensiero filosofico di Walzer: l'idea (che è anche *ideale*) del *cambiamento*. Un'idea/ideale, questa, che innerva, come si illustrerà nel prossimo capitolo, la sua concezione della *critica*, intesa come «critica immanente». La trattazione, che tiene strettamente legati tra loro il presente e il prossimo capitolo, intende dimostrare, in particolare, come i temi menzionati siano profondamente connessi; più precisamente, come una concezione *riformista* del cambiamento si connetta alla teorizzazione di una critica sociale *organica e immanente*, e come sfondo di questo legame sia un particolare modo di intendere le relazioni tra religione e politica.

In secondo luogo, in queste pagine ci si propone di presentare le modalità con cui Walzer giunge – attraverso l'indagine sui santi puritani e attraverso l'indagine sull'esodo biblico – a delineare i caratteri del *patto*, inteso come modello politico-giuridico che dall'esodo dell'antico Israele, attraverso una «lunga marcia», approda nel cuore stesso della modernità (§ III.2.2). Sottesa all'elaborazione walzeriana è una specifica correlazione tra senso del tempo, prassi politica e modelli istituzionali (§ III.2.3; III.2.4). Le radici ebraiche forniscono a Walzer un raffinato apparato categoriale che egli fa interagire con alcuni dilemmi classici dell'analisi filosofico-giuridica e filosofico-politica, ma che consentono anche all'interprete di rintracciare alcuni nodi problematici – come quello del rapporto tra violenza e difesa dei valori – che si rinvengono in altre opere decisive per l'itinerario walzeriano, come quelle dedicate alle questioni della guerra (§ III.2.5).

Infine, in terzo luogo, ultimo obiettivo di questo capitolo è quello di fornire un quadro, seppure in maniera succinta, dell'ultima fase della riflessione walzeriana, in cui – significativamente – il nesso tra religione e politica si ripresenta, alla luce di nuovi scenari, e viene adottato, ancora una volta, come strumento di analisi e

comprensione della realtà sociale e politica, non solo di quella degli Stati, ma anche di quella “globale” (§ III.3).

III.1. *Il tema del cambiamento in Walzer: a partire dai «santi puritani»*

Il concetto di rivoluzione (10), come è stato osservato, ha una lunga storia nella filosofia del diritto e anche nella scienza giuridica, che l'hanno lungamente discusso anche in termini formali e definitivi (11). Ben nota è, ad esempio, la lettura interpretativa dell'eminente giurista americano Harold J. Berman, il quale, all'interno di uno studio dedicato soprattutto al diritto medievale, ha suggerito un'interpretazione della storia giuridica non «per evoluzioni», ma appunto «per rivoluzioni», mostrando che gli eventi storici sono frutto di conflitti prima che di accordi (12).

Nella prospettiva di Walzer “rivoluzione” e “riforma” (ossia l'idea di una trasformazione radicale, di un cambiamento radicale per il “meglio”) hanno la loro origine, la loro solida base, nell'aspirazione e nella organizzazione radicale che risalgono a

(10) Per un'analisi, di taglio appunto paradigmatico, si veda l'ormai classico GRIEWANK K., *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna. Origini e sviluppo* (1969), Firenze, La Nuova Italia, 1979. Sulla «polivalenza semantica» e sulla «polisemia culturale del termine», entro un approccio precipuamente filosofico-politico, si veda MARRAMAO G., *Tempo e rivoluzione*, in *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005, pp. 61-124. Per un'analisi in chiave prettamente politica si vedano PASQUINO Gf., *Rivoluzione*, in BOBBIO N., MATTEUCCI N., PASQUINO Gf. (a cura di), *Dizionario di politica*, Torino, UTET, 1983², e, con particolare riferimento all'età contemporanea, BRAVO G.M., MALANDRINO C., *Le tipologie della rivoluzione*, in ID., *Il pensiero politico del Novecento*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1994, pp. 25-31. Un'accurata analisi d'insieme è offerta, da ultimo, in RICCIARDI M. Ricciardi, *Rivoluzione*, Bologna, il Mulino, 2001.

(11) CATTANEO M.A., *Il concetto di rivoluzione nella scienza del diritto*, Milano-Varese, Istituto Editoriale Cisalpino, 1960. Si vedano anche gli studi di BOBBIO: *Riforme e rivoluzione* (1979), e *La rivoluzione tra movimento e mutamento* (1989), ora raccolti in BOBBIO N., *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Torino, Einaudi, 1999, rispettivamente alle pp. 539-563, 564-582.

(12) BERMAN H., *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale* (1983), Bologna, il Mulino, 1998. Cfr. sul punto FERRARI V., *Diritto e società. Elementi di sociologia del diritto*, cit., pp. 187-189. Esiste una consonanza di prospettive tra l'approccio di Berman e quello di Paolo Prodi, come peraltro quest'ultimo riconosce in più d'una occasione: cfr., ad esempio, PRODI P., *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, il Mulino, 1992, pp. 105 ss.; ID., *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 9-19 (*Premessa*), in part. pp. 17-18, e pp. 59 ss., 112, *passim*; PRODI P., VENTURELLI P., *A colloquio con Paolo Prodi*, in PRODI P., *Lessico per un'Italia civile*, a cura di P. Venturelli, Reggio Emilia, Diabasis, 2008, pp. 11-62, pp. 20 ss. (nel medesimo volume, si veda anche la voce «Radici cristiane» di Prodi, pp. 238-242, in part. pp. 240-241); PRODI P., *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente*, Bologna, il Mulino, 2009, pp. 27-28, 38-39, *passim*.

Calvino e all'opera degli «esuli mariani» (13). È tale *fondamento* che il filosofo statunitense si propose di indagare, descrivere e spiegare, da un punto di vista prettamente storico e sociologico (14), in *The Revolution of the Saints* (15).

Nella lunga storia del pensiero politico i concetti di rivoluzione e di riforma appaiono piuttosto di recente, configurando, osserva Walzer, una vera e propria cesura:

Nella storia umana la politica del conflitto e della competizione per il potere, delle fazioni, dell'intrigo e della guerra aperta è probabilmente universale. Non così la politica dell'organizzazione partitica e dell'azione metodica, dell'opposizione e della riforma, dell'ideologia radicale e della rivoluzione. La storia delle riforme e delle rivoluzioni è relativamente breve se paragonata, per esempio, a quella dell'ordine politico stesso o della lotta per il potere. La valutazione distaccata di un sistema vigente, l'espressione programmatica del malcontento e delle aspirazioni, l'organizzazione di persone appassionate in vista di un'attività politica costante: è certamente corretto dire che questi tre aspetti nel loro insieme si trovano soltanto nel mondo politico moderno, cioè post-medievale (16).

(13) Cfr. WALZER M., *Revolutionary Ideology: The Case of the Marian Exiles*, in «American Political Science Review», 57, 1963, pp. 643-654.

(14) Walzer, nell'intervista rilasciata a D. Spini che accompagna l'edizione italiana, precisa come quest'opera costituisca il suo unico lavoro «di ricerca storica propriamente intesa» (*Intervista a Michael Walzer*, a cura di D. Spini, in *La rivoluzione dei santi*, cit., p. 29). Tra gli interpreti c'è stato chi, per esempio Jeff C. Alexander, ha individuato in *Revolution of Saints* gli spunti fondamentali per sviluppare una «sociologia culturale». In questo contesto, il libro di Walzer rappresenterebbe il tentativo di integrare dimensioni di «struttura» e «significato» (*structure and meaning*) nell'analisi culturale: ALEXANDER J.C., *Structure and Meaning. Rethinking Classical Sociology*, New York, Columbia University Press, 1989.

(15) Una recensione dell'opera apparve, a cura di MACCAFFREY W.T., in «Political Science Quarterly», 1, 1967, pp. 94-95. Alcuni dei temi principali in essa sviluppati sono ripresi anche in *Regicide and Revolution*, cit. Quest'opera, su cui non ci si soffermerà, tratta del processo a Luigi XVI, con alcuni riferimenti a Carlo I Stuart (più volte citato nel primo lavoro di Walzer), ed è soprattutto una difesa del progetto politico dei girondini. Per un'attenta disamina, anche dei profili filosofico-giuridici, di questo testo si rinvia a ROMAN J., *Droit et communauté: Michael Walzer*, in BOURETZ P. (éd.), *La force du droit. Panorama des débats contemporains*, Paris, Éditions Esprit Esprit, 1991, pp. 93-114. Per una trattazione critica recente si veda: BEACH-VERHEY T.A., *Calvinist Resources for Contemporary Political Life. A Critique of Michael Walzer's "Revolution of the Saints"*, in «Journal of Religious Ethics», 37, 2009, pp. 473-493.

(16) WALZER M., *La rivoluzione dei santi*, cit., p. 37. Sembra tuttavia che Walzer si disinteressi di fenomeni come le aspirazioni medievali alla «riforma» della Chiesa, così come le diverse forme di «eresia», nonché, per rimanere all'intero dell'ebraismo, di vicende come quella degli Zeloti.

Rivoluzione e riforma si propongono la distruzione del vecchio ordine, del «mondo tradizionale» (17), per poi creare un nuovo mondo, una nuova società, frutto della rottura del tempo storico (18). Distruttore del vecchio ordine è per Walzer il *santo puritano*, espressione del «puritanesimo come ideologia rivoluzionaria», di cui il calvinismo rappresenta la prima manifestazione (19). Questa espressione consente di svolgere alcune rilevanti riflessioni: in primo luogo, su che cosa Walzer intenda per «ideologia» e, conseguentemente, per «ideologia puritana»; in secondo luogo, su chi siano effettivamente i «santi».

Secondo l'autore americano, il puritanesimo va connesso a vari processi economici e sociali («sorgere» della piccola nobiltà terriera, «crisi» della vecchia aristocrazia, capacità di iniziativa da parte dei membri della Camera dei Comuni ecc.), ma non come il loro riflesso nel pensiero religioso, bensì come una risposta creativa alle difficoltà che questi (come altri mutamenti sociali) proponevano ai singoli uomini e donne (20). Walzer, in tal modo, si oppone chiaramente a qualsiasi tipo di riduttivismo. In primo luogo, a quello della storiografia liberale, la cui lettura del puritanesimo è governata dal presupposto della continuità storica che porta a ricercare e selezionare nel passato ciò che sta all'origine dei valori e delle istituzioni odierne: «individualismo, libero esame, fiducia nella parola scritta, associazione volontaria, parlamentarismo». Da quest'angolo prospettico, tali elementi basilari della modernità hanno la loro

(17) Il termine «tradizionale» viene usato da Walzer, sulla scia di Max Weber, «per indicare una società e una mentalità fondate sul costume e sui rapporti personali»: *ivi*, p. 44.

(18) Cfr. MARRAMAO G., *Tempo e rivoluzione*, cit., pp. 104-115.

(19) Walzer sintetizza così l'ideologia calvinista: «il suo contenuto è inevitabilmente una descrizione dell'esperienza contemporanea come inaccettabile e non necessaria, e il rifiuto di ogni trascendenza o salvezza meramente personali. Il suo effetto pratico è di generare l'organizzazione collettiva e coordinata» (*La rivoluzione dei santi*, cit., p. 64). Una dettagliata analisi del calvinismo è svolta nel cap. II dell'opera, intitolato appunto «Il calvinismo», pp. 59-102, in precedenza articolata in WALZER M., *Puritanism as a Revolutionary Ideology*, in «History and Theory», 3, 1963, pp. 59-90.

(20) Cfr. *Prefazione* al volume, p. 33; in proposito Walzer è molto esplicito nella *Conclusione*: «Il puritanesimo non può, pertanto, venir descritto semplicemente come il riflesso ideologico del disordine sociale e dell'ansia personale; è una risposta possibile alle esperienze del disordine sociale e dell'ansia, o, piuttosto, è un modo possibile di percepire e rispondere ad una serie di esperienze che altre persone diverse dai santi possono aver inteso in termini diversi» (*ivi*, p. 346); dunque, «l'ideologia puritana fu una risposta a esperienze reali, e quindi un tentativo concreto di affrontare problemi personali e sociali» (p. 353). Appare evidente, come del resto lo stesso Walzer precisa, il disaccordo con Weber, il quale aveva sostenuto che il calvinismo era una ideologia che provocava ansietà, anziché una possibile risposta all'esperienza del disordine e dell'ansia (cfr. p. 344).

origine nel protestantesimo, che si configura quasi come un liberalismo «in veste teologica», la sua «forma primitiva e ancora confusa» (21). Adottando questa lettura interpretativa, i tratti più dirompenti e più irriducibili allo stereotipo vengono omessi o rimossi.

In secondo luogo, le interpretazioni di matrice marxista (22), assumendo la politica come semplice sovrastruttura dei conflitti economici, tendono a dare una spiegazione unitaria delle connessioni tra il pensiero e l'azione. Così, paradossalmente, il marxismo, che è una teoria del cambiamento sociale e della rivoluzione, ha difficoltà a spiegare l'«ideologia rivoluzionaria». Gli epigoni di Marx hanno, pertanto, razionalizzato il pensiero rivoluzionario come espressione diretta e palese degli interessi delle classi emergenti, i quali a loro volta sono visti come un dato oggettivo, strettamente determinato dalla base economica. Sotto questo profilo, la teoria marxista dell'ideologia pare applicarsi agevolmente ad un quadro sociale stabilizzato, in cui le classi e i rapporti sono chiaramente definibili, ma assai meno alle fasi di rottura e alle discontinuità.

Dalle interpretazioni di impostazione liberale e marxista, puntualizza Walzer, «si è discostato Max Weber, che nel suo celebre saggio su *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-05) ha indagato le relazioni tra la condotta economica “razionale” e i moventi “irrazionali” di ordine religioso». Secondo Walzer, però, anche il modello weberiano cade in un'applicazione riduttiva, privilegiando, nel processo della modernizzazione, l'«homo oeconomicus», e sottovalutando, d'altro canto, la *dimensione pubblica e politica*, che è invece preminente nel calvinismo e nel puritanesimo (23).

(21) Ci si è basati qui su «Puritanesimo e ideologia rivoluzionaria: la critica di Walzer a marxismo e liberalismo» che costituisce il primo paragrafo dell'*Introduzione* di Mario Miegge all'edizione italiana dell'opera (pp. 8-10).

(22) Per ciò che concerne l'analisi del puritanesimo e della storia moderna inglese si possono citare R.H. Tawney e i suoi discepoli Ch. Hill e L. Stone. In particolare, sottolinea Walzer, *Religion and the Rise of Capitalism* (London, Murray, 1926) di Tawney attua una fusione interessante, per quanto teoricamente un poco vaga, delle idee di Weber con quelle marxiste (cfr. WALZER M., *La rivoluzione dei santi*, cit., p. 364). Per un'analisi dei percorsi interpretativi attraverso i quali nella storia della cultura sociale e politica, è stato ricostruito il rapporto tra Riforma e capitalismo – a partire dal percorso marxista e da quello vittoriano – si veda PALAZZOLO C., *Riforma e genesi del capitalismo*, Pisa, Plus, 2004.

(23) Walzer, comunque, riconosce il suo debito verso l'opera weberiana, evidente in tutto il libro e nitidamente esplicitato nel cap. I (ivi, p. 363).

Il progetto di Walzer intende dunque mettere al centro dell'indagine la politica (24), in particolar modo l'emergere di «organizzazione rivoluzionaria e ideologia radicale», una di quelle sorprendenti innovazioni nella storia politica tipiche del XVI secolo (25). Quella di Walzer però non vuole essere una nuova forma di riduttivismo, nel caso specifico politica anziché economica. La «politica radicale» sorge nella demolizione del mondo tradizionale, caratterizzato dalla dipendenza e dalla passività (26). Ora, per rompere tale assetto deve prodursi un cambiamento mentale e culturale degli attori. Il «mondo tradizionale» non è fatto solo di prassi e relazioni sociali, ma è formato concettualmente e discorsivamente, reso coerente e legittimato da un particolare «universo simbolico» (27).

Secondo Walzer l'ideologia dei santi, prima di tradursi in precisi progetti politici, svolge il suo lavoro nel linguaggio comune e nell'immaginario sociale (l'«universo simbolico», appunto) attraverso messaggi e documenti religiosi (28). Il peculiare nesso teorico-pratico della «rivoluzione dei santi» è dunque tra la teologia e le forme di associazione e autocontrollo della «compagnia dei fedeli». Prassi politica e religione non possono disgiungersi: «nei secoli XVI e XVII

(24) In proposito Miegge, contestualizzando le sue riflessioni nel clima americano dei primi anni Sessanta del Novecento, segnato da un «nuovo attivismo politico», rileva l'affinità fra Walzer e la Hannah Arendt di *The Human Condition*, 1958 (tr. it. *Vita activa*, 1964): MIEGGE M., *Introduzione*, a *La rivoluzione dei santi*, cit., p. 8; cfr., pure, Id., *Vocazione e lavoro*, Torino, Claudiana, 2010, pp. 29-30. Si è già esaminata tale affinità nel § I.3. Ad essa si farà riferimento anche in altre occasioni nel corso del volume. Sulla centralità dell'attivismo politico, in riferimento al fenomeno della disobbedienza civile, ci si è soffermati nel capitolo precedente.

(25) WALZER M., *La rivoluzione dei santi*, cit., p. 1.

(26) Il profilo sociologico del mondo tradizionale viene riassunto da Walzer nei seguenti tratti: «la gerarchia era il fondamentale principio ordinatore; il patriarcato, la fedeltà personale, il patronato e il corporativismo erano le forme chiave dei rapporti umani, e la passività era la posizione politica normale degli uomini comuni» (ivi, p. 347-348).

(27) Cfr. MIEGGE M., *Introduzione*, cit. p. 11. Al ruolo del simbolismo nel pensiero politico è dedicato il saggio di WALZER, *On the Role of Symbolism in Political Thought*, in «Political Science Quarterly», 2, 1967, pp. 191-204, in cui sono presenti molti temi sviluppati estesamente nel volume sulla rivoluzione dei santi. Sugli usi simbolici della politica si veda il classico EDELMANN M., *Gli usi simbolici della politica* (1976), a cura di G. Fedel, Napoli, Guida, 1987. Cfr., inoltre, RIGOTTI F., *Il potere e le sue metafore*, Milano, Feltrinelli, 1992; AA.VV., *Il potere delle immagini: la metafora politica in prospettiva storica*, a cura di W. Euchner, F. Rigotti e P. Schiera, Bologna-Berlin, il Mulino-Duncker & Humblot, 1993.

(28) Walzer spiega così il suo intento: «Ho cercato di trovare un accesso al pensiero politico puritano concentrandomi sul linguaggio e specialmente sull'immaginario usato per descrivere le varie forme di "ordine" alle quali i santi inglesi furono così insistentemente interessati» (*La rivoluzione dei santi*, cit., p. 362). In proposito si veda il cap. V «La contestazione del mondo politico tradizionale», pp. 185-234.

l'innovazione radicale in politica [...] era inconcepibile senza il supporto morale della religione» (29). È questa strettissima connessione che attrae l'attenzione ermeneutica di Walzer.

Un'analisi dettagliata dell'integrazione fra prassi e interessi sociali, da una parte, idee e simboli astratti, dall'altra, è condotta da Walzer sulla base di due esempi concreti: l'opera dei teorici ugonotti francesi e quella degli «esuli mariani» inglesi (30). Il contrasto tra i due gruppi di autori (fra i quali basterà citare de Mornay e Hotman per gli ugonotti e J. Knox per gli «esuli mariani») pare a Walzer particolarmente rilevante perché ambedue operarono essenzialmente a partire dagli stessi materiali intellettuali e all'ombra di Calvino, sotto l'influenza immediata della sua ideologia. I loro progetti furono, però, diversi: «se l'autodisciplina dell'ugonotto era al servizio dell'ordinamento costituzionale, quella dell'«esule mariano» era plasmata dalla necessità dell'organizzazione rivoluzionaria». Questo perché gli ugonotti, «per quanto fossero protestanti, erano anche nobili, figli cadetti di famiglie gentilizie, ricchi borghesi e giuristi»; gli intellettuali riuniti intorno a Knox erano, invece, «emarginati, esuli dalla terra nativa, con i legami precedenti ormai infranti, pronti a sposare un'unica causa nella speranza di scoprire una nuova legittimità» (31). È con il ritorno degli «esuli mariani» in Inghilterra, nel 1559, che la dottrina puritana assunse tutta la sua forza radicale, giocando un ruolo cruciale nel periodo di preparazione alla rivoluzione (32).

(29) Ivi, p. 296. Per inciso, è interessante segnalare come le interazioni fra messaggio religioso e prassi organizzata, nella formulazione walzeriana, richiamino da vicino lo schema gramsciano dei rapporti fra «teoria» e «prassi». È bene precisare, tuttavia, che negli anni Sessanta l'opera di Gramsci non stava ancora nel quadro di riferimento dello studioso americano. In proposito su Gramsci, cfr. BALDONI N., *Antonio Gramsci. La filosofia della prassi come previsione*, in HOBBSAWN E.J., *Storia del marxismo*, vol. III, t. 2, Torino, Einaudi, 1981, pp. 251-340; FROSINI F., *Filosofia della praxis*, in FROSINI F., LIGUORI G. (a cura di), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei quaderni del carcere*, Roma, Carocci, 2004, pp. 93-111. Inoltre: EAGLETON T., *Che cos'è l'ideologia*, Milano, Il Saggiatore, 1993, pp. 153-166. Per l'accenno alla vicinanza dell'argomentazione di Walzer a quella gramsciana si veda MIEGGE M., *Introduzione*, cit., p. 11. Successivamente, grazie ai suoi studi sulla «critica sociale», Walzer verrà a contatto con l'autore dei *Quaderni del carcere*, tanto da dedicargli un intero capitolo, il V, del volume sugli intellettuali militanti. Altri riferimenti a Gramsci sono contenuti in *Interpretazione e critica sociale*, cit., cap. II «La pratica della critica sociale».

(30) Si veda *La rivoluzione dei santi*, cit., cap. III: «Due casi particolari di politica calvinista». Sugli ugonotti: TESTONI BINETTI S., *Il pensiero politico ugonotto: dallo studio della storia all'idea di contratto, 1572-1579*, Firenze, Centro editoriale toscano, 2002.

(31) Ivi, pp. 103-105.

(32) Secondo Walzer «la Rivoluzione inglese può essere spiegata soltanto tenendo conto dell'impatto dei «ministri» puritani e della loro ideologia sulla *gentry*, la piccola nobiltà terriera, e sulle

Un esame delle idee, del nuovo «universo simbolico», dei «santi» è accuratamente svolta da Walzer nel capitolo V del suo lavoro: *La contestazione del mondo politico tradizionale*. Egli individua tre passaggi cruciali che segnano la transizione tra mondo tradizionale e mondo moderno: a) dalla gerarchia, espressa dalla «grande catena dell'essere», all'idea di «patto» e, dunque, al concetto di «consenso»; b) dal «corpo politico», frutto del pensiero organicistico, alla «nave dello stato»; c) dal legame familiare (le ragioni del *ghenos*) a quello politico (33).

Dalle pagine di Walzer traspare quello che è un passaggio fondamentale in ambito storico-giuridico, paradigmaticamente configurato da Henry Sumner Maine: il passaggio dalla condizione di *status*, in cui l'individuo è sottoposto alle norme del gruppo sociale in cui è nato e non intende modificarle con la sua volontà, alla condizione di *contratto*, in cui gli individui giungono a considerarsi membri di un'associazione volontaria fondata sul consenso dei soci (34).

Osserva Walzer: «Nelle immagini della paternità politica, del corpo politico e della grande catena dell'essere il vecchio ordine trovava la sua espressione simbolica e faceva appello alla fedeltà emotiva dei suoi membri. I puritani rifiutarono tale fedeltà e

nuove classi mercantili e professionali» (ivi, p. 151). Per il legame fra puritanesimo e piccola nobiltà terriera, da cui scaturisce la figura del «santo laico», si veda il cap. VII «Il puritanesimo e la piccola nobiltà terriera: la politica come vocazione».

(33) La nozione di «catena dell'essere», come è noto, è stata elaborata da Arthur Lovejoy, alla teorizzazione del quale Walzer in queste pagine si richiama espressamente. Cfr., anche, WALZER M., *On the Role of Symbolism*, cit.

(34) Dallo «status» al «contratto» è, appunto, la fortunata formula che si trova nel capitolo V di *Ancient Law*. MAINE H.S., *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, 1861 (tr. it.: *Diritto antico*, a cura di V. Ferrari, Milano, Giuffrè, 1998). Per un'approfondita disamina si vedano gli studi pionieristici di CASSANI A., ora raccolti in *Diritto, antropologia e storia. Studi su Henry Sumner Maine*, prefazione di V. Ferrari, Bologna, CLUEB, 2002, e la monografia di PICCININI M., *Tra legge e contratto. Una lettura di Ancient Law di Henry S. Maine*, Milano, Giuffrè, 2003 (cfr. GRECO T., *Il diritto tra antropologia e storia: Henry Sumner Maine*, in «Sociologia del diritto», 1, 2006, pp. 199-204). Su questi profili si rimanda anche a: UTZ S.G., *Maine's Ancient Law and Legal Theory*, in «Connecticut Law Review», 16, 1984, pp. 821-852; FARALLI C., «Henry Sumner Maine nella cultura giuridica dell'Ottocento», sezione I della *Presentazione*, in MAINE H.S., *Diritto antico*, cit., pp. V-XXI; CANTARELLA E., «H.S. Maine e il diritto romano», sezione II della *Presentazione*, ivi, pp. XXIII-XXXVI; Ferrari V., «H.S. Maine precursore della sociologia del diritto», sezione III della *Presentazione*, ivi, pp. XXXVII-LI.

Sulla nozione di *status* si veda, altresì, RICCIARDI M., *Status. Genealogia di un concetto giuridico*, Milano, Giuffrè, 2008.

cercarono altri simboli» (35). E furono i nuovi simboli, l'ideologia puritana, a mediare in modo rilevante l'«ascesa» della piccola nobiltà terriera (36); ciò dimostra, ancora una volta, come il mutamento dell'ordine politico richieda una duplice trasformazione: una trasformazione del «carattere» (in questo caso del carattere del vecchio nobile), dell'immaginario, e una trasformazione «economica e sociale», tra loro strettamente collegate. In base a questa fondamentale interconnessione si spiega come la diffusione della religiosità puritana sia profondamente correlata, storicamente, con lo sviluppo politico della Camera dei Comuni e dell'opposizione politica (37), e come proprio in essa siano da rinvenirsi quella serie di elementi che portano alla genesi dell'attivista politico moderno, del militante politico (38).

L'ideologia puritana, fondata sulla coscienza individuale e sulla devozione religiosa, portava allo sviluppo di una concezione del servizio *pubblico* molto diversa da quel forte senso di lealtà personale verso il re che stava alla base dell'assolutismo: «La coscienza richiedeva impegni nuovi, difficili da conciliare con l'intrigo di corte o con l'affermazione sociale della famiglia» (39). Lo straordinario senso della vocazione religiosa rafforzava le ragioni laiche di opposizione alla corona e si esplicava in tre differenti aspetti della vita parlamentare: elezioni, organizzazione politica, «esercizi» religiosi (40). Tutto ciò portava a corrodere le fedeltà tradizionali sostituendole con nuove forme di associazioni volontarie basate sul «Giuramento» e sul «Patto solenne»: erano in tal modo gettate le basi per la politica moderna. Gli uomini volgevano le spalle, «almeno

(35) WALZER M., *La rivoluzione dei santi*, cit., p. 186.

(36) Ivi, p. 273.

(37) Cfr. ivi, pp. 293-294.

(38) Su questo aspetto ha svolto considerazioni assai pertinenti PERNI R. nel suo studio su *I "santi" della rivoluzione: la nascita dell'attivista politico moderno* (tesi di laurea in Lettere e Filosofia, Univ. di Perugia, a.a. 2003-2004, rel. R. Gatti), in cui si analizza la nascita del «militante politico», assumendo quale chiave interpretativa *The Revolution of the Saints*, e si svolge il tentativo di interpretare il pensiero e la vita di un rivoluzionario inglese del Seicento come Gerrard Winstanley seguendo le categorie elaborate da Walzer. Sulla figura dell'attivista politico Walzer torna nel cap. III di *Obligations*, con particolare riferimento al movimento dei neri per i diritti civili, sviluppatosi nei primissimi anni Sessanta del Novecento.

(39) Ivi, p. 271. Sulla nozione di coscienza – e sulla conseguente concezione di «obiezione di coscienza» – si veda *Obligations*, pp. 121-122, ove se ne illustra la genesi proprio a partire dal protestantesimo.

(40) Circa questi aspetti, fondamentali per l'attività rivoluzionaria degli anni Quaranta del Seicento, si veda *La rivoluzione dei santi*, cit., pp. 296-301.

nelle loro razionalizzazioni, all'ambizione individuale e all'interesse familiare e ricercavano mete superiori in politica e scopi trascendenti nello Stato»: al vincolo familiare e personale come motore della "prassi", subentravano l'*ideologia*, impersonale, e la *militanza politica* (41). Attraverso questi processi, si delinea, per Walzer, un nuovo tipo di società. Come già accennato, quella tradizionale era una società «in cui la gerarchia era il fondamentale principio ordinatore; il patriarcato, la fedeltà personale, il patronato e il corporativismo erano le forme-chiave dei rapporti umani, e la passività era la posizione politica normale degli uomini comuni». Il nuovo tipo di società, la società «moderna», è invece costituita di

individui formalmente uguali, con delle relazioni politiche impersonali, fondate o sulla negoziazione e il contratto, ovvero su una coercizione uniforme. In questa società l'attività del «popolo» organizzato era altrettanto necessaria alla disciplina sociale di quanto lo era la passività popolare nel mondo tradizionale. L'antico ordine era immaginato naturale ed eterno, ma è nella natura del nuovo di essere regolarmente rinnovato: è il prodotto dell'arte e della volontà, dell'agire umano. Se il tradizionalismo era stabile, *la modernità viene fondata sul cambiamento* (42).

Schematicamente, la *partecipazione*, la *volontà* (e, dunque, l'anelito ad una consapevole *progettualità*), il *cambiamento* rappresentano i nuclei normativi della politica moderna, e in particolare di ogni politica radicale, mentre la passività, un ordine naturale ed eterno, la stabilità, caratterizzano la società e la politica tradizionali. L'intento di Walzer è quello di cogliere gli aspetti salienti di questa transizione, di questo *movimento* dall'ordine della società tradizionale a quello della società moderna, un ordine, quest'ultimo, completamente diverso, frutto di un rovesciamento del «diritto come ordine preesistente» (che genera, a sua volta, un ripristino di un «diritto come giustizia» ancora più fondamentale (43)).

(41) Questo processo conduceva, inoltre, ad una visione militare del mondo politico e ad una nuova concezione della «guerra giusta». Su questi aspetti, cfr. *La rivoluzione dei santi*, cit., cap. VIII «La politica e la guerra», pp. 305-306, in cui è dato rinvenire, per la prima volta, una delle nozioni chiave della teoria politica walzeriana, quella appunto di guerra «giusta»: cfr. cap. IX del presente lavoro.

(42) Ivi, p. 348 (il corsivo è mio). Sulla valenza costitutiva del puritanesimo per l'affermazione della «modernità» e sul suo significato in Walzer si veda VITALE E., *Liberalismo e multiculturalismo*, cit., pp. 109-115.

(43) Cfr. BERMAN H.J., *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, cit., p. 45.

Il filosofo statunitense “lavora” all’interno di tale processo (ciò che si può definire «processo di modernizzazione») che ha nel calvinismo, «quale forza integrale e creativa», una chiave di lettura fondamentale: il calvinismo è, essenzialmente, «ideologia della transizione» (44).

Il calvinismo ha sortito profondi effetti sullo sviluppo del diritto occidentale, oltre che sulla più ampia visione della politica, come Harold Berman ha mostrato proprio sulla scorta di alcune intuizioni walzeriane (45). I puritani svilupparono il concetto luterano della santità individuale così come riflessa nella proprietà e nei diritti contrattuali, ma enfatizzarono altri due elementi, secondari nella dottrina luterana; in primo luogo, il fatto che fosse un dovere generale del cristiano, non solo dei governanti cristiani, «riformare il mondo»; in secondo luogo, l’idea che le congregazioni locali, sotto la guida dei ministri eletti e degli anziani, fossero la sede della verità: una «società di credenti attivi», superiore a qualsiasi autorità politica.

La riforma del XVI secolo era dunque concepita come una rinascita della chiesa; un secolo più tardi i puritani cercarono, usando le parole di Milton, di «riformare la riforma», il che significa, come mostra Walzer, attività politica radicale, e cioè il progresso politico – il cambiamento – come scopo religioso (46). La passione per riformare del mondo, «per rifare la società», implica uno stretto nesso tra cambiamento e disobbedienza civile: le congregazioni attiviste puritane dedicate alla riforma del mondo erano pronte a resistere alle più alte autorità della Chiesa e dello Stato per affermare la loro fede. Esse lo fecero appellandosi al diritto divino, alla legge mosaica e al Vecchio Testamento, nonché ai concetti di diritto naturale compresi nella tradizione giuridica medievale. La disobbedienza al diritto costituito è funzionale per generare un nuovo diritto. Puritani del XVII secolo come John Hapden, John Lilburne, William Penn, Walter Udall, con la loro aperta disobbedienza al diritto inglese, gettano le fondamenta del diritto inglese (e poi americano) e delle libertà civili, come poi verranno

(44) Cessata la transizione il calvinismo diventò irrilevante, alcuni suoi elementi particolari vennero trasformati in modo da adattarsi alla nuova *routine*, altri elementi furono dimenticati, cfr. *ivi*, p. 349. Dunque il calvinismo ha un legame più con la «modernizzazione» che con la modernità, «cioè con il processo in modo molto più significativo che con il risultato», *ivi*, p. 54.

(45) BERMAN H.J., *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, cit., pp. 58-59.

(46) WALZER M., *La rivoluzione dei santi*, cit., p. 47.

articolati nelle carte costituzionali (47). Il congregazionalismo calvinista fornisce poi anche le basi religiose, come si vedrà in seguito, per la genesi della moderna nozione di contratto sociale e di governo basato sul consenso dei governati (48).

Si può, a questo punto, passare al secondo interrogativo precedentemente accennato, ossia, a come si connoti la figura del «santo» che sta al centro dell'elaborazione walzeriana. Innanzitutto, il termine «santo» va inteso nel senso neotestamentario di persona «messa a parte» per Dio, per ricevere un suo mandato (49). Più specificamente, il santo era un uomo politico nuovo, «un nemico attivo dell'antico ordine», era un *rivoluzionario*:

un privato cittadino nel vecchio ordine e secondo le vecchie convenzioni, che reclamava una posizione pubblica sulla base di una nuova legge. Egli non voleva resistere al re, ma rovesciarlo; non voleva assassinare il re, ma metterlo sotto processo. La sua attività era sistematica e organizzata; in un certo qual senso obbediva già alla disciplina del nuovo ordine che aveva intravisto (50).

Alla distruzione del vecchio ordine doveva seguire, infatti, la costruzione di una nuova società, ma per fare ciò occorreva creare un "uomo nuovo": «i santi si consideravano *strumenti* divini e la loro era una politica di demolitori, architetti e costruttori, duramente impegnati nel mondo politico» (51). I santi puritani intendevano scardinare la catena dell'essere e l'universo ordinato gerarchicamente, sostituendoli con la disciplina collettiva, plasmata dal comando divino e dal *patto*, fra Dio e i santi e fra i santi stessi tra loro. Quello costituito era un nuovo ordine, non naturale e

(47) BERMAN H.J., *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, cit., p. 59. Sul passaggio delle idee protestanti, con particolare attenzione all'aspetto simbolico e della «santità», da una sponda all'altra dell'oceano, si veda ADAMO P., *Cittadini e santi. Immaginario politico e cultura protestante dalla Riforma alla Rivoluzione americana*, in «Filosofia politica», 1, 2000, pp. 32-53.

(48) Con questo richiamo Walzer si discosta dalle classiche e consolidate interpretazioni che riconducono la teoria del contratto sociale alle filosofie del XVII secolo di Locke e Hobbes e che distinguono in maniera netta tale paradigma dalla sfera religiosa. Sulle teorie del contratto sociale, entro questa prevalente prospettiva di indagine, si vedano gli studi di G. Duso: *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, n.e., Milano, Franco Angeli, 1998; *Contratto sociale*, antologia a cura di G. Duso, Roma-Bari, Laterza, 2005. Per una puntuale analisi delle matrici religiose del contrattualismo si veda CORSO L., *Spirito di religione e spirito di libertà: alle origini del contrattualismo nordamericano*, Bologna, il Mulino, 2001.

(49) Si veda WALZER M., *La rivoluzione dei santi*, cit., p. 38 (nota 1a).

(50) Ivi, p. 146.

(51) Ivi, p. 39.

inevitabile, ma *artificiale* e *intenzionale* (52); e tuttavia generato, in radice, dall'intervento divino. Sotto questo profilo, l'evento della rivoluzione non dipende dal programma degli attori, dei santi o dei soldati della Bibbia, ma dall'intervento dell'attore supremo a favore dei *suoi* «santi». Il contratto puritano, il patto (*covenant*) replica così l'alleanza di Israele (53), riproponendone – come appare manifestamente dalle riflessioni walzeriane – il carattere “bifronte”. Da un lato, il patto, l'eguaglianza creaturale o degli eletti, l'elezione, «compongono, nella forma più perspicua, l'immagine di una rivoluzione che ripristina il tempo delle origini e di uno schema di azione che è garantito dall'autore supremo»; dall'altro, aspetto che interessa precipuamente l'analisi di Walzer, «sono destinati alla secolarizzazione e al processo che, con linguaggio weberiano, si può chiamare *Rationalisierung*» (54).

Il mondo dei santi era un mondo di disciplina e lavoro finalizzato alla creazione di una «repubblica di santi». Uno sforzo metodico e costante era richiesto nell'economia, nella chiesa, nel mondo politico; i puritani cercarono in tal senso di creare una nuova disciplina ricorrendo a tre metodi di controllo sociale: la dottrina puritana della vocazione, il sistema delle comunità religiose, la dottrina della magistratura civile.

Senza addentrarci in una dettagliata analisi di questi tre aspetti è opportuno, qui, mettere in luce alcuni elementi peculiari di questa concezione. Una ferrea disciplina era necessaria nel lavoro (inteso come vocazione, *Beruf*): in esso i puritani scoprirono «la forma primaria ed elementare di disciplina sociale, la chiave dell'ordine e il fondamento di ogni ulteriore moralità» (55): *tutti gli uomini devono lavorare*, gentiluomini e popolani allo stesso modo, tale era l'innovativo imperativo dei santi – che configura una specifica

(52) Ivi, p. 207. Lo stesso argomento è riformulato in un altro passo interessante che mi pare utile riportare: «Le forme della società tradizionale erano tutte esistite per natura, o si pensava che così fosse. Il loro sostituto puritano, invece, doveva sempre venir creato» (ivi, p. 234).

(53) Si delinea in questi termini «il modello millenaristico della rivoluzione puritana», accuratamente indagato, entro una più ampia trattazione del concetto di rivoluzione, da Salvatore Veca: VECA S., *Rivoluzione* (1981), in *Questioni di giustizia*, Torino, Einaudi, 1991, pp. 235-269 (sul puritanesimo: pp. 243-246).

(54) WALZER M., *La rivoluzione dei santi*, cit., p. 245.

(55) Ivi, p. 247. La centralità del lavoro nell'ottica puritana è testimoniata dal fatto che nella società lo schema dei rapporti umani sarebbe stato determinato concretamente dallo schema del rapporto di lavoro e dunque da rapporti di tipo contrattuale, cfr. ivi, pp. 248-249. Su questo aspetto porta l'attenzione GIANOLA D., *Corpo e ragione pubblica in Walzer*, cit., pp. 293-294.

modalità di intendere il lavoro nel corso dell'evoluzione storica (56). Una concezione, questa, dalle profonde implicazioni, come ha sostenuto in maniera paradigmatica Weber nel suo studio sulla genesi e l'affermazione dello «spirito del capitalismo».

Allo stesso modo la pratica religiosa doveva essere plasmata secondo la disciplina della fede, caratterizzata dal controllo reciproco e realizzata all'interno della comunità religiosa. Queste «esigenze» richiedevano inevitabilmente un massimo di *attivismo*, di impegno e di controllo; e tale controllo doveva essere attuato dalla magistratura civile (57). Repressione secolare e autoritarismo morale finivano per essere le conseguenze di un tale sistema. Aderire o meno alla comunità degli «eletti» rimaneva un atto volontario e il cristianesimo puritano era una forma estremamente vigorosa di autogoverno, ma gli uomini che rifiutavano di governare se stessi dovevano nondimeno essere governati fino al momento in cui potevano realmente essere «costretti ad essere liberi». «Costretti ad essere liberi», cioè, costretti ad essere santi: la temibile esigenza puritana – mutuata dal ginevrino Rousseau – finisce per lasciare spazio e giustificare una repressione totale attuata dallo Stato. La disciplina della comunità doveva essere fatta rispettare con il potere secolare e la violenza controllata dall'entità statale stessa (58). Ciò che, in Rousseau, dall'«obbligo di essere liberi» conduce all'«obbligo di morire per lo stato», come sottolinea Walzer nella sua opera sull'obbligo politico e le forme di obbedienza (59).

I pericoli adombrati dalla concezione delineata, caratterizzata da autoritarismo morale, repressione, continuo impegno, «iper-attivismo» (60), sono chiaramente evidenziati da Walzer. La rivoluzione conduce ad una comunità «surriscaldata», in cui ogni individuo è controllore e controllato. I santi «confondono sistematicamente la luce interiore con la conoscenza politica», non

(56) Cfr. BACCELLI L., *Lavoro*, in BARBERA A. (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Roma-Bari, Laterza, 1997, in part. p. 151.

(57) In tal modo si spiega, da parte dell'ideologia calvinista, l'ampliamento dei poteri statali e la conseguente comparsa e attività dei «santi laici»: cfr. WALZER M., *La rivoluzione dei santi*, cit., p. 261.

(58) Cfr. *ibid.*

(59) WALZER M., *Obligations*, cit., p. 94.

(60) Assai efficace, in proposito, è l'espressione utilizzata da Walzer: «il puritanesimo – come il socialismo di Oscar Wilde – occupava troppe serate!» (*La rivoluzione dei santi*, cit., p. 259). La stessa espressione, senza il riferimento al puritanesimo, ma usata con lo stesso intento, ricorre frequentemente negli scritti walzeriani: si vedano, a titolo esemplificativo, *Obligations*, cit., p. 230; *Entrare e uscire dall'impegno politico*, in BOSETTI G. (a cura di), *Il legno storto*, cit., p. 68.

concependo altre regole se non quelle ricavate da una «conoscenza speciale» (61). Per questi motivi, come precisa Walzer, il calvinismo, per quanto caratterizzato da autogoverno e partecipazione attiva alle sorti comuni (in tal senso, tendenzialmente “democratico”), *non* può essere considerato come un’ideologia liberale. L’individualismo puritano non condusse mai ad un rispetto della sfera privata, della *privacy*; ciò che governava le associazioni dei puritani era una *disciplina collettivista*, segnata, come detto, da una tesa vigilanza reciproca (62). Quello dei puritani è, semmai, un «individualismo comunitario» (63), in cui l’individuo finisce per essere schiacciato dalle regole morali della comunità politica. Ciò che deve essere vinto e posto sotto controllo è la condizione di disordine, incertezza, instabilità (*unsettledness*) e poiché il disordine è sia personale sia collettivo, la vigilanza deve essere organizzata in forme di controllo comunitario non prive di un’inclinazione al «terrore» (64).

Questi tratti repressivi e pessimistici segnano la distanza del calvinismo e del puritanesimo dal liberalismo lockeano e, dunque, problematizzano, nell’ottica di Walzer, la tesi della genesi religiosa dei diritti fondamentali sostenuta, classicamente, da Georg

(61) Cfr., su questo punto, anche WALZER M., *Spheres of Justice*, pp. 285-286, ove Walzer – trattando dei rapporti tra conoscenza e potere – osserva che «tutti gli argomenti a favore di un governo esclusivo, tutti gli argomenti antidemocratici, se sono seri, invocano un sapere speciale (ivi, p. 286).

(62) Cfr. WALZER M., *La rivoluzione dei santi*, cit., p. 338.

(63) Tale definizione è stata applicata anche all’individualismo di Rousseau. Per necessità espositive non ci si può soffermare sulle complesse problematiche riguardanti l’autore del *Contratto sociale*; basti qui accennare come soprattutto i critici di parte liberale del pensatore francese mettano in evidenza l’influenza di Calvino sulle sue concezioni concernenti l’individuo e la comunità, e dunque la sostanziale incoerenza del suo individualismo. Su quest’ultimo punto si può vedere BESUSSI A., *Religione civile e condivisione politica*, in «Filosofia politica», 2, 1995, p. 225; l’autrice sottolinea come l’individualismo di Rousseau sia un individualismo «truccato», in quanto il cittadino è manipolativamente indotto a reputare autointeressato il suo attaccamento alla comunità.

(64) Di qui la caratteristica tendenza dei gruppi puritani, come osserva brillantemente Besussi, «a riformare le persone per riformare ambienti (una città perfetta non resterà tale se abitata da individui imperfetti; individui perfetti, d’altra parte, possono correggere una città imperfetta); di qui la propensione a identificare i riformatori come un clero secolare e interpretare lo scontro politico nei termini delle guerre di religione (luce contro buio; verità contro menzogna, virtù contro vizio, principi contro interesse); di qui, soprattutto, l’enfasi sulle ineludibili responsabilità di ciascuno, sulla necessità di fare la propria parte, di non sottrarsi all’impegno militante e alla passione civile (si definisce qui la fisionomia di un individuo “committed”, non solo indifferente ai benefici privati che la politica può generare, ma disposto ad assumere tutti i rischi che la riforma può comportare per i *suoi* interessi)» (BESUSSI A., *La società migliore. Principi e politiche del New deal*, Milano, Il Saggiatore, 1992, p. 303). Per le connessioni tra radicalismo protestante e fondamentalismo si veda GRIFFEN C., *The Progressive Ethos*, in COBEN S., RATNER L. (eds.), *The Development of an American Culture*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1970, pp. 120-149.

Jellinek (65). Da una parte, il volontarismo calvinista «stabilì il contratto liberamente stipulato come il vincolo umano più alto» (66); dall'altra, la dottrina e la disciplina del Patto puritano si distacca profondamente dalla teoria liberale. Quest'ultima presuppone «fiducia, reciproco riconoscimento della razionalità economica, e anche buona volontà»; il *Covenant*, invece, «istituzionalizza il sospetto e la sorveglianza reciproca» (67).

La repressione e la disciplina collettiva sono dunque i metodi tipici dello sforzo creativo teso all'instaurazione di un nuovo ordine, tipici di una fase di radicale mutamento (68).

A questo punto, seguendo il procedimento ricostruttivo di Walzer, è possibile, svolgere una comparazione tipologica, nel quadro di un «modello di “politica radicale”», tra diverse comunità rivoluzionarie quali sono quelle dei puritani, dei giacobini e dei bolscevichi; gruppi organizzati che si sono proposti l'instaurazione di un nuovo ordine, e dunque la creazione di un “uomo nuovo” (69).

Il puritanesimo, che come si è precisato, non è affatto da considerarsi per Walzer un antecedente diretto del liberalismo, di derivazione lockeana, è alle origini del radicalismo politico, ma altre forme di politica radicale sono rappresentate dalla Rivoluzione

(65) Cfr., su questa controversa questione, LUTHER G., *L'idea dei diritti fondamentali nel protestantesimo*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2, 1991, pp. 329-351.

(66) WALZER M., *La rivoluzione dei santi*, cit., p. 338.

(67) Sui legami tra puritanesimo e mondo liberale, scrive Walzer: «È dunque questa la relazione del puritanesimo col mondo liberale: forse è un rapporto di preparazione storica, ma assolutamente non un contributo teorico. In realtà vi era molto da dimenticare e molto da lasciar cadere prima che il santo potesse diventare un borghese liberale. Durante il periodo creativo del puritanesimo inglese la fede dei santi e la tollerante ragionevolezza dei liberali avevano ben poco in comune. [...] I liberali lockeani ritennero possibile fare a meno dei controlli religiosi, e anche ideologici, nella società umana e considerarono scarsamente attraenti l'entusiasmo e l'esser pronti al combattimento. Ma questo soltanto perché tali controlli erano già stati impiantati negli uomini. In un certo senso quindi il liberalismo dipendeva dall'esistenza dei “santi”, di persone, cioè, sul cui comportamento si poteva fare affidamento. Nel medesimo tempo, il carattere secolare e cortese del liberalismo fu determinato dal fatto che questi erano “santi” la cui bontà (socievolezza, decoro morale, o semplice rispettabilità) era autogarantita e tranquilla, libera dall'atteggiamento inquieto e fanatico della devozione calvinista» (ivi, pp. 339-340). Un'analisi di questo passo è proposta da BESUSSI A., *Religione civile e condivisione politica*, cit., p. 222, nota 25, la quale sottolinea come il liberalismo lockeano faccia affidamento su una visione «autarchica» della politica, che cioè non necessita di alcuna «religione civile».

(68) Cfr. WALZER M., *The Revolutionary Uses of Repression*, in RICHTER M. (ed.), *Essays in Theory and History: An Approach to the Social Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, pp. 122-136.

(69) Tale modello è dettagliatamente esposto da Walzer al termine dell'opera, nelle *Conclusioni: La rivoluzione dei santi*, cit., pp. 353-357. Il confronto tra queste diverse esperienze rivoluzionarie è centrale anche in uno scritto successivo: WALZER M., *A Theory of Revolution*, in «Marxist Perspectives», Spring 1979, pp. 30-44, poi raccolto in WALZER M., *Radical Principles*, cit., pp. 201-23.

francese e dal leninismo. I puritani, Robespierre, Lenin (70) concedevano un primato assoluto alla politica – intesa come «adempimento comunitario» (*communal performance*) – rispetto alla sfera privata degli individui, dominata dal disordine e dall'impulso. Il trionfo sulla disorganizzazione comporta, precisa Walzer, anche un trionfo sul libero pensiero e l'espressione spontanea (71): è questo il sacrificio che gli “eletti” richiedono a chi vuole essere “cittadino” e virtuoso nel nuovo ordine. In un simile quadro la politica diventa una sorta di lavoro, totalizzante, che richiede agli “eletti” un impegno continuo e rigorosamente disciplinato.

Un'altra caratteristica che accomuna le forme di politica radicale e rivoluzionaria è, nella logica interpretativa di Walzer, il fatto che la storia del loro successo sia breve: una volta che il nuovo ordine è stabilito, gli uomini comuni sono piuttosto desiderosi di abbandonare la «guerra del Signore», per una ricerca più moderata della virtù. Cessato il periodo della transizione, in cui le forme di *radical politics* possono esplicarsi, attraversata l'epoca del mutamento, i santi non hanno «più posto nel tempo della stabilità» (72). Naturalmente, l'instabilità non è una condizione permanente e pertanto la santità ha solo un ruolo temporaneo; i puritani fallirono nel loro sforzo di trasformare tutta l'Inghilterra in una «repubblica santa» e, in un modo o nell'altro, anche le più recenti organizzazioni radicali hanno fallito. La santità media il brusco passaggio da una *routine* sociale all'altra; poi sopravvive solo come ricordo di un entusiasmo e come autocontrollo dettato dall'abitudine, essendo stata, per così dire, introiettata.

(70) L'elenco potrebbe essere esteso alla comunità prefigurata da Rousseau (o, ancora, dai protogiacobini Mably e Morelly), come suggerisce espressamente la lettura arendtiana del processo rivoluzionario e della sua genesi: ARENDT H., *Sulla rivoluzione* (1963), Milano, Edizioni di Comunità, 1983, in part. pp. 79-87 (ove si rinviene un'esplicita connessione tra Rousseau-Robespierre-Lenin e Stalin). Su come possa (e debba) attuarsi il “primato della politica”, sulla partecipazione e l'attivismo, Walzer si sofferma in numerosi scritti; in relazione a quanto si sta ora esponendo il riferimento principale è *Citizenship*, cit., in particolare, sul «radicalismo giacobino», si vedano le pp. 45-49. Fondamentali, entro questo contesto d'indagine, sono anche le riflessioni sul repubblicanesimo svolte nell'ultimo saggio raccolto in *Che cosa significa essere americani?*, cit.

(71) Un esempio emblematico di questa impostazione è fornito dalla critica che il *leader* giacobino Robespierre muoveva all'edonismo e dalla censura morale che egli attuava della nuova borghesia, collegando «sprezzantemente il libero pensiero radicale dell'Illuminismo con la cospirazione antirivoluzionaria» (*La rivoluzione dei santi*, cit., p. 351).

(72) Ivi, p. 157.

Provando ad interpretare il ragionamento walzeriano, pare che in ogni periodo di modernizzazione (73), di mutamento profondo, sia inevitabile che una delle opzioni, anche se non l'unica, per chi si trova all'interno di tale processo, consista nella via della rivoluzione e della «santità». Poi, una volta conclusa la transizione, il sistema si stabilizza, l'ideologia rivoluzionaria diventa, quasi improvvisamente, irrilevante (74).

Ciò che caratterizza il processo rivoluzionario è la presenza di una *avanguardia* (gli “eletti”, i “santi”), di una nuova *élite*, che finisce con l'imporre il nuovo ordine mediante la coercizione (75). L'ideologia dell'avanguardia tende a tramutarsi, secondo Walzer, in terrore (76). È in relazione al complesso rapporto fra popolo e avanguardia, fra *class* e *vanguard*, che si gioca l'esito della rivoluzione. I membri dell'avanguardia diventano sempre più una *élite*, che si assume le prerogative di governo, isolandosi da quello che dovrebbe essere il *suo* popolo.

Cessata la rivoluzione si pone il problema della stabilità: ciò costituisce uno dei nodi concettuali decisivi, nello studio delle rivoluzioni in chiave giuridico-istituzionale, e tocca il cuore dei rapporti tra diritto e rivoluzione. Se è senz'altro vero che «una rivoluzione, nel senso storico del termine, consiste in un cambiamento rapido, discontinuo, violento che rompe i lacci del sistema giuridico» (77), è altrettanto vero che poi occorre costruire nuovi lacci, un nuovo ordine stabile ed è da qui che possono scaturire gli “effetti perversi” dell'evento rivoluzionario.

Due sono, in sintesi, per Walzer le vie storicamente perseguite (e anche teoricamente concepibili): o la «dittatura permanente» o una «reazione termidoriana». Nel primo caso, come rileva nel suo testo di maggior respiro teoretico sul tema, «the vanguard wins and holds power, making its dictatorship permanent, dominating and

(73) Per un'analisi di alcuni profili problematici di questa nozione, tipica del lessico sociologico, si veda WALZER M., *The Only Revolution: Notes on Theory of Modernization*, in «Dissent», Fall 1964, pp. 432-440, poi raccolto in *Radical Principles*, cit., pp. 189-200.

(74) Walzer riporta un esempio di questo fenomeno che concerne la Rivoluzione bolscevica: le parole di un poeta che sosteneva che l'avanguardia, sovvertito l'antico ordine, si era dedicata a un nuovo modo di vita, ad una nuova *routine* (cfr. *ivi*, p. 356).

(75) Scrive Walzer: «One of the central features of the revolutionary process, it determines what we can think of as a revolutionary law: *no vanguard victory is possible without radical coercion*» (WALZER M., *A Theory of Revolution*, cit., p. 219).

(76) «The Terror is the dictatorial imposition of vanguard ideology», *ivi*, p. 210.

(77) BERMAN H.J., *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, cit., p. 45.

controlling weak social classes». Il «Termidoro» rappresenta, d'altra parte, una seconda possibilità: «the revolutionary class resists and replaces the vanguard and slowly, through the routines of its everyday life, creates a new society in its own image» (78). Esempi di Termidoro sono i periodi immediatamente post-rivoluzionari in Inghilterra e in Francia, in cui *gentry* e *French bourgeoisie*, il “popolo”, sono capaci di generalizzare la loro *way of life* e di subentrare al regime dell'avanguardia. In Unione Sovietica e in Cina, nota Walzer, ciò non è potuto avvenire per la mancanza di un popolo capace di imporsi in tal modo.

Il problema che Walzer, nello specifico, si pone – a cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta, sotto la spinta di movimenti sociali, diffusi in tutti i Paesi del mondo occidentale, volti a generare radicali forme di cambiamento – è se sia possibile attuare, nei tempi moderni, nel mondo occidentale, profonde trasformazioni (una “rivoluzione”) senza violenza e forme di coercizione totalizzanti, senza incorrere nei pericoli insiti nel processo rivoluzionario, senza rischiare, in altri termini, che l'avanguardia si trasformi in dittatura di pochi.

La sfida è quella di elaborare una strategia di trasformazione radicale e tuttavia pacifica e democratica, ciò che Walzer definisce attraverso l'ossimoro del «radicalismo moderato» (79). Secondo il pensatore americano per impostare tale pratica è fondamentale insistere sul carattere “superfluo” dell'avanguardia: è dalla messa in discussione di questo elemento, presente in tutte le più celebri rivoluzioni storiche, che parte la sua proposta (che, in tal senso, non può che connotarsi come una mera aspirazione teorica (80)). È solo prefigurando un diverso rapporto fra popolo e intellettuali (componente essenziale, questa, di ogni avanguardia) che si può ragionevolmente pensare ad una simile impresa (81). In altri termini, occorre, sostiene Walzer, «istituzionalizzare la politica termidoriana»:

For there are ways of institutionalizing Thermidorian politics, not only in the state, but also in the movement, forms of political life that impose restraint

(78) WALZER M., *A Theory of Revolution*, cit., p. 218.

(79) WALZER M., *Intervista a D. Spini*, cit., p. 29.

(80) Come attesta la frase conclusiva del suo saggio sulla rivoluzione: «So the future is still open, and the vanguardless revolution, as I have described it, is still an imaginable process» (WALZER M., *A Theory of Revolution*, cit., p. 223).

(81) Cfr. *ivi*, pp. 220-223, ove si comprende come la rivoluzione «democratica» sia concepita come «vanguardless revolution».

and responsibility: periodic elections, oppositional activity, freedom of speech and assembly [...]. If the revolutionary movement is to create a democratic society, its advance must be an expansion from a center already democratic. Open membership, internal freedom – the forms of the future must be routinized in the present, so that as the routines spread, the forms take hold, reinforcing political with economic self-government (82).

III.2. *L'esodo come paradigma politico*

In *Exodus and Revolution* (83) Michael Walzer intende trattare «un'idea assai diffusa e influente nel pensiero politico occidentale, l'idea della liberazione dalla sofferenza e dall'oppressione: la redenzione terrena, la libertà, la rivoluzione». Centro tematico di questo lavoro è l'idea del cambiamento in cui, fin dalle prime pagine, Walzer sembra riporre una ragionevole fiducia; del resto in tutto lo scritto traspare un forte impegno civile in questa direzione (84).

Quella di Walzer è una lettura *politica* dell'Esodo. In effetti ciò che colpisce l'attenzione dello studioso americano è la pervasività del testo biblico nella storia del pensiero politico. È importante nel discorso politico di Savonarola, che predicò ventidue sermoni sul libro dell'*Esodo*, nelle settimane appena precedenti la sua caduta e la sua esecuzione (nel 1498) (85). È citato negli opuscoli della rivolta contadina in Germania. È alla base delle posizioni politiche di

(82) *Ibid.* Su quest'ultimo complesso nodo problematico, sintetizzabile con la formula “quale modello di rivoluzione”, ci si soffermerà nel prossimo paragrafo, cercando di illustrare come una possibile risposta sia contenuta nell'opera di Walzer che concerne, specificamente, il tema del cambiamento: *Exodus and Revolution*. Il modello dell'Esodo implica una particolare idea di cambiamento e prefigura un particolare rapporto fra popolo e intellettuali, nonché, alla radice, un'originale modalità di costituzione di un'intenzionalità politica collettiva. In esame sarà ora il primo punto. Il secondo sarà affrontato, più dettagliatamente, nel § II.5 del presente capitolo.

(83) Sul paradigma dell'Esodo e sulla sua centralità nell'universo concettuale walzeriano ci si è soffermati nel § I.2.1. In questa sede sarà esaminata, la valenza dell'Esodo come paradigma politico. Nel contesto della discussione filosofico-politica italiana l'opera, fin dal suo primo apparire, suscitò un certo interesse come mostrano, per esempio, la nota di ZANETTI GF., *La politica nel deserto*, in «Il Mulino», 2, 1987, pp. 323-328, e la recensione di DE MICHELE G. in «Filosofia politica», 1, 1987, p. 214.

(84) WALZER M., *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 7. Come si è mostrato, già nella sua prima opera, *La Rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Walzer, attraverso categorie religiose, aveva affrontato il tema della rivoluzione, o ancor meglio, il processo di costruzione di personalità capaci di progetti di trasformazione. Per un accurato confronto fra le due opere, cfr. SPINI D., *Michael Walzer. L'esodo dalla rivoluzione*, in «Protestantesimo», 51, 1996, pp. 279-291.

(85) Cfr. VENTURELLI P., *Per una città umana. Savonarola ovvero Mosè a Firenze*, in CASADEI Th. (a cura di), *Esodo*, Santarcangelo di R. (Rn), Fara editore, pp. 78-98.

Calvino e John Knox, del contrattualismo dell'ugonotto *Vindiciae Contra Tyrannos*, dei presbiteriani scozzesi. È centrale nella coscienza dei puritani inglesi negli anni successivi al 1640 e nella concezione rivoluzionaria di Oliver Cromwell (che lo definì «l'unico parallelo dei rapporti di Dio con noi che io conosca»). È una fonte importante di idee e simbolismo durante la Rivoluzione americana (86). La storia dell'Esodo rivive negli scritti del socialista ebreo Moses Hess, e compare, «anche se in modo sporadico e marginale, negli scritti politici di Karl Marx» (87). Nella riflessione di Ernst Bloch, filosofo ebreo e marxista originale, l'Esodo è figura capitale, configurandosi come l'origine del «principio speranza» (88). C'è stato chi addirittura, ha proposto una difesa della politica leninista attraverso il racconto dettagliato delle lotte politiche di Israele nel deserto: e così l'Esodo è il soggetto del libro di Lincoln Steffens *Moses in Red* (1926). Esso ritorna nei sermoni dei predicatori neri nei primi anni Sessanta del Novecento, al tempo dei *sit-in* degli studenti e dei movimenti di rivendicazione dei diritti civili dei neri americani (89). Ha un ruolo fondamentale nella «teologia della liberazione» elaborata da teologi cattolici come Gustavo Gutiérrez (e molti altri), in America Latina, a partire dalla metà degli anni Sessanta. E naturalmente l'Esodo, al centro del pensiero religioso ebraico, è sempre stato il fulcro di ogni tentativo di fondare una politica ebraica, dalla rivolta maccabita al

(86) Cfr. COTTA G., *Matrici puritane dell'idea di diritti dell'uomo*, in «Il pensiero politico», 2, 1996, pp. 252-283.

(87) WALZER M., *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 13. Gregory Baum rileva come i seguaci di Marx, il quale non aveva molto avvertito l'elemento radicale presente nella tradizione religiosa, si siano via via resi sempre più conto dell'affinità esistente tra alcuni movimenti religiosi del passato e l'emergente movimento socialista (si pensi, al riguardo, ad Engels e a Karl Kautsky): BAUM G., *La politica dell'Esodo*, in «Concilium», 1, 1987, pp. 143-54, a pp. 143-144.

(88) Armido Rizzi ha sottolineato il merito di Bloch nell'attirare «l'interesse dei teologi europei sulla teologia dell'Esodo (si pensi in particolare al Moltmann della *Teologia della speranza*) e l'interesse del pensiero progressista secolarizzato sul valore emancipatorio del linguaggio simbolico-religioso della Bibbia»: A. Rizzi, *Esodo*, cit., 1990, p. 108 in nota (si vedano anche le pp. 119-121 sulla peculiare interpretazione offerta a Walzer). Devo al compianto professor Paolo Serra Zanetti, tenace testimone di una «speranza resistente», il suggerimento di esaminare le correlazioni tra la riflessione di Walzer e la teorizzazione blochiana.

(89) In apertura ad *Esodo e Rivoluzione*, Walzer rievoca un episodio per fondamentale per la sua esistenza e per la sua vita di intellettuale militante: nei primi mesi del 1960, mentre stava scrivendo la sua dissertazione sulla rivoluzione puritana e parallelamente studiando le forme di resistenza dei *blacks*, ascoltò, in una piccola chiesa battista, un sermone che aveva come argomento il libro dell'*Esodo* e la lotta politica dei neri del Sud: *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 11.

movimento sionista che mira alla costruzione dello Stato di Israele (90).

Dunque l'Esodo costituisce un *archetipo*, una sorta di “storia delle storie”, che ha significato non solo nel proprio contesto, ma in un arco di situazioni molto più ampio, nel tempo e nello spazio (91), attraverso la reiterazione delle sue idee-forza. Ciò che appare significativo è il fatto che la storia dell'Esodo ha ispirato nel corso dei secoli, come si è accennato, numerosi movimenti di liberazione e di riforma, talvolta anche movimenti caratterizzati dal rifiuto della prospettiva teologica proclamata dal testo sacro. Il racconto originario esercita, in tal senso, un'attrattiva notevole anche su coloro che non hanno dietro le spalle un'idea chiara di Dio e una compiuta visione del significato della storia e dell'uomo. Come ha osservato Charles Taylor, nel corso di una più ampia riflessione sulle fonti della moralità, l'*Esodo*, in quanto testo ed esperienza esemplare, mostra come «[l]a storia continu[] il proprio cammino anche quando perde di vista la teologia» (92).

Nell'ottica di Walzer «l'Esodo è il racconto dell'affrancamento e della liberazione espresso in termini religiosi, ma è anche un racconto storico, secolare, terreno. Cosa più importante, non è un racconto sovranaturale, benché il miracolo ne faccia parte, ma realistico» (93). In questo senso l'Esodo rappresenta un documento, un bagaglio culturale condiviso, che però è soggetto a diverse *interpretazioni* (a seconda dei tempi, dei luoghi, dei gruppi e degli individui): «l'Esodo non è una teoria della rivoluzione [...] è una storia, una grande storia, che è divenuta parte della coscienza culturale dell'Occidente [...]. Questa storia ha reso possibile il racconto di altre storie» (94).

(90) Cfr. NEPPI VENTURA F., *Gli ebrei e lo Stato. Dalla politica dell'Esodo al progetto di Theodor Herzl*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2, 1998, pp. 397-431. Sulla rivolta maccabita si veda WALZER M., *Commanded and Permitted Wars*, cit., p. 157.

(91) SPINI D., *Michael Walzer. L'esodo dalla rivoluzione*, cit., p. 279.

(92) Cfr. TAYLOR Ch., *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (1989), Milano, Feltrinelli, 1993, p. 132. Taylor conclude il suo ragionamento citando Northrop Frye, il quale «ha mostrato come la Bibbia, nel suo insieme, sia stata nella storia dell'Occidente una fonte ispiratrice ricchissima di racconti motivanti», simili a quello dell'esodo (FRYE N., *Il grande codice* [1982], Torino, Einaudi, 1986).

(93) WALZER M., *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 15.

(94) Ivi, p. 14. Occorre però circoscrivere il quadro di riferimento ai paesi in cui si conosce la Bibbia. Scrive Walzer: «Ovunque sia conosciuta la Bibbia e vi sia oppressione, l'Esodo sorregge gli spiriti e (qualche volta) ispira la resistenza del popolo» (ivi, p. 12).

La riflessione svolta da Walzer intorno al paradigma dell'Esodo presenta una grande ricchezza e una pluralità di piani d'indagine e di riferimenti. Senza pretendere di esaurirne ogni aspetto, si possono ricondurre i temi che la percorrono ad alcune linee d'analisi predominanti a cui si sceglie di dedicare specifica attenzione poiché innervano alcune delle sue principali teorizzazioni, e più in generale, gli assi costitutivi della sua opera: la nozione di cambiamento, l'idea del patto (autentica invenzione politico-giuridica dell'Esodo, dalle forti implicazioni morali) e la correlazione tra sacralità e potere, il legame fra trasformazioni politiche e scansioni del tempo, le forme dell'azione politica nelle sue dimensioni di intenzionalità e di permanenza collettiva, il nodo della violenza e della guerra, generati dalla difesa dei valori.

III.2.1. *La nozione di cambiamento*

L'interesse primario di Walzer, come si è detto, è volto al tema della rivoluzione, e cioè al cambiamento che dall'oppressione conduce alla liberazione. Egli vuole «raccontare l'Esodo come appare nella storia politica, leggere il testo alla luce delle sue interpretazioni, scoprirne il significato a partire da ciò che ha significato» (95); per Walzer è, infatti, possibile interpretare l'*Esodo* come «paradigma della politica rivoluzionaria». L'Esodo come racconto della liberazione è venuto a configurarsi quale schema ideale e regolativo del cambiamento, uno schema non universale, ma “reiterabile”. Tale schema si struttura in una forma ben determinata: «oppressione, liberazione, contratto sociale, lotta politica, nuova società» (96). Il processo *rivoluzionario* ha la sua origine nell'esodo di Israele dall'Egitto; Egitto ove vige

(95) Ivi, p. 13. La «politica dell'Esodo» viene pertanto a fondarsi più sulle interpretazioni del testo che sul testo stesso. Per quel che riguarda la concezione ebraica dell'interpretazione, centrale per lo strutturazione complessiva del pensiero di Walzer (cfr. § II.1), Walzer rimanda al saggio di SCHOLEM G., *Revelation and Tradition as Religious Categories in Judaism*, in *The Messianic Idea in Judaism*, New York, Schocken, 1971, pp. 282-303.

(96) WALZER M., *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 89. Come nota Zanetti nella sua recensione, «la forma dello schema [...] determina la struttura del libro. Incastonati fra un'introduzione e una conclusione, vengono trattati i tre momenti principali della serie: l'oppressione in Egitto, la liberazione durante la quarantennale marcia nel deserto (questo momento viene trattato in due sezioni, l'una dedicata alle mormorazioni di Israele, cioè alla riluttanza e alla sfiducia degli ebrei di fronte alla difficoltà della marcia, l'altra dedicata al momento dell'alleanza, ossia al “contratto sociale”), la nuova società a Canaan» (ZANETTI Gf., *La politica nel deserto*, cit., p. 325).

un'ingiustizia diffusa, frutto del dominio politico (dello sfruttamento, dell'oppressione e della tirannia), che ne fa una sorta di archetipo dell'oppressione. La marcia nel deserto degli israeliti configura un *movimento*: qui sta tutta l'importanza storica del racconto. «La forza della narrazione è data dalla conclusione, ma è fondamentale che la fine sia già presente all'inizio come aspirazione, speranza, promessa. La promessa è ben diversa dalla realtà: la fine è ben diversa dall'inizio» (97). L'Esodo non è riconducibile alle antiche leggende di viaggi che disegnano sempre, qualunque avventura comprendano, un circolo, iniziando e terminando a casa (come accade, paradigmaticamente, ad Ulisse); quello del popolo d'Israele non è un vagabondaggio, è un "viaggio" verso una nuova casa, un luogo sconosciuto. La rivoluzione si definisce come un mutamento che non avviene entro uno schema circolare, ma si iscrive in una traiettoria lineare (98), che rompe il tempo storico e apre all'esplorazione delle «frontiere del possibile» (99): essa schiude i confini mobili della possibilità, innesca la tensione tra il modo in cui le cose stanno e il modo in cui potrebbero stare, tra i fatti e i valori, tra la storia naturale e i programmi artificiali, tra il «diritto dell'ordine» e il «diritto della giustizia».

Mosè libera gli Ebrei dalla schiavitù e dalla oppressione egizia e li conduce verso la terra promessa, ancora sconosciuta. Il cambiamento è radicale; l'esodo è un movimento in senso letterale, un avanzamento nello spazio e nel tempo, la forma della storia

(97) Ivi, p. 16.

(98) È interessante notare come il tema del viaggio avesse una certa rilevanza già nella *Rivoluzione dei santi* (si veda, in part., il cap. V). Nel suo primo lavoro Walzer opponeva all'idea dello Stato come «corpo politico», legata a una nozione ciclica della storia, una nuova immagine: quella della «nave dello Stato». A quest'idea era strettamente collegata la metafora della vita come «viaggio». L'immagine era antica quanto il cristianesimo, ma i puritani se ne appropriarono, sviluppando i dettagli del viaggio e mettendo molto più l'accento sul «cammino» (*progress*) che non sulla destinazione. Tale immagine era del tutto compatibile – come non lo era invece l'analogia organicistica dello Stato come corpo politico –, con i concetti di movimento e riforma. Walzer vedeva in tale innovazione un fondamentale rivolgimento nell'immaginario collettivo, che aveva segnato, insieme ad altri elementi, il passaggio dal mondo tradizionale a quello moderno. Sul punto, cfr. ZANETTI GF., *Eguaglianza*, in BARBRA A. (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, cit., p. 49. Per una critica della metafora della nave – «non meno organicistica, se non all'apparenza, di quella del corpo umano» – nel contesto di una più ampia messa in discussione della connessione walzeriana tra origini della modernità e esperienza del radicalismo puritano, si veda VITALE E., *Liberalismo e multiculturalismo*, cit., pp. 114-115. Pone l'accento, invece, sul rifiuto di ogni organicismo sociale da parte di Walzer GIANOLA D., *Corpo e ragione pubblica in Walzer*, in CESARONE V. (a cura di), *Libertà: ragione e corpo*, Padova, Edizioni Messaggero, 2006, pp. 285-302.

(99) Cfr. VECA S., *Rivoluzione*, cit. p. 236.

progressiva e come tale segna il passaggio da un regime politico ad un altro (100). Il movimento esodico è teso a fuggire l'oppressione (egiziana) e ad instaurare un nuovo ordine (sotto le leggi di Dio). Esso rappresenta il paradigma di una trasformazione politica non ciclica, motivata come fuga da uno Stato oppressivo.

A questo punto è necessario puntualizzare, come più volte Walzer ha fatto, che la concezione progressiva del tempo, rintracciabile nell'*Esodo*, non implica necessariamente una trasformazione unilaterale e definitiva del mondo politico. Si può, in tal modo, cominciare a mettere a fuoco la specifica concezione della politica che scaturisce dalla lettura walzeriana del testo biblico.

Come si vedrà anche in seguito, si possono distinguere due possibili interpretazioni politiche dell'*Esodo*: una «messianica», l'altra «riformista». Il radicalismo messianico, il sogno di una società perfetta – di cui il leninismo rappresenta, in chiave immanentistica, una chiara espressione –, costituisce un'interpretazione del mutamento politico alternativa a quella che Walzer desume dalla sua lettura dell'*Esodo*; una lettura che egli stesso definisce, come si è già visto, «socialdemocratica» (101).

L'impostazione millenaristica, il cui vero modello è per Walzer l'Apocalisse, aspira ad una trasformazione miracolosa del mondo materiale, ad intendere la terra promessa come un Regno di Gloria. La promessa messianica crede in una definitiva trasformazione della natura umana, con la quale la storia si ferma. Ma se l'*Esodo* rappresenta un modello per il pensiero messianico e millenarista, esso ne è – questa l'originale tesi elaborata da Walzer – anche una alternativa.

Walzer sottolinea che la «concezione storica e secolare della “redenzione”» insita nell'*Esodo* prefigura una redenzione che «non richiede la trasformazione miracolosa del mondo materiale ma che assicura al popolo di Israele in marcia per il mondo un luogo migliore

(100) Cfr. WALZER M., *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 18. Walzer continua evidenziando come un cambiamento nello spazio sia metafora comune per un cambiamento sociale e come una buona parte del linguaggio politico della sinistra abbia origine da questa metafora; egli cita in proposito un passo della poesia di William Morris *Marcia dei lavoratori* (1885): «vennero dal dolore e dal tormento / e andarono verso la salute e la gioia», e l'espressione «movimento dei lavoratori», che non ha niente a che vedere con uno spostamento geografico, ma che definisce l'organizzazione dei lavoratori per una politica radicale.

(101) Ivi, p. 42.

dove vivere» (102). Il programma che il testo biblico suggerisce non pretende di edificare un nuovo Eden, il paradiso sulla terra, quanto, forse più prosaicamente, un mondo migliore. La «stella polare» è, certo, la liberazione, ma concepita in termini concreti e realizzabili, e soprattutto mai come uno stato senza sconfitte, involuzioni e contraddizioni. In tal senso, la politica dell'Esodo rimanda ad un cambiamento graduale in contrapposizione alla politica «apocalittica» che aspira ad un evento straordinario (e che, come tale, non può rifuggire, bensì necessariamente implica, l'uso della violenza) dal quale dovrà emergere, repentinamente, una nuova e perfetta condizione (ciò che auspicano, in maniera analoga, i santi puritani, i giacobini, i bolscevichi) (103).

III.2.2. *L'«invenzione» politico-giuridica del testo biblico: il patto*

Accanto alla nozione di cambiamento nella trama dell'*Esodo*, così come ricostruita da Walzer, riveste fondamentale importanza il concetto di *patto*. Quest'ultimo aveva un ruolo considerevole anche nella *Rivoluzione dei santi* ma in *Esodo e rivoluzione* assume un ruolo teorico diverso e più alto. Nello scritto sui santi puritani esso era un elemento costitutivo della politica radicale calvinista e puritana (104).

(102) Ivi (il corsivo è mio). A dimostrazione della sua tesi, Walzer adduce il fatto che Mosè è solo un uomo, non un Messia, un *leader* politico che riesce a portare gli Israeliti fuori dall'Egitto (la tesi è ampiamente sviluppata in WILDAVSKY A., *The Nursing Father: Moses as Political Leader*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1984). Cfr., su questo punto, MARRAMAO G., «*Idola*» del postmoderno. *Secolarizzazione, esodo, politeismo*, in ID., *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia contemporanea*, Torino, Giappichelli, 1995, p. 386.

(103) Tutto ciò è in linea col profetismo di tipo veterotestamentario, costitutivamente incompatibile con le visioni apocalittiche e millenaristiche: non già parole sui Giorni Ultimi, sulla fine della storia o sull'avvento dell'Età dello Spirito, bensì giudizi sul presente e il futuro imminente, e interesse per un cammino possibile di riscatto e di rigenerazione collettivi, il che implica dunque piena accettazione dei tempi storici nell'ambito dei quali si propone e si tenta di concretizzare una ipotesi di coerente liberazione generale che tenga conto dei limiti umani e che non disconosca mai il volto demoniaco del potere; questo percorso, nelle intenzioni del profeta biblico, va naturalmente letto anche e soprattutto come prima ovvero rinnovata accettazione dell'alleanza – o del patto – con Dio (vedi § successivo). Cfr. VENTURELLI P., *Considerazioni sull'ultimo profeta del bene comune storico, Girolamo Savonarola*, in D. FELICE (a cura di), *Studi di Storia della Filosofia. Ricordando Anselmo Cassani (1946-2001)*, Bologna, CLUEB, 2009, pp. 39-76, in part. pp. 42-47, 50 e 52-57.

(104) Per una dettagliata analisi dell'idea puritana di patto (teologia del patto) si veda WALZER M., *La rivoluzione dei santi*, cit., cap. V «La contestazione del mondo politico tradizionale»: «Il patto [...] essendo un accordo tra Dio e l'uomo, i cui termini si supponeva fossero trascritti nella Scrittura, simboleggiava perfettamente la natura artificiale di ogni rapporto». Nella società umana, i puritani

Ora invece diviene uno schema ideale e regolativo, che indirizza e corregge il cammino della politica nel deserto e ridimensiona le inclinazioni “totalitarie” della rivoluzione.

Il passaggio da uno stato di oppressione a uno stato di libertà presuppone un movimento lineare, non ciclico; qualcosa avviene e il mutamento è, in certa misura, irrevocabile come un «giuramento»: durante la marcia nel deserto gli Ebrei guidati da Mosè stringono un patto fra loro e con Dio. In tal modo, il popolo ebraico costituito da tante tribù si costituisce in nazione e si dà, liberamente accettandole, nuove leggi: le tavole della legge che Mosè riceve da Dio sul monte Sinai. Dunque l'unità politica, a differenza della tradizione greca classica, non si origina più in modo naturale (si pensi al racconto aristotelico sull'origine della *polis*, contenuto nella *Politica*) bensì in modo *artificiale*, attraverso la convenzione del patto, del *covenant*, che costituisce l'architrave della tradizione politico-giuridica ebraica (105).

A legare a doppio filo i due concetti della rivoluzione e del patto è la storia stessa dell'*Esodo*: il paradigma della politica rivoluzionaria costituisce la prima fondazione e legittimazione dell'obbligazione politica *ex consensu* (106). La trasformazione ha uno dei suoi momenti fondamentali nella stipulazione dell'*alleanza*, «l'invenzione politica del Libro dell'*Esodo*» (107). A metà fra l'Egitto e la Terra promessa si situa tale svolta cruciale per la cultura giuridica occidentale.

Carattere fondamentale dell'alleanza mosaica è la *bilateralità*. Mentre l'alleanza di Dio con Abramo, e prima ancora con Noè, era stata unilaterale e incondizionata, l'alleanza mosaica è bilaterale e qualificata, e agisce, per così dire, ad un duplice livello. Se il popolo

«sostituirono l'antica gerarchia con una disciplina collettiva, plasmata dal comando e dal patto, un nuovo ordine, non naturale e inevitabile, ma artificiale e intenzionale» (ivi, pp. 204, 207).

(105) L'elaborazione di questo passo risente profondamente delle riflessioni svolte da Gianfrancesco Zanetti in una sua, per me indimenticabile, lezione nel novembre 1995; riflessioni poi raccolte in ZANETTI Gf., *Eguaglianza*, cit., pp. 43-66. Sul *covenant* come modello fondamentale che l'ebraismo consegna al pensiero occidentale si vedano HILLERS D.R., *Covenant: The History of a Biblical Idea*, Baltimore, John Hopkins Press, 1969; ELAZAR D.J., *Covenant as Basis of the Jewish Political Tradition*, in ID. (ed.), *Kinship and Consent: The Jewish Political Tradition and Its Contemporary Uses*, Ramat Gan (Israele), Turtledove Publishing, 1981.

(106) Cfr. ZANETTI Gf., *La politica nel deserto*, cit., p. 326.

(107) WALZER M., *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 53. Sul tema dell'alleanza Walzer si sofferma al cap. III «L'alleanza: un popolo libero». Cfr. sul punto BLUHM H., *Erbellende Gegensätze – Michael Walzers und Leo Strauss' Rückgriff auf die Antike*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 41, 1993, pp. 1053-1054.

rimarrà fedele ai termini dell'alleanza, Dio sarà chiamato a rispettare la sua parte del patto (108).

Oltre che con Dio, però, ogni individuo si impegna con tutti gli altri uomini che si trovano alle pendici del Sinai. L'alleanza si configura come un impegno preso da uomini liberi, mentre le precedenti gerarchie sono sospese. Walzer sottolinea come i commentari rabbinici, insistendo sul carattere *individualistico* dell'alleanza e sull'evidenza del *consenso popolare*, anticipino, nel linguaggio, le tematiche fondamentali delle prime teorizzazioni moderne del contrattualismo. L'alleanza si basa su un consenso unanime, le modalità con le quali si compie «presuppongono che tutti gli individui che si impegnano col patto siano, dal punto di vista della competenza morale e politica, eguali» (109); essa si configura, pertanto, come un «atto di fondazione, che crea, parallelamente alla vecchia organizzazione tribale, una nazione di membri coscienti»:

In Egitto gli Israeliti sono un "popolo" perché hanno in comune memorie tribali o, più importante, perché spartiscono l'esperienza della oppressione [...]. La loro identità, come quella di tutti gli uomini e donne prima della liberazione, non è però frutto di una libera scelta. Solo con l'alleanza gli Israeliti diventano un popolo nel vero senso della parola, un popolo capace di dar forma alla sua storia politica e morale, capace di ubbidienza e resistenza tenace, in grado di marciare avanti e di scivolare all'indietro (110).

L'alleanza introduce nella storia dell'Esodo un volontarismo radicale che contrasta con il racconto del primo affrancamento, in cui Dio solo prendeva decisioni e agiva. Nel Sinai anche il popolo decide e si assume dei rischi, acquisendo quello che sembrava gli

(108) Un filosofo attento ai profili giuridici come Guido Calogero, in un saggio di notevole respiro teoretico, ha evidenziato come i teologi della Nuova Inghilterra, proprio a partire dall'idea del patto, giunsero a sostenere che il supremo dovere di limitare ogni potere assoluto valeva non solo per gli uomini ma anche per Dio, e che anche le elezioni e la salvazione avvenivano in base a un «*covenant della grazia*», cioè ad un patto fra Dio e gli uomini; se gli uomini si attenevano ad esso, anche Dio aveva il dovere di fare altrettanto, riconoscendo all'uomo osservante il diritto di essere salvato. Questa *Covenant Theology*, sostenuta soprattutto dai congregazionalisti, veniva chiamata spesso anche *Federal Theology*, in quanto «teologia del *Foedus*», «teologia del Patto» (CALOGERO G., *La religione americana: anche Iddio deve stare ai patti* [1962], in ID., *Filosofia del dialogo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1969², pp. 255-261).

(109) ZANETTI Gf., *La politica nel deserto*, cit., p. 326. Sulle conseguenze sociali dell'eguaglianza che ha origine nell'alleanza Walzer si sofferma nel cap. IV «La terra promessa», in particolare ai §§ II (egualitarismo negativo) e III (eguaglianza positiva): WALZER M., *Esodo e rivoluzione*, cit., pp. 71-77.

(110) WALZER M., *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 55.

mancasse in Egitto: la capacità di decisione. L'Egitto era sì il luogo dell'oppressione, ma anche, e soprattutto, un luogo interiore che manteneva l'uomo passivo («a guardare le pentole di carne»: su questo concetto Walzer riflette). Mosè dà agli Israeliti la «libertà concreta» (*positive freedom*), ossia non tanto una vita senza regole, ma un modo di vita in cui le regole possano essere accettate liberamente. L'uomo può quindi rendersi disponibile alla pedagogia della libertà. Gli agenti umani dell'alleanza sono, in termini filosofici contemporanei, *agenti morali*; ciascuno si impegna con Dio, ma anche con tutti gli altri uomini (111). In altri termini, l'alleanza consiste in un impegno personale e collettivo, *responsabilizza* i «contraenti» rappresentando un esplicito incitamento all'azione e alla partecipazione politica.

È proprio la libera partecipazione del popolo, secondo Walzer, il punto di forza del testo biblico. Nella letteratura radicale dell'Occidente, l'alleanza è sempre stata il simbolo della partecipazione popolare. Il patto è il modello di costituzione della società politica, di un nuovo ordine sociale, per cui ognuno dovrà impegnarsi (112). Il patto forma così il *focus* dell'intera riflessione di Walzer: ossia, il costituirsi dell'intenzionalità politica collettiva.

A questo riguardo, risultano particolarmente utili le osservazioni sviluppate da Francesco Viola a proposito del generarsi del patto sociale (e, dunque, delle costituzioni): l'alleanza, intesa come patto, si configura come «atto costitutivo mediante il quale un corpo sociale accetta e sanziona un processo di liberazione, si assume la responsabilità di farsi carico di se stesso e dà leggi a se stesso». Si è di fronte, in questi casi, «a una presa di coscienza da parte di un popolo della propria soggettività, cioè della propria capacità morale di prendere decisioni riguardo al bene comune e ai rapporti tra cittadini» (113).

(111) Zanetti rileva come sia in tal modo abbozzata, da un punto di vista dottrinario, la moderna distinzione tra *pactum subiectionis* e *pactum societatis*, centrale per la comprensione della tematica contrattualistica del XVII secolo (ZANETTI Gf., *La politica nel deserto*, cit., p. 327).

(112) Nota significativamente Baum: «un impegno collettivo di questo tipo è sempre stato l'obiettivo di ogni rivoluzione. Ma non è stato quasi mai facile» (BAUM G., *La politica dell'esodo*, cit., p. 150).

(113) VIOLA F., *La cittadinanza come etica pubblica*, in *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, p. 96. Viola richiama, al riguardo, un passo di Kant per comprendere il carattere etico-giuridico dell'atto fondativo di un patto sociale (KANT I., *Del rapporto della teoria con la pratica nella politica*, in *Scritti politici*, tr. it. di G. Solari e G. Vidari, Torino, UTET, 1956, p. 253). Al di là delle modalità storiche – Patto di indipendenza da un potere esterno (Rivoluzione americana), la

La costruzione del nuovo ordine (basato sulla legge, sul diritto, sulla statuizione di regole condivise entro le quali esercitare concretamente la libertà) implica però un'azione violenta prima del patto (l'uccisione degli adoratori del vitello d'oro rappresenta, sotto questo profilo, una "purga" sanguinosa), aprendo una questione cruciale: se e quanto è legittima la violenza in difesa dei *valori*.

Si può, a questo riguardo, notare l'affinità che intercorre fra la visione walzeriana espressa in *Esodo e rivoluzione* e quella di Thomas Mann contenuta in *Das Gesetz* (114). Questo testo, come quello del filosofo ebreo-statunitense, è orientato da una prospettiva umana e terrena. Anche per lo scrittore tedesco l'*Esodo* è un testo *politico*; a partire da questo egli svolge una compiuta analisi dell'«artificialismo istituzionale», suggellato dalla co-originaria identificazione tra legge e scrittura (115). Dalle sue pagine appare chiaro come prima della legge non ci sia alcun popolo, ma solo poveri uomini che diverranno popolo attraverso la legge (116). La costruzione del corpo politico avviene con un atto artificiale e intenzionale, sganciandosi da una visione biologica e naturale (e, come tale, inevitabile). Inoltre, lo stesso Mann ricorda, con accenti analoghi a quelli di Sartre e Brecht, la "necessità" della violenza per instaurare il nuovo ordine: «In occasione dell'esodo si è ucciso e si è rubato. Però, secondo la ferma volontà di Mosè, quella doveva essere l'ultima volta. Com'è mai possibile che l'uomo si strappi dalla sozzura, senza sacrificare ad essa un'ultima volta, senza insozzarsi a fondo ancora una volta?» (117). E

rigenerazione di un corpo politico già costituito (Rivoluzione francese), un atto di liberazione da un potere totalitario interno (come è il caso del patto costituzionale che fonda la Repubblica democratica italiana, legata al movimento di liberazione nei confronti del fascismo e dei suoi alleati nazisti) – l'esito è sempre, osserva Viola, il medesimo: un'unione che costituisce un «corpo comune» (ivi).

(114) L'opera, del 1943, fu pensata come introduzione ad una raccolta di scrittori antifascisti sui dieci comandamenti. Il testo, tradotto per la prima volta nel 1947 dalla casa editrice Arnoldo Mondadori, è stato riproposto in lingua italiana qualche anno fa: *La legge*, introd. di M. Dogliani, Milano, Baldini & Castoldi, 1997.

(115) Come ha rilevato, tra gli altri, FROSINI V., *La lettera e lo spirito della legge*, Milano, Giuffrè, 1994, pp. 18, 41.

(116) A questo riguardo sia Mann sia Walzer rimandano a quanto scrisse Rousseau nelle *Considerazioni sul governo di Polonia* (in *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, Torino, UTET, 1970, p. 1129): «Mosè osò fare di questo branco errante e servile un corpo politico, un popolo libero». Mosè non si limitò a spezzare le catene che legavano gli Israeliti, ma li organizzò in una *società politica* e diede loro delle leggi. Cfr., in parallelo, l'introduzione a *La legge*, cit., p. 45, e *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 41.

(117) MANN Th., *La legge*, cit., p. 76. Dogliani precisa in proposito che la figura di Mosè personifica una oscura e contraddittoria convinzione: che quella legge che tiene gli uomini fuori dalla bestialità violenta richiede a sua volta, per essere elaborata, una enorme quantità di violenza contro la loro stessa natura (cfr. *Introduzione*, ivi, p. 24).

proprio in questa strutturale, e tragica, connessione si individua la necessità di «sporcarsi le mani» per vedere realizzata una “giusta causa”.

Interpretando, ora, il patto come schema regolativo, esso può intendersi come sorgente della democrazia moderna in due sensi: perché dà vita a comunità composte di individui autonomi e però anche responsabili verso la società, e perché mette in moto un agire politico di tipo «pubblico», generando una visione della politica come *communal performance*. Il patto è quindi *pubblico, consensuale, decentrato*: l'alleanza non prevede sovrani ma cittadini, di qui tutto il fascino della *politeia* biblica per i filoni del repubblicanesimo che si sono contrapposti alla forma di governo monarchica (per natura, portata ad essere tirannica (118)), ma anche l'originarsi degli sviluppi in senso federalista generati dal modello patrizio, studiati, per esempio, da uno dei principali teorici contemporanei del federalismo, Daniel Elazar (119).

Ogni patto sociale di rilievo costituzionale ha dunque per ogni popolo una rilevanza simile a quella che l'alleanza biblica ha avuto per il popolo di Israele. In questo senso si deve ritenere che vi sia qualcosa di indisponibile e di non negoziabile e, quindi, fornito di una certa “sacralità”, come Carl Friedrich ha mostrato nei suoi fondamentali studi sul costituzionalismo o come ha ribadito in anni recenti, seppure con accenti diversi, Luigi Ferrajoli (120). Di tale

(118) Caso emblematico è, per esempio, quello di Tom Paine che in occasione della lotta che condurrà alla fondazione della Repubblica americana attacca la monarchia – lo nota lo stesso Walzer (*Esodo e rivoluzione*, cit, p. 86) – con argomenti biblici, oltre che con le armi del *common sense*, e svolge un racconto dettagliato della storia di Israele. Cfr., in proposito, PICCHETTO M.T., *La «Respublica Hebraeorum» nella Rivoluzione americana*, in «Il pensiero politico», 3, 2002 (n. monografico sulla *Politeia biblica*, a cura di L. Campos Boralevi e D. Quaglioni), pp. 481-500.

(119) Si veda ELAZAR D.J., *Idee e forme del federalismo*, a cura di M. Bassani, Milano, Edizioni di Comunità, 1995. Anche seguendo questa direzione, la linea del dettato biblico giunge alla Costituzione statunitense, dopo essersi innestata nel pensiero protestante, ispirando la teorizzazione di Johannes Althusius e le varie forme congregazionali e pattizie delle comunità riformate del Nuovo Mondo. Sulla questione del patto in Althusius: cfr. DUSO G., *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius: la dottrina del patto e la costituzione del regno*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 25, 1996, pp. 65-126. Più in generale: *Il lessico della Politica di Johannes Althusius: parte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*, a cura di F. Ingravalle e C. Malandrino, Firenze, Olschki, 2005.

(120) Carl Friedrich, studioso di costituzionalismo, ma anche di Althusius e delle tematiche federaliste, nonché autore di opere come *Transcendent Justice: The Religious Dimension of Constitutionalism*, Durham (NC), Duke University Press, 1969 (ediz. it. a cura di G. Buttà, Roma, Cangemi, 1998), insegnava a Harvard quando Walzer svolgeva lì le sue prime ricerche sul radicalismo dei santi puritani (cfr. § I.1); Walzer, tuttavia, non gli attribuisce una particolare influenza sul suo percorso di ricerca, specie rispetto ad altri maestri, come Barrington Moore, Samuel Beer, Louis Hartz e Judith Shklar, che

“aura” sono rivestiti alcuni principi – presupposti necessari della costituzione stessa – quali la libertà e la responsabilità dei cittadini. La riflessione walzeriana apre così, pur senza entrare in profondità, anche alla questione della revisione costituzionale richiamando quella tensione tra tradizione/conservazione e cambiamento/trasformazione relativa agli ordinamenti che già si è vista all’opera trattando del «giudaismo normativo» (§ II.1) (121). Anche qui pare agire il modulo del «sovversivismo dell’immanenza»: è a partire da alcuni principi fondamentali – universali, ma resi spesso dalla particolare fisionomia assunta dalla costituzione – che si può generare cambiamento, inteso come applicazione (che, in certi casi, può assumere la forma del “ritorno alle origini”) di quegli stessi principi (122). Dunque, si può inferire che il patto sociale – come già mostra il paradigma dell’esodo – richiede un’idea di ordine politico in cui sia già presente il principio di eguaglianza, in cui cioè tutti coloro che pongono le basi della società politica si riconoscono (o hanno l’intenzione e la volontà di riconoscersi) come *eguali* (123).

operavano in quella stesse sede accademica (cfr. *Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., p. 599). Sulle connessioni tra sacralità del potere e figura del «patto politico» (dal giusnaturalismo medievale al contrattualismo moderno, fino a Weber e Schmitt) si vedano gli Atti del Seminario su «Il sacramento del potere» pubblicati sugli «Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento», 19, 1993. Per quanto riguarda le tesi di FERRAJOLI L. si veda, a titolo esemplificativo, *Democrazia e costituzione*, in «Ragion pratica», 3, 1994, p. 236 (ove si fa riferimento al «carattere sacrale e pattizio» della costituzione).

(121) Tale tensione, in tempi moderni, è paradigmaticamente configurata dalla polemica tra Burke e Paine intorno a quello che, in altra sede, ho definito come «modo delle generazioni»: CASADEI Th., *Sovranità popolare e costituzionalismo progressivo* in *Thomas Paine*, in SIMONETTA S. (a cura di), *Potere sovrano: simboli, limiti ed abusi*, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 137-157; più diffusamente, ID., «Tra ponti e rivoluzioni». *Diritti, costituzione, cittadinanza in Thomas Paine*, Torino, Giappichelli, 2012, cap. II. Sulla questione si vedano, tra altri studi, HOLMES S., *L’assunzione di impegni per il futuro e il paradosso della democrazia*, in *Passioni e vincoli. I fondamenti della democrazia liberale*, Torino, Edizioni di Comunità, 1998, pp. 192-255 (raccolto anche con il titolo *Vincoli costituzionali e paradosso della democrazia*, in ZAGREBELSKY G., PORTINARO P.P., LUTHER J. [a cura di], *Il futuro della costituzione*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 172-178), e GUASTINI R., *Revisione costituzionale: problemi di forma e di sostanza*, in «Ragion pratica», 3, 1994, pp. 245-255. Conferma della fecondità teorica del confronto paradigmatico Burke-Paine è UUSITALO J., *Legitimacy in Law’s Empire: Burke and Paine reconciled?*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 4, 1989, pp. 484-489.

(122) Con particolare riferimento alla Costituzione americana si veda l’argomentazione sviluppata da Walzer su questo punto in *Constitutional Rights and the Shape of Civil Society*, in MCWILLIAMS W.C. (ed.), *The Constitution of the People*, Lawrence (KS), University of Kansas Press, 1991, pp. 113-26 (tr. it. *Diritti costituzionali e forma della società civile*, in BONAZZI T. [a cura di], *La costituzione statunitense e il suo significato odierno*, Bologna, il Mulino, 1988, pp. 127-144).

(123) Per queste ragioni, osserva Viola (del quale si sono qui seguite le linee di ragionamento), in una costituzione democratica sono assolutamente imm modificabili «il principio di libertà e quello di

C'è chi ha intravisto nel modello del *covenant*, che per Walzer si origina nella storia dell'Esodo al momento dell'alleanza, un'interessante via d'uscita alla tensione oppositiva fra individualismo e comunitarismo. All'identità tribale di Israele schiavo, alla piramide gerarchica icona di Dio si contrappone il nuovo modello del patto. Il *covenant* come nuovo tipo di comunità politica non è semplicemente comunitario (e fondamentalmente organicistica) in quanto retto sulla coscienza individuale e il consenso, ma neppure semplicemente individualista, perché esso presuppone il riferimento a valori condivisi e l'impegno politico a coltivarli. Le due dimensioni della *individualità* e della *collettività* paiono poter trovare, in tal modo, un equilibrio: nell'alleanza il popolo d'Israele sottoscrive *individualmente* e *collettivamente* il «Decalogo» e si impegna al suo rispetto per il futuro (124). Il punto di forza si riscontra nell'universalità del *consenso*, in cui un popolo condivide apertamente l'impegno in un nucleo di leggi che lo rende tale e lo identifica culturalmente (125).

Walzer tende comunque ad ammorbidire con il richiamo alla sottoscrizione pubblica – appunto, individuale e collettiva – dell'alleanza la dimensione di eteronomia (legata all'iniziativa di Dio) che è correlata al codice di leggi; il suo interesse – così come quello di altri filosofi pluralisti (da Montesquieu ad Hannah Arendt) attenti più all'esercizio del potere che al suo atto di fondazione e al problema del fondamento della sovranità (126) – va al potere come

eguaglianza, che sono le *precondizioni* stesse del patto istitutivo» (VIOLA F., *La cittadinanza come etica pubblica*, cit., p. 103, corsivo mio).

(124) Cfr. TONELLI D., *Note sul lessico giuridico del «Decalogo»*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1, 2008, pp. 3-32, la quale pone l'attenzione sul «ruolo attivo» del popolo di Israele che «accoglie le richieste di Dio» (p. 12).

(125) Su questo punto nodale si veda RIVA F., *Morali dell'Esodo in Michael Walzer*, in «Hermeneutica», n.s., 2002, pp. 263-281, in part. p. 274. Cfr. SPINI D., *Michael Walzer. L'esodo dalla rivoluzione*, cit., p. 290. Facendo leva esclusivamente sulla dimensione comunitaria del patto, Briand Orend ha avvicinato, fino ad identificarle, la posizione di Walzer a quella di Burke, tesi che, per quanto si è illustrato in queste pagine, pare discutibile sotto vari profili. Cfr. OREND B., *Walzer on War and Justice*, cit., pp. 184-185. L'influenza burkeana sul comunitarismo contemporaneo è stata espressamente segnalata in AVINERI S., DE-SHALIT A., *Communitarianism and Individualism*, cit., p. 1.

(126) Paul Ricœur rileva come per Walzer, e allo stesso modo per Arendt, il potere si giochi in una dimensione tutta orizzontale; esso «procede dalla congiunzione delle volontà e da nessuna istanza superiore» (RICŒUR P., *La pluralità delle istanze di giustizia*, in ID., *Il giusto*, Torino, SEI, 1998, pp. 101-119, p. 108). Questo significa però eludere la questione della fondazione unitaria del corpo politico, e dunque il problema dello Stato e della sovranità nei suoi aspetti costitutivi e, in definitiva, sottrarsi alla «provocazione» di una «teonomia» (o, per Levinas, «eteronomia») che suscita l'autonomia di un popolo. Su questo punto insiste anche AMBROSI E., *L'«arte della separazione» fra etica e politica*, in «Paradigmi», 1,

“agire in comune”, e quindi più alla dimensione orizzontale del potere (e della legge) che a quella verticale del potere inteso come comando.

Nella figura del *covenant* biblico vige però un rapporto di tensione tra consenso e obbligo non contrattuale (127): «Il consenso di Israele è necessario affinché il patto abbia valore, e deve trattarsi di un consenso non estorto con la forza, ma accettato coscientemente e liberamente. Al tempo stesso, tuttavia, perché quel patto funzioni ha bisogno di un terreno non ancora contrattuale sul quale fondare l'obbligazione al rispetto del contratto. Il patto così è una figura “mista”, né completamente disponibile né del tutto fuori della dimensione contrattuale». Il consenso alla base del patto tra Israele e Dio, inoltre, non è un consenso costruito in un ipotetico stato di natura o in una situazione originaria – su questo insiste Walzer per differenziare la sua prospettiva dal neo-contrattualismo elaborato da Rawls – ma al contrario «il cuore della narrazione biblica è dato dal fatto che il popolo è realmente lì; si tratta di qualcosa di veramente accaduto; non si tratta del consenso che ogni essere razionale potrebbe dare in circostanze idealizzate; si tratta del consenso dato da un particolare gruppo di uomini e donne». Infine, il patto tra Israele e Dio disegna un orizzonte che intreccia tra loro identità personale e identità collettiva, rinvia ad una storia e una memoria comune, «la storia di una nazione privata della libertà e della dignità per generazioni, liberata dalla sua schiavitù e stretta a Dio da un patto. Soltanto partecipando alla liberazione collettiva dall'Egitto l'individuo può cogliere il significato di una vita le cui radici sono nella rivelazione del Sinai» (128). La religione può dunque essere intesa come «grammatica» profonda della società, ma mi pare che in *Esodo e rivoluzione* Walzer, a differenza per esempio di Michael

2001, pp. 125-142, pp. 139 ss., collegando questa carenza direttamente con l'approccio “scettico” di Walzer che stenta ad interrogarsi sui fondamenti del politico.

(127) Ha portato l'attenzione su questa complicazione ROSATI M., *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 25-26, il quale ha sottolineato come questa sia una complicazione che attiene la specifica connotazione del consenso legato alla figura del patto e dunque, conseguentemente, i caratteri delle *obbligazioni* che ne derivano.

(128) L'analisi di Rosati si appoggia qui alle considerazioni svolte nelle pagine introduttive e nel cap. I «Covenant: God's Law and the People's Consent» dell'opera WALZER M., LOBERBAUM M., ZOHAR N. (eds.), *The Jewish Political Tradition*: vol. I «Authority», New Haven and London, Yale University Press, 2000. Cfr., all'interno della trattazione, il commento di LEVINSON B.M., «The Sinai Covenant: The Argument of Revelation», pp. 23-27.

Sandel (129), tenda a “laicizzarne” e “immanentizzarne” i contenuti, a studiare gli effetti dei “sintagmi”, a partire da quello fondamentale del patto, sotto il profilo eminentemente pratico – dello svolgimento della vita associata – più che la loro originaria giustificazione. Egli è interessato al loro aspetto reiterabile e terreno (130).

Non sono mancate le critiche al modello descritto e alla sua applicabilità al contesto socio-politico odierno. Alcuni interpreti, incentrando la loro analisi sulla nozione di «valori condivisi», così come emergerebbe dalla sua descrizione del paradigma dell'esodo, hanno accusato Walzer di *relativismo*, chiedendosi se ci sia ancora spazio per la critica sociale in una società che non ha futuro al di là di se stessa e non consente il ricorso a principi a priori (131). Un altro tipo di critica sostiene che il modello dell'esodo semplifica eccessivamente il complesso problema dell'appartenenza (*membership*). Il tentativo di Walzer di elaborare una “terza via” teorica fra individualismo e comunitarismo, tra visioni universalistiche e visioni organicistiche, a partire dal modello politico dell'esodo, sembrerebbe risolversi in una traduzione politica inadeguata di fronte all'insorgere di nuovi nazionalismi (132).

(129) Scrive Sandel con riferimento al patto tra Dio e Israele: «Si potrebbe obiettare che il patto non era un normale contratto sociale. Il popolo di Israele era realmente libero di accettare o rifiutare la legge di Dio? E anche qualora il consenso fosse liberamente accordato, l'atto di acconsentire *creava* l'obbligo all'obbedienza o riconosceva e riaffermava un obbligo preesistente? I rabbini dovettero fronteggiare simili interrogativi, ma in un modo che fundamentalmente non mette in evidenza alcuna differenza nel contratto tra Dio e Israele e gli altri contratti sociali. Al contrario, i loro commentari mettono in luce una tensione endemica alla teoria del consenso, tra consenso come fonte dell'obbligazione e consenso come modo di riconoscere un'obbligazione che esiste indipendentemente dal contratto. I loro sforzi tesi a evidenziare la forza morale del patto mettono in mostra un paradosso di tutti gli argomenti contrattualistici: più forti sono le basi per acconsentire a un determinato ordinamento legale e politico, meno è vero che è l'atto del consenso a creare l'obbligazione ad obbedire» (SANDEL M., «Covenant and Consent» commento in «Covenant: God's Law and the People's Consent», *ivi*, p. 31). Cfr., ancora, ROSATI M., *Solidarietà e sacro*, *cit.*, p. 26.

(130) Sulla possibilità di un'interpretazione laicizzata dei contenuti della narrazione esodica si veda KRAUSE S., MALOWITZ K., *Michael Walzer*, *cit.*, cap. V. Sull'Esodo come «grammatica di liberazione»: BRUMLIK M., *Grammatik der Befreiung. Michael Walzer: Exodus und Revolution*, FR – Frankfurter Rundschau, vom 25.4.1989.

(131) Questa è la domanda che polemicamente Dworkin ha rivolto a Walzer; cfr. DWORKIN R., *Questioni di principio* (1985), Milano, Il Saggiatore, 1990, pp. 262-268. Si veda anche FISHKIN J.S., *Defending Equality: A View from the Cave*, in «Michigan Law Review», 82, 1984, pp. 756-760. Un altro critico che evidenzia il relativismo di Walzer è DAHL R., *La democrazia e i suoi critici* (1989), Roma, Editori Riuniti, 1990, pp. 460-465. Su questa traiettoria critica si tornerà diffusamente nel prossimo capitolo.

(132) BACCELLI L., *Esodo e tribalismo*, in «Iride», 15, 1995, pp. 440-450, ritiene che l'impostazione di Walzer, fondata sul modello dell'Esodo, ci lasci pressoché senza argomenti sul piano valutativo e

III.2.3. *La concezione del tempo: apertura e movimento*

Walzer individua nell'*Esodo*, e dunque nel pensiero ebraico-cristiano, il modello della concezione moderna del tempo e della storia. L'esodo è un viaggio in avanti – non solo nel tempo e nello spazio; è una marcia verso una meta, verso un progresso morale, verso una trasformazione. Il marcato movimento in avanti costituisce un'alternativa alle concezioni mitiche dell'eterno ritorno e all'idea ciclica del cambiamento politico, generando, appunto, dal suo grembo la nozione di *rivoluzione*:

L'idea dell'eterno ritorno stabilisce una connessione fra il mondo naturale e la sfera sociale e impone alla vita politica la forma semplice e chiusa del cerchio: nascita, maturità, morte e rinascita. I medesimi eventi si ripetono senza fine; gli uomini e le donne e le loro azioni nel tempo perdono la propria singolarità; ognuna ne rappresenta un'altra in un sistema di corrispondenza che si estende verso l'alto, gerarchicamente fino al mitico regno della natura e degli dèi della natura. La narrazione biblica (e l'Esodo in particolare) è una decisa rottura con questo tipo di narrazione cosmologica. Nell'Esodo gli eventi storici accadono solo una volta e traggono pieno significato da un sistema di interconnessioni fra il passato e il presente, e non dalle corrispondenze gerarchiche del mito (133).

Questo passo consente di far luce sui concetti di storia e temporalità nell'universo ebraico, che ha nella riflessione di Walzer una concreta, per quanto indiretta, esplicazione. Egli nota come l'Esodo modelli in modo definitivo la concezione ebraica del tempo.

Come ha evidenziato, fra gli altri, Eugen Drewermann, sul piano della storia delle religioni (oltre che della psicologia del profondo), lo straordinario contributo dell'ebraismo consisté proprio con l'aver rotto con l'universo dei miti, con ogni genere di politeismo. «Sdivinizzando» il mondo e la società, esso pose l'una di fronte all'altra la persona unica ed assoluta di Dio e la persona umana come

normativo: «Nella sua [di Walzer] prospettiva è difficile contrastare le istanze, anche le più aggressive, dell'etnicismo e del nazionalismo» (ivi, p. 447). Di questo aspetto si tratterà nel capitolo VIII.

(133) WALZER M., *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 17. Tornano in questo passo fondamentale molti degli argomenti esposti da Walzer nel cap. V della *Rivoluzione dei santi*, cit.; in particolare circa il legame fra concezione gerarchica e cosmologia (rappresentata dalla «grande catena dell'essere») si vedano le pp. 188-196.

immagine di Dio, e creò così le condizioni per conferire alla storia umana, di fronte al pensiero ciclico dei miti, una responsabilità, una unilateralità e una libertà uniche (134). Questa nuova dimensione ha nell'alleanza il suo punto d'inizio e nello slancio in avanti, verso il futuro, la sua costante tensione. Ciò non significa rinnegare e abbandonare il passato: passato, presente, futuro "conversano" fittamente. Il nuovo si costruisce a partire dal passato in un processo continuo e sempre aperto. Non ricordarsi degli insegnamenti del passato significa essere condannati a ripeterlo (135). La ritualità proposta dal patto – il *Sabbath*, l'*haggadà* del passaggio – ha la funzione di mantenere viva la memoria dell'Egitto (casa di schiavitù) e di impedire che si tornino a commettere gli stessi errori. A ricordare al popolo la premessa del Sinai sono i Profeti (136).

Del resto memoria e speranza rappresentano, in fondo, le componenti essenziali del pensiero ebraico. Uno dei tratti più significativi dell'ebraismo è costituito proprio dall'intreccio fra esperienza e temporalità. 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*» (137).

(134) DREWERMANN E., *Psicologia del profondo ed esegesi. I* (1984), Brescia, Queriniana, 1996.

(135) WALZER M., *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 78. Dimenticarsi dell'Egitto significa per gli Israeliti dimenticare di Dio che li ha liberati dall'Egitto, e dimenticare la liberazione divina significa ritornare all'oppressione egiziana. E se si ripete l'oppressione, si dovrà ripetere anche tutta la fatica e la sofferenza della liberazione.

(136) Attorno alla figura del profeta ruota interamente la prima opera organica che Walzer dedica agli intellettuali e alla questione della critica sociale: *Interpretazione e critica sociale*, cit. (recentemente ristampato, nell'edizione italiana, con il titolo *Politica e profetia*).

(137) GREBLO E., *Filosofia e pensiero ebraico*, cit., pp. 439 e 441 (il corsivo è mio). Riprendendo un ragionamento di Drewermann, si può notare che l'esodo, come ogni archetipo, proprio nella sua funzione di indicare il futuro, resta legato al passato. L'archetipo è, al tempo stesso, «ricordo ed anticipazione» (cfr. DREWERMANN E., *Psicologia del profondo ed esegesi*, cit., pp. 194, 198). Per inciso, questa visione del tempo si connette alle possibilità dell'agire politico. Riprendendo l'acuta riflessione di un sociologo del movimento operaio, si può affermare che «un presente che si apre e che tende verso il futuro richiama sempre una storicizzazione dell'esistente, nel senso che richiede che l'esistente non sia accettato come una necessità, come un dato quasi naturale, ma che sia visto come ciò che è sorto nel tempo ad opera di azioni umane e che, quindi, ad opera di azioni umane, può essere trasformato nel tempo. Rendere storicamente intelligibile il presente può anche essere un modo per renderlo modificabile» (FERRARIS P., *Critica della fatalità*, in «Una Città», 69, 1998, p. 16; il ragionamento di Ferraris è incentrato sulla possibilità di continuare a progettare un futuro, evitando sia «do storicismo

Il ricordo e la memoria del patto (con il loro potenziale emancipatorio) assolvono, dunque, al compito di vivificare il presente e orientare il futuro. Nei momenti di crisi il popolo deve riunirsi per riaffermare il suo impegno; lo scopo delle riaffermazioni, veri e propri «atti morali», è di rinnovare l'impegno personale e collettivo (138).

Come sarà più chiaro tra breve, entro questa visione prospettica, la politica viene a connotarsi come disegno di trasformazione sociale, come progettualità orientata al futuro, che ha le sue radici in un passato che può essere continuamente re-iniziato. Una “filosofia della speranza”, del cambiamento, sottende manifestamente una visione siffatta. Modificare il presente comporta uno sforzo cosciente e costante (*willfull effort*), un *cammino* difficile, fatto di sofferenze e di fallimenti, che si costruisce *dentro* le possibilità storiche, nell'immanenza dei processi sociali e politici, soddisfatto anche di soluzioni parziali.

L'immagine che scaturisce dalla visione walzeriana è, in ultima istanza, quella di un contrappunto di tempi diversi, deformabile sotto l'azione degli eventi, denso di torsioni e di *aperture al nuovo*, in cui può esplicarsi la possibilità del *movimento*, in avanti ma anche all'indietro (139). In questo senso l'esodo assorbe la duplicità che, secondo Drewermann, caratterizza ogni archetipo: esso può assumere la forma di una progressione, ma anche quella di una regressione.

III.2.4. *Quale modello di azione politica?*

Si è accennato come nella lettura walzeriana dell'*Esodo* sia insita una costante fiducia nelle possibilità del cambiamento, che ha come

giustificazionista» (in cui si riflette ogni prospettiva conservatrice) sia «il sogno dell'avvenire radioso» (in cui si traduce ogni forma di millenarismo), ideologie accomunate, entrambe, dalla sfiducia nella libertà).

(138) WALZER M., *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 62.

(139) Per questo passaggio ho tratto spunto da un passo su Bloch di BODEI R., *La filosofia del Novecento*, Roma, Donzelli, 1997, p. 80. Mi pare si possa rinvenire una cospicua affinità fra Walzer e Bloch nel concepire il tempo e la storia. Del resto entrambi risentono profondamente del loro legame con l'ebraismo e con una visione di esso che ne fa un paradigma del mutamento: in tal senso, la *tradizione* viene liberata, svincolata, dalle sue componenti conformiste e tendenzialmente oppressive e caricata, invece, di quell'«espressività vitale» messa in luce proprio da BLOCH: *Soggetto-oggetto* (1962), Bologna, il Mulino, 1975. Dello stesso autore cfr., anche, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Milano, Feltrinelli, 1990, in part. p. 161.

presupposto basilare una filosofia della speranza. Sotto questo rispetto la “visione” di Walzer presenta una cospicua affinità con l’elaborazione del teologo peruviano Gustavo Gutiérrez, più volte citato in *Esodo e rivoluzione*. Ciò che accomuna i due autori è soprattutto una concezione dinamica della storia e dell’uomo; quest’ultimo è visto come rivolto, in maniera creativa, verso il suo futuro, operando nell’oggi in funzione del domani, a partire da un vissuto che lo muove dall’origine (140). Walzer esprime la sua ammirazione per Gutiérrez e per la teologia latinoamericana perché essa si rifiuta di leggere l’*Esodo* sulla linea delle aspettative millenaristiche e dei compimenti escatologici (141). È sua ferma convinzione che occorra stare «in guardia dall’“assolutizzazione della rivoluzione” e dall’“idolatria delle realizzazioni umane”», evitando di scivolare in «cattive» visioni utopiche.

L’idea rivoluzionaria di «gente santa» crea inevitabilmente una netta divisione fra “amici” e “nemici”. «Una volta presa la decisione di forzare la Fine, non c’è più spazio per la discussione. La politica diventa assoluta, i nemici satanici, il compromesso impossibile»; la guerra, apocalittica, è fra il “popolo di Dio” e i suoi “nemici”. Gli ideologi e i militanti rivoluzionari si battono per “il paradiso in terra”, per la perfezione del genere umano in una società perfetta: per l’unità, l’armonia, la libertà, la felicità». Il fine inevitabile della storia è il paradiso. «Il fine della storia è anche l’abolizione della storia»; con riferimento all’*Esodo*, «la distruzione totale non solo dei Cananei, ma del mondo a noi familiare e probabilmente della maggior parte dei suoi abitanti – in modo che i sopravvissuti possano fare il loro ingresso nella nuova Gerusalemme». In questa

(140) Cfr. GUTIÉRREZ G., *Teologia e liberazione* (1971), Brescia, Queriniana, 1972. Il teologo della liberazione latinoamericano, a sua volta, fa diretto riferimento a Bloch e a Moltmann e alle loro fondamentali opere sul concetto di speranza. Altri autori da segnalare in questo contesto sono senz’altro ALVES R.A., *Teologia della speranza umana*, Brescia, Queriniana, 1971 e, soprattutto, DUSSEL E. che rappresenta oggi il più agguerrito e influente interprete, anche sul piano dell’etica politica, della teologia della liberazione: cfr. *Storia della Chiesa in America Latina (1492-1992)*, Brescia, Queriniana, 1992, e, con APEL K.O., *Etica della comunicazione ed etica della liberazione*, a cura di A. Savignano, Napoli, Editoriale Scientifica, 1999 (la critica di Dussel, analogamente a quella di Walzer, fa notare come le varie teorie del discorso, presupponendo condizioni egualitarie per i “parlanti”, di fatto non prendano in considerazione i soggetti emarginati o esclusi e dunque non consentano di individuare i reali rapporti intersoggettivi e le forme di riconoscimento possibili o effettive).

Devo al dialogo con Gianmaria Zamagni e alla lettura di un suo dattiloscritto, *L’utopia degli esclusi. Note sulla teologia della liberazione* (1996), il mio originario interesse per questo percorso di ricerca, inestricabilmente connesso ad un impegno pratico-politico.

(141) WALZER M., *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 99. Cfr. BAUM G., *La politica dell’Esodo*, cit., p. 146.

cornice apocalittica, i militanti messianici sono disposti ad accettare di buon grado e addirittura a provocare i terrori che precedono «la Fine dei Giorni» (142).

L'«ideologia dell'approdo», del raggiungimento subitaneo della meta, spezza – alla radice – le possibilità di incontro e di dialogo lungo la strada. Un modo di intendere la politica assoluto e impregnato di fanatismo e una visione della storia, insieme «teleologica e cataclismica», caratterizzano questo modello: i movimenti millenaristici tendono la mano, in questo senso, ai grandi movimenti totalitari del secolo scorso (143).

Entro questa visione esiste una netta frattura fra avanguardia e popolo. La costruzione dell'«uomo nuovo» (colui che vedrà «il nuovo sole») implica la costrizione del popolo ad una marcia in avanti accelerata, bruciando, per così dire, le tappe. In quest'ottica riguardo al libro dell'*Esodo* si potrebbe porre l'accento sulla decisione di Mosè di punire gli adoratori del vitello d'oro. Egli appellandosi ad un gruppo di volontari (i Leviti, che rappresentano – occorre rilevarlo – il suo clan) intende distruggere gli infedeli, provocando di fatto una «purga» sanguinosa (e a questa visione si collega quella che Walzer definisce la «lettura leninista dell'*Esodo*»). Quello proposto da Walzer è un altro modo di leggere i fatti dell'*Esodo*. La sua lettura è incentrata sulla lunga marcia nel deserto, sul processo educativo al quale il popolo fu esposto. Ciò che si attua nel deserto è allora una trasformazione spirituale e culturale: piuttosto evidente è qui l'affinità con Gutiérrez, il quale pensa, in primo luogo, ad una liberazione che si attua solo grazie ad una rivoluzione culturale permanente. Gli arretramenti, le regressioni non vengono corretti con le purghe, ma con l'educazione, la conversione, i riti liturgici (ciò che rientra nell'incessante confronto tra argomentazioni tipico di una sfera pubblica e sociale, da cui non sono però escluse le forme della religiosità). Mosè non rappresenta allora un capo carismatico, ma un leader politico che insieme ai Leviti costituisce un'avanguardia che

(142) Le citazioni sono tratte da *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 98. Walzer richiama, al riguardo, due esempi: un passo di una predica del sacerdote puritano S. Marshall: «Ognuno è benedetto o maledetto a seconda che unisca o meno la sua forza a quella degli altri e che dia o meno la sua assistenza al popolo di Dio che combatte contro i suoi nemici», e il motto bolscevico «O con noi o contro di noi» (*Esodo e rivoluzione*, cit. p. 98). Non è fuori luogo evidenziare, per quanto cursoriamente, come la logica 'amico-nemico' sia incompatibile con una reale vita democratica.

(143) Cfr. COHN N., *I fanatici dell'Apocalisse* (1957), Milano, Edizioni di Comunità, 1976. Cfr. BAUM G., *La politica dell'esodo*, cit., pp. 145-146.

non può non essere strettamente legata al popolo. In tal modo per 'rivoluzione' può intendersi un profondo cambiamento, non necessariamente violento, ma *portato avanti*, in senso letterale, agendo politicamente. Tale quadro permette così a Walzer di distinguere, anche sul piano teorico, due diversi tipi di *political association*: uno chiuso ed esclusivo (che egli espressamente rifiuta), caratterizzato dallo zelo ideologico, l'altro aperto ed inclusivo, fondato su alcuni dei principali principi democratici (144).

La politica riformista dell'*Esodo* non prefigura, dunque, una fuga dalla storia, la sua fine dopo la rivoluzione, ma un'accettazione *critica* e, allo stesso tempo, realistica di essa, con tutte le contraddizioni e le compromissioni, nonché i dilemmi, ai quali un'impresa politica deve piegarsi (145).

Quello di Walzer si configura allora come un *radicalismo riformista* e il modello di rivoluzione che ne scaturisce, si è già avuto modo di vederlo, è determinato dalla *sua* lettura dell'*Esodo* (146). Egli pensa ad una *vanguardless revolution*, e una tale rivoluzione non può che essere un movimento graduale (147), «una "lunga marcia" (a "long march")»: «It will take the form of a succession of accommodations in each of

(144) Cfr. WALZER M., *A Theory of Revolution*, cit., p. 205.

(145) A questo modo di intendere il cambiamento rivoluzionario si lega, come si vedrà meglio in seguito, una peculiare concezione dell'intellettuale: egli deve essere *organico*, stare in mezzo al popolo, non davanti ad esso come avviene, tradizionalmente, con tutte le avanguardie: attorno a questo tema ruota la riflessione svolta ne *L'intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento*, cit.

(146) Walzer dichiara esplicitamente il proprio orientamento politico quando afferma di essere impegnato a spiegare e legittimare una forma di «radicalismo moderato», e di pensare a se stesso come parte di una sinistra non rivoluzionaria; cfr. SPINI D., *Intervista a Michael Walzer*, cit., p. 29. Egli sottolinea come nell'*Esodo* sia presente un particolare rapporto fra *class* e *vanguard consciousness*: «A double consciousness guides the Exodus. The people (the oppressed and revolutionary class) are moved by the vision of "a land of milk and honey"; Moses and the Levites (the vanguard) are moved by the vision of "a nation of priests and a holy people". Both these groups and both these visions are necessary for success. Without the people there would have been no new nation; without Moses and the Levites the land would never have been conquered» (*A Theory of Revolution*, cit., pp. 204-205).

(147) Cfr. WALZER M., *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 52. Debora Spini, nell'intervista più volte citata, precisa come nell'opera di Walzer la «politica dell'*Esodo*», che si fonda sull'idea di patto, venga contrapposta alla «politica dell'Apocalisse», nei termini di due modelli confliggenti (*Intervista a Michael Walzer*, cit., p. 31). Per inciso, si consideri quanto sopra evidenziato a proposito della nozione di cambiamento elaborato da Walzer a partire dalla lettura dell'*Esodo*. È sicuramente da evidenziare il fatto che nell'interpretazione messianica, in versione leninista, dell'*Esodo* l'alleanza non può trovar spazio, mentre è centrale nella tradizione ebraica e in una vasta corrente del pensiero progressista posteriore, che non rinuncia ad una solida impostazione giuridico-istituzionale.

which the new class will find larger scope for its political activity and an increasing cultural influence» (148).

Molti interpreti (149) sostengono che la politica radicale, progressista, abbia assunto – sempre e necessariamente – questa forma: non appena esiste un programma, una “visione” delle cose, uno schema alternativo, subentrerebbe il messianismo politico e dunque, in maniera più o meno deliberata e consapevole, il terrore e la tirannia. Non ci sarebbe spazio che per il profilarsi di un'unica – decisiva e originaria – scelta: conservazione o rivoluzione, ordine del diritto o trasformazione della politica finalizzata alla giustizia. Le sirene del conservatorismo sostengono che dati i disastrosi esiti dei tentativi di forzare la storia per abolirla, è di gran lunga meglio accettarla passivamente, meglio il mantenimento delle condizioni presenti che gli «effetti perversi» ottenuti dai progetti di una società perfetta (150).

L'interrogativo che si pone è se davvero il campo possa esaurirsi a queste due posizioni, e se non ci sia qualche possibilità per uno spazio intermedio fra i “progetti eroici” e la tesi secondo la quale è auspicabile e necessario l'abbandono di ogni e qualunque progetto di cambiamento e trasformazione. La tesi di Walzer è che possa esistere una “terza via: una forma di «radicalismo moderato» (o «radicalismo riformista»)). Egli crede che la nostra cultura non si esaurisca nella dicotomia conservazione-rivoluzione violenta, ma sia molto più ricca. Il moderno radicalismo è, per lui, vario, internamente contraddittorio, un groviglio di intuizioni e aspirazioni non omogenee. La narrazione biblica dell'esodo è certamente all'origine della politica messianica, tuttavia, essa fornisce anche la principale alternativa al messianismo, seguendo un altro canone ermeneutico:

Infatti l'Esodo inizia con un male concreto e finisce (o non finisce) con un successo parziale. Senza dubbio dopo quel successo, sorgeranno altri

(148) WALZER M., *A Theory of Revolution*, cit., pp. 204-205.

(149) Tra i tanti possibili esempi, Walzer cita espressamente le tesi di TALMON J.L.: *Le origini della democrazia totalitaria* (1960), Bologna, il Mulino, 1977. Lucidamente Baum, nel saggio citato più volte in queste note, evidenzia che Walzer «offre un correttivo importante alla tesi di Cohn. Walzer ammette che i movimenti messianici hanno prodotto i tristi risultati affibiatigli da Cohn. Ma, da studioso della rivoluzione occidentale, Walzer controbatte dicendo che le rivoluzioni erano sì guidate da un pensiero sociale di derivazione biblica, specialmente nel racconto dell'esodo, ma che essi evitavano le aspettative messianiche dei millenaristi» (BAUM G., *La politica dell'Esodo*, p. 146).

(150) A questo proposito si veda l'assai interessante *Retoriche dell'intransigenza: perversità, futilità, messa a repentaglio* di HIRSCHMAN A.O. (Bologna, il Mulino, 1991).

problemi. È così lontana la fine della storia dell'Esodo dalla Fine dei Giorni che rimane abbastanza tempo perché nuove apostasie e nuova oppressione trasformino la speranza dell'Esodo in fantasie messianiche. Il messianismo ha la sua origine nel disappunto, in tutte quelle Canaan che si rivelano "quasi sterili". Eppure chi può dubitare che vivere a Canaan sia meglio che stare in Egitto? E che operare per un'altra liberazione circoscritta sia meglio che andare incontro agli eventi terrificanti degli Ultimi Giorni? (151).

Walzer esprime il suo accordo alla «politica dell'esodo», ma in netto contrasto con l'irrazionalità millenarista. Paragonato al messianismo politico, l'Esodo, secondo l'interpretazione «socialdemocratica» di Walzer, invita ad una politica moderata, fatta di discussione e di riforme tese al miglioramento delle situazioni date; miglioramento mai definitivo, ma sempre aperto e possibile.

L'ideale del cambiamento va, dunque, preservato, perché la nostra è una condizione di maggiore o minore sofferenza («ovunque si viva, probabilmente si vive in Egitto»), che non potrà mai essere interamente superata. L'Egitto esiste anche quando lo si è abbandonato, in quanto condizione esistenziale, ostacolo ricorrente e ricorsivo alla libertà. La liberazione dall'Egitto costituisce una premessa per la giustizia, ma la giustizia, a sua volta, è condizionale, e va praticata. Se non si può, tuttavia, creare una società perfetta, si può almeno ridurre la sofferenza, l'oppressione, e aspirare all'eguaglianza. L'ideale del cambiamento può apportare una reale *emancipazione*, anche se non definitiva, se si radica in una filosofia di scetticismo costruttivo e in una prospettiva secolare, non dimentica tuttavia delle risorse di segno fornite dai grandi archetipi di origine religiosa.

Interpretando, si può ragionevolmente affermare che Walzer intende attuare una sorta di secolarizzazione del *principio speranza* che è alla base della storia dell'Esodo, sceverandolo da ogni lettura messianica ed esclusivamente utopica: «la liberazione non è un movimento dal nostro stato dopo il peccato originale al regno messianico, ma dalla schiavitù, lo sfruttamento, e l'alienazione d'Egitto a una terra dove il popolo possa vivere "dignitosamente". Il *movimento* ha luogo nel tempo storico; è il duro e continuo lavoro

(151) WALZER M., *Esodo e rivoluzione*, cit., pp. 97-98. Dalle stesse pagine sono tratte le citazioni che seguono.

degli uomini e delle donne» (152). Si noti, anche se solo in maniera cursoria, quanto la posizione walzeriana richiami da vicino il celebre motto di Eduard Bernstein: «il movimento è tutto». Mentre la visione millenaristica è puntata su qualcosa che travalica la potenzialità della storia, “forzando” la sua fine, quella riformista walzeriana invita per così dire ad “abitare la storia”, a stare dentro i suoi processi, non ad abolirla. L'Esodo è un cammino tortuoso, un regno dell'oggi, o almeno di un domani identificabile; è una speranza “resistente” che, quotidianamente e prosaicamente, fa i conti con le asprezze della realtà.

La realizzazione di una «società migliore» (di «un mondo più attraente, di una terra promessa») può essere concepita allora come un progetto da realizzare attraverso un attivo e intelligente lavoro politico, attraverso gradualità miglioramenti, soggetti alle dinamiche della storia, entro un'«alternanza tra fasi di accelerazione e fasi di immobilità, tra regressioni e avanzamenti, tra l'ansia per i risultati immediati e la preoccupazione di non conseguirli venendo meno a principi ritenuti irrinunciabili [...]». L'Esodo assomiglia a un catalogo delle circostanze e dei sentimenti con cui un progetto di cambiamento è destinato a fare i conti» (153), e si propone, pertanto, in quest'ottica, come un utile insegnamento circa il «significato e la possibilità della politica e delle sue giuste forme»: «“la strada che porta alla terra promessa attraversa il deserto”, l'unico modo di raggiungerla è di unirsi e marciare insieme» (154). La via da percorrere passa attraverso il deserto, *deve* passare attraverso il deserto (non una volta soltanto, ma sempre e continuamente) ed è inevitabilmente tortuosa. Perciò il deserto è necessario: è la via che porta alla terra promessa ma che, proprio in quanto via, cammino, *progress*, pare ancor più importante della terra promessa, perché è ciò che accomuna gli uomini alla ricerca del posto migliore. Senza fine è

(152) Sulla possibilità di un'interpretazione laicizzata (o secolarizzata) della narrazione biblica, nonché sul significato della narrazione stessa all'interno della concezione politica walzeriana, si veda anche KRAUSE S., MALOWITZ K., *Michael Walzer*, cit., cap. 5.

(153) BESUSSI A., *La società migliore*, cit., p. 165. «Non è un caso casuale», prosegue Besussi, «ritrovare la memoria dell'Esodo nel discorso inaugurale di Roosevelt» (ivi, p. 30) che dà avvio ad una delle politiche miglioriste per eccellenza, quella del *New Deal* (in cui, è opportuno rammentarlo in questa sede, vi sono senza dubbio tracce della filosofia deweyana, in particolare per quanto riguarda un'idea sperimentale – *in progress* – del cambiamento).

(154) Sono questi i passaggi conclusivi – connotati da un forte *pathos* e da una “spinta motivazionale” non consueta per un teorico della politica – di *Esodo e rivoluzione*, cit.: p. 99.

questo cammino dell'uomo sociale nel deserto della storia (e, come si vedrà in seguito, senza fine è il sentiero dell'interpretazione che occorre intraprendere nell'ambito della critica sociale (155), che deve sorreggere ogni progetto di trasformazione). Secondo la dimensione sperimentale e realistica che gli è propria, Walzer ripone una ragionevole fiducia nelle possibilità della storia, nella sua apertura (156): è solo a partire da una tale consapevolezza che può iniziare la *lunga marcia* nel deserto (157).

(155) Cfr. CARRINO A., *Esodo e interpretazione*, nota introduttiva a *Interpretazione e critica sociale*, cit., p. 10.

(156) Si può riscontrare, in questo senso, la notevole affinità fra tale visione e la filosofia democratica di Dewey, geneticamente sperimentale e pragmatica. Il filosofo americano aveva una visione progressiva dell'uomo e della democrazia, e intendeva quest'ultima come un ininterrotto processo di accomodamento; su questo punto cfr. cap. I del presente lavoro.

(157) Si è illustrato come l'Esodo possa essere all'origine di una lettura politica radicale secondo le due varianti: quella rivoluzionaria in senso messianico, apocalittica, totalizzante, e quella riformista, imperniata sul patto (contrattualista). Tuttavia non si può non menzionare, seppur succintamente, un'altra lettura in chiave filosofico-politica del testo biblico, orientata in senso del tutto diverso: quella che emerge dall'opera di Eric Voegelin (cfr. il vol. I *Israele e la rivelazione* di VOEGELIN E., *Ordine e storia. La filosofia di Platone*, Bologna, il Mulino, 1986). Il filosofo tedesco, nel contesto di una articolata elaborazione sul concetto in questione, giunge a negare la valenza dell'esodo come progetto di fondazione. Esso, al contrario, denuncia l'impossibilità storica di una fondazione politica in senso stretto. Ciò che viene attuato è semmai un recupero del passato, una vera e propria «restaurazione» (come ha precisato Sandro Chignola: «Restaurazione vuol dire ritorno, replica del gesto inaugurale con il quale la coscienza interrogante intraprende il cammino, il gesto che ne definisce la consapevolezza come Esodo»: CHIGNOLA S., *Filosofia ed esodo*, in *Oltre la teoria politica*, in DUSO G. [a cura di], *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 69-111, p. 110) Il compendio della lettura politica dell'esodo non è più dunque, e solamente, «esodo e rivoluzione», ma «esodo e restaurazione». Sotto questo profilo, sia consentito il parallelismo, pare riaffiorare in Voegelin la visione del mondo egiziana: il Faraone egizio aveva il compito di ripristinare col suo agire lo stato primordiale (perduto) per mezzo della salvaguardia della verità (*Maat*); la mentalità storica degli egizi corrispondeva al rinnovamento ciclico, non al progresso storico (cfr. DREWERMANN E., *Psicologia del profondo ed esegesi*, cit., pp. 198-199). In maniera oppositiva rispetto a questa visione, nella lettura interpretativa proposta da Walzer, Israele con l'alleanza «spezza il tempo dei ritmi e dei rituali cicli cosmici: lo spezza in un prima e in un dopo trasformandolo, per la prima volta, in un tempo storico. La storicità è la *inner form* di Israele» (ZANETTI G.F., *La trascendenza e l'ordine. Saggio su Eric Voegelin*, Bologna, CLUEB, 1989, pp. 71-79, p. 77). La storia conquista, nell'esodo, la propria temporalità. La concezione lineare del tempo insita nella Bibbia, proprio a partire dall'Esodo, distrugge la ciclicità innervando ogni progetto di trasformazione e cambiamento. In altri termini, l'esodo «è la figura che sostanzia il passaggio dal mito alla filosofia» (CHIGNOLA S., *Filosofia ed esodo*, cit., p. 107) – ma soprattutto ad una prassi politica terrena che conserva i germi più fecondi della motivazione di senso generata dalla religione. Su Voegelin, oltre agli studi citati, si vedano anche PAROTTO G., *Il simbolo della storia: studi su Eric Voegelin*, Padova, CEDAM, 2004; LAMI G.F. (a cura di), *Lo stato degli studi voegeliniani: a cinquant'anni dalla pubblicazione di «Ordine e storia»*, Milano, Franco Angeli, 2011.

III.2.5. *La questione dell'alterità, la violenza e il nodo della guerra*

Prima di concludere la trattazione intorno al paradigma dell'Esodo, è opportuno svolgere alcune considerazioni di carattere critico. La prima riguarda la metodologia d'approccio complessiva che Walzer utilizza nella sua lettura dell'*Esodo*; la seconda concerne alcuni presupposti, per così dire “pre-politici” delle argomentazioni che Walzer svolge a partire dal racconto biblico; la terza, quella dalle più rilevanti implicazioni sul piano interpretativo, attiene ai nodi problematici che legano l'esodo, i suoi valori di fondo, alle sue implicazioni “esclusive”, nonché alle sue connessioni con la questione dell'uso della violenza in difesa dei valori.

A proposito dell'approccio, il filosofo ebreo-statunitense utilizza, come ha osservato Rizzi, «un metodo a due linee incrociate: un'esegesi del testo biblico sulla scorta di buoni commenti sia rabbinici che cristiani e un'attenzione [...] a diverse riletture dell'*Esodo* nel pensiero politico occidentale». Ora, si può certamente rilevare l'opzione per quello che si può definire un «immanentismo metodologico»: il soggetto del libro sono coloro che si sono confrontati con il testo biblico e che poi, testo alla mano, hanno agito politicamente (158). D'altro canto Walzer non esclude affatto altre letture, precisando che il suo è solamente *uno* dei significati che possono attribuirsi al secondo libro del Pentateuco.

Venendo al secondo aspetto, Walzer, come si è osservato più volte, rifiuta qualsiasi escatologia rivoluzionaria in nome di una visione dichiaratamente “riformista” della realtà (159). A tale visione si lega una concezione sperimentale del progetto sociale, che caratterizza ogni cultura espressamente riformatrice.

Come l'Egitto è una vocazione dello spirito umano, così anche il desiderio di liberazione, di cambiamento, di trasformazione caratterizza l'uomo e può aiutarlo a liberarsi dalle catene. È pertanto un «bias for hope» («un pregiudizio a favore della speranza»), a guidare la teorizzazione di Walzer. Egli intende tenacemente tenere aperta «la porta della speranza»: è l'ideale della liberazione e

(158) RIZZI A., *Esodo*, cit., pp. 119-120.

(159) Walzer paventa il rischio etico della completa spiritualizzazione della politica, ebraica o cristiana che sia, perché il “definitivo”, l'*eschaton* e il Messia si traducono in politica nel rapporto con una terra e con un sovrano, che costituiscono a loro volta una smentita sia dell'invenzione etico-politica dell'*Esodo*, il patto, sia della sua apertura al processo continuo del miglioramento.

dell'eguaglianza a spingere avanti le sue riflessioni e a motivare la sua attività di intellettuale. Ciò implica non una fuga dalla storia, né, ovviamente, una sua passiva accettazione, ma il percorrerla, insieme agli altri uomini, accettandone le difficoltà e presagendone le possibilità. Dalle pagine di Walzer traspare la consapevolezza, radicata nella cultura ebraica, che solo attraverso un'impresa comune e nella comunità dell'imprendere l'uomo può sperare. È nella profonda convinzione della necessità per l'individuo di unirsi agli altri individui che si radicano le teorizzazioni walzeriane circa l'associazionismo, la partecipazione politica, quei valori comunitari e socialisti (160) che devono, a suo avviso, integrare una società liberale, pericolosamente incline all'«atomismo» (ossia ad un'interpretazione meramente individualistica e connessa ai propri esclusivi interessi del patto sociale).

Il democraticismo radicale che scaturisce dalla riflessione walzeriana, una concezione della politica comunitaria e partecipata, pone però alcuni problemi, soprattutto per ciò che concerne le implicazioni di carattere morale (potremmo dire i «fondamenti morali» della democrazia stessa). Il rischio maggiore consiste nel prefigurare una concezione quasi mistica del popolo, del *demos*, come soggetto della politica e come fonte ultima e unica di ogni legittimità. Il criterio di legittimità legato alla maggioranza è un criterio rilevante per la democrazia moderna, ma un discorso morale non può considerare la maggioranza come l'unico criterio di validità delle decisioni in un campo in cui, necessariamente, anche le maggioranze possono sbagliare. Seguendo questo filo di ragionamento, l'appartenenza al gruppo rischia di divenire esclusiva (161). La

(160) Cfr. § I.3 del presente lavoro.

(161) Sul rapporto maggioranza-minoranze in democrazia restano fondamentali le pagine scritte da Kelsen H.: *Essenza e valore della democrazia* (1920), in *La democrazia*, Bologna, il Mulino, 1981 (sul punto cfr., tra gli altri, BONGIOVANNI G., GOZZI G., *Democrazia*, in BARBERA A. [a cura di], *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, cit., pp. 238-239). È per ovviare ai rischi del maggioritarismo che Walzer sovente richiama il carattere provvisorio delle decisioni democratiche: «I diritti politici sono delle garanzie permanenti: sottendono ad un processo che non ha un punto terminale, una discussione che non ha una conclusione definitiva. Nella politica democratica tutte le destinazioni sono temporanee, nessun cittadino potrà mai sostenere di aver convinto i suoi simili una volta per tutte. Prima di tutto ci saranno sempre nuovi cittadini, e poi quello che lo erano già avranno sempre il diritto di riaprire la discussione o di entrare in una discussione dalla quale si erano astenuti fino ad allora» (*Sfere di giustizia*, cit., pp. 309-310; il corsivo è mio). Proprio questa è una delle condizioni fondamentali, ad avviso di Francesco Viola, per evitare i rischi dell'adozione del principio maggioritario: VIOLA F., *Il potere del popolo*, in GARELLI F., SIMONE M. (a cura di), *La democrazia. Nuovi scenari, nuovi poteri*, Atti della 44ª Settimana dei cattolici italiani (07-10.X.2004), Bologna, EDB, 2005, pp. 313-324, p. 323.

santità, l'elezione del popolo ebreo può ingenerare una tensione pericolosamente incline alla chiusura e all'esclusione nei confronti dell'alterità e dello "straniero". Sotto la cenere della compattezza comunitaria (che può assumere la forma della "comunità di sangue") cova l'istinto guerresco. La schmittiana logica dell'amico-nemico può divenire così, come si è già accennato con riferimento alle interpretazioni messianiche, predominante.

Lo stesso Walzer ha rilevato questa tendenza insita nei movimenti millenaristi, fatti di santi, dediti alla militanza, alla disciplina, disposti a sottomettersi a qualsiasi tipo di azione se motivata dalla loro "giusta causa" (162). La santità porta alla distruzione totale dell'individuo, membro della collettività, ad opera della suggestione collettiva e a una avversione per chi "santo" non è. In quest'ottica gli impulsi dell'attaccamento alla propria nazione (cioè la difesa del territorio, del proprio suolo), la protezione dei vincoli familiari e "tribali" e un'immagine del nemico che può divenire quasi ferina originano istanze integraliste e tendenzialmente totalitarie (163). Terra e sangue disegnano un rigido perimetro chiuso e ostile verso l'esterno: la difesa della propria identità – come è avvenuto innumerevoli volte nel corso della storia – si esprime nell'aggressione all'"altro", al "diverso", al "nemico", sia esso esterno ma anche interno (164). Nazionalismo e tribalismo, generati da una visione radicalmente particolaristica dei propri valori, sono i termini cui si può ricorrere per definire questa prospettiva, che può trovare un forte supporto nelle possibili letture territoriali della promessa di far diventare Israele una nazione "santa". Al riguardo Hannah Arendt, assai lucidamente e con riferimento a un più generale contesto, ha richiamato l'attenzione sul fatto che il

(162) Ma volte le ribellioni possono non avere una causa ben definita: cfr. WALZER M., *Rebels Without a Cause*, recensione a LEWY G., *Religion and Revolution*, New York, Oxford University Press, 1974, in «The New York Review of Books», 21, 16, October 17, 1974.

(163) Drewermann nota giustamente come la propaganda bellica di tutti i tempi abbia saputo contrapporre questi elementi alla paura della morte individuale (DREWERMANN E., *Psicologia del profondo ed esegesi*, cit.). Sotto questo profilo, interpretare l'esodo come paradigma esclusivamente politico può comportare il rischio di azioni socialmente e politicamente deleterie. Su questo nodo problematico si veda il saggio di ZAMAGNI Gm., *Esodo: della memoria o dell'oblio?*, in CASADEI Th. (a cura di), *Esodo*, cit., pp. 25-38.

(164) Su questa torsione insita nel testo biblico si veda, per una disamina filosofico-giuridica, OST F., *Dal Monte Sinai al Campo di Marte: il sé e l'altro a fondamento del diritto* (1999), tr. e cura di S. Andriani, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2004.

nazionalismo tribale rappresenti «il pervertimento di una religione che fa scegliere a Dio un popolo, il proprio» (165).

Da questa più complessiva analisi scaturisce il delicato nodo della violenza e della guerra. È legittimo, e fino a che punto, l'uso della violenza per conquistare la terra promessa? A tal riguardo l'interpretazione walzeriana dell'*Esodo* mostra una debolezza, peraltro riconosciuta dallo stesso Walzer. Egli mantiene in un cono d'ombra il resoconto biblico della conquista della terra promessa, che avviene tramite crudeltà militari, in dipendenza dell'ordine divino di distruggere le tribù coinvolte: uomini, donne, bambini (166). Alle purghe degli Israeliti si affianca la distruzione dei popoli di Canaan: il tema della violenza riaffiora, del resto, come un fiume carsico nella narrazione biblica. A questo scenario paiono dunque collegarsi, seppur in via indiretta, le due questioni connesse delle «mani sporche» (la possibile uccisione di innocenti in nome di una, supposta, “buona causa”) e della possibile qualificazione della guerra come «giusta» (167).

D'altra parte, è possibile ricavare dal racconto esodico un messaggio orientato in direzione affatto diversa, improntato ai principi della *non oppressione* e dell'*eguale rispetto* fra tutti gli individui. Su questo sfondo fiorisce il contributo alla formazione di un *ethos* democratico inclusivo: «Non opprimere lo straniero; perché voi conoscete già lo stato d'animo dello straniero, essendo stati anche voi stranieri nella terra d'Egitto» (*Esodo*, 22:8) (168). Stando a questo

(165) ARENDT H., *Le origini del totalitarismo* (1966), Milano, Edizioni di Comunità, 1997^a, p. 338.

(166) WALZER M., *Esodo e rivoluzione*, cit., pp. 94-95. Sulla compresenza di pace e guerra nella cultura ebraica si può vedere, dello stesso Walzer, *War and Peace in the Jewish Tradition*, in NARDIN T. (ed.), *The Ethics of War and Peace. Religious and Secular Perspectives*, Princeton, Princeton University Press, 1998, pp. 95-114 (l'opera raccoglie scritti, tra gli altri, di B. Tibi, J. Bethke Elstain, J. Finnis). Sulla parzialità e specificità della lettura walzeriana dell'*Esodo*, che privilegia alcuni aspetti (e taluni *details*) della storia a scapito di altri: STOUT J., *Walzer on Exodus and Prophecy*, in VIAL Th.M., HADLEY M.A. (eds.), *Ethical Monotheism, Past and Present. Essays in Honor of Wendell S. Dietrich*, Providence, Brown Judaic Studies, 2001, pp. 307-338, in part. 308-311.

(167) Su questo aspetto Walzer si sofferma in *The Idea of Holy War in the Ancient Israel*, in «The Journal of Religious Ethics», 2, 1992, pp. 215-228 (si vedano anche il commento di YODER J.H., *Texts That Serve or Texts That Summon? A Response to Michael Walzer*, e la risposta di Walzer: *ivi*, rispettivamente alle pp. 229-234 e 235-236).

(168) Alla delicata questione del rispetto dello straniero Walzer accenna solamente: *Esodo e rivoluzione*, cit., pp. 94-95. Cfr. MANN Th., *La legge*, cit., p. 105. Sul paradigma degli «stranieri in Egitto»: LAST STONE S., *Judaism and Civil Society*, cit., pp. 17-18.

Per ragioni espositive non si può entrare nel merito di questa complessa problematica; per una trattazione esaustiva, anche alla luce delle considerazioni qui svolte, si veda il fascicolo monografico di «Filosofia e teologia» dedicato a «Il cittadino e lo straniero» (2, 1998, a cura di A. Fabris e A. Rizzi), in

passaggio si può far trasparire dal testo biblico un messaggio di apertura e di profondo rispetto dell'*alterità*. Non è allora una “società chiusa” (come quella dell’Egitto del faraone) quella che l’esodo prefigura, ma una “società aperta”, cioè capace di novità, di trasformazione, di futuro (169). A questa visione viene a corrispondere un’etica dell’intersoggettività che contrasta l’etica tendenzialmente tribale della «sostanzialità» (che crede di potersi fondare sull’essenza assoluta e immutabile delle cose e dell’uomo) e da cui può scaturire, come è stato suggerito, una teoria *mondana* dell’alleanza e una concezione *plurale* della cittadinanza (170).

Più in particolare, nell’ottica di Walzer, ciò che va contrastato è lo sfruttamento e l’oppressione. Il popolo di Israele ha subito emblematicamente la condizione della schiavitù, da cui si è liberato (anche se non definitivamente) con la marcia nel deserto. Ma tanti altri popoli e individui hanno subito e subiscono, seppure in forme diversificate, sofferenze e tormenti, angherie e soprusi. Ecco allora farsi strada il concetto di una *pluralità di esodi*, di cammini di liberazione.

La ‘reiterazione’ descritta da Walzer – su cui ci si soffermerà più diffusamente in seguito – intende rispondere a questa esigenza, prefigurando d’altra parte le caratteristiche di conflittualità, ma anche

part. i contributi di GALLI C., *Cittadino/straniero/ospite* (pp. 223-243); RIZZI A., «*Ama lo straniero...*»: la paradossale identità biblica (pp. 244-253); DI PORTO B., *Abramo lo straniero: padre di una nazione e padre dei credenti* (pp. 255-265); DINI A., *L’altro e lo straniero. Aspetti del pensiero politico dell’età moderna* (pp. 286-292); GRILLO A., *Per una teologia della cittadinanza. la concezione moderna del cittadino e la «judenfrage»* (pp. 293-302); FESTA F.S., *Cittadinanza-identità politica. Appartenenza-esclusione* (pp. 324-333). Per un’analisi dei rapporti tra figura dello straniero e democrazia, incentrata sulla figura biblica di Ruth, si veda poi HONIG B., *Democracy and the Foreigner*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

(169) Questo passaggio è stato suggerito dalla lettura di un articolo di VATTIMO G., *Dacci oggi la società aperta*, in «La Stampa», 02.I.1999, in cui lo studioso svolge alcune considerazioni sul volume del filosofo esistenzialista cattolico PRINI P., *Lo scisma sommerso*, Milano, Garzanti, 1999.

(170) È questa la proposta di BARATTA A.: *Lo Stato-meticcio e la cittadinanza plurale. Considerazioni su una teoria mundana dell’alleanza*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1, 1998, pp. 25-48. Baratta assume, tuttavia, la prospettiva di Walzer nella sua connotazione “tribalistica” e dunque come prototipo della lettura «comunitarista» della pluralità culturale e sociale. Secondo quest’ultima, «la diversità delle tradizioni e dei bisogni è considerata come qualcosa di originario da sviluppare all’interno di comunità chiuse: l’utilizzo politico di un tale approccio conduce ad una gerarchizzazione delle diverse “comunità” nell’ambito di una considerazione statica che oscilla fra i poli di un razzismo aperto e della “tolleranza” nei confronti dell’altro» (ivi, p. 47). La critica di Baratta si appoggia a quella sviluppata in BADER V.M., *Bürgerschaft und Ausgrenzung, oder: What’s wrong with communitarianism and (neo) republicanism? Das Beispiel Michael Walzer*, in «Dialektik», 1, 1994, pp. 97-118; cfr. dello stesso Bader, *Burgerschap en uitsluiting, of: wat is er mis met communitarisme en (neo)republicanisme?*, in BERG P.T. van den, TRAPPENBURG M.J. (eds.), *Lokale rechtvaardigheid. De politieke theorie van Michael Walzer*, cit., pp. 137-164.

di apertura e possibilità, che essa porta con sé. La reiterazione, incardinata nel paradigma dell'Esodo, si configura come «un'attività continua e conflittuale», costante *movimento* verso nuovi approdi (171). Tema fondamentale nell'articolazione teorica walzeriana quello dell'*oppressione*; la sua tematizzazione pare permettere, seppure problematicamente, una via d'uscita alle implicazioni relativistiche – tribalistiche – che affiorano nella trattazione dell'esodo.

Attraverso la tematizzazione del dominio e dell'oppressione lo standard localistico che sorregge la teorizzazione del filosofo statunitense pare potersi aprire ad una dimensione universale, per quanto del tutto peculiare. L'«universalismo reiterativo» assume in questo caso una forma da «legge universale». Scrive Walzer: «Possiamo affermare, per esempio, che l'oppressione è sempre un male, o che noi dovremmo rispondere moralmente e politicamente all'invocazione di ogni popolo oppresso [...], o che dobbiamo dare valore a ogni liberazione». Queste sono leggi generali, ma di un tipo speciale: primo, esse vengono apprese con l'*esperienza* (172), grazie ad un rapporto storico con l'alterità; secondo, poiché sono apprese in questo modo, esse impongono il rispetto per la particolarità, per le differenti esperienze della schiavitù e della sofferenza, subite da popoli differenti, la cui liberazione assume forme diverse (173).

Invece di immaginare un solo esodo, universale, è possibile per Walzer immaginare, con il profeta Amos, una *pluralità*, una *serie di esodi*; il fatto di poter precisare i «dettagli» soltanto di una delle serie non impedisce di riconoscere il valore morale delle altre (174). La liberazione è un'esperienza particolare, che si ripete per ciascun popolo oppresso. Al tempo stesso, è in ciascun caso una buona esperienza: l'oppressione è *universalmente* odiosa. Se idealmente esiste una giustizia, praticamente esistono diverse esperienze di realizzarla e quindi più forme di giustizia, «più giustizie». Il «pluralismo della

(171) Cfr. WALZER M., *Due specie di universalismo*, cit., p. 144.

(172) Cfr. sul punto WALZER M., *L'esperienza dell'universalismo*, in «Paradigm», 54, 2000, pp. 579-587.

(173) WALZER M., *Due specie di universalismo*, cit, pp. 131-132. Cfr. BAUM G., *La politica dell'Esodo*, cit., pp. 152-154.

(174) Il frammento cruciale proviene dal profeta Amos ed è riportato, oltre che nelle opere in cui Walzer tratta di temi attinenti alla critica sociale, in *Due specie di universalismo*, cit., p. 130. In tale frammento Dio domanda: «Non ho io portato fuori Israele / dalla terra d'Egitto, / e i Filistei da Kafter / e i Siriani da Kir?» (*Amos*, 9:7).

reiterazione» si esplica così dal terreno della morale a quello della prassi politica.

È proprio attraverso questo approccio che la teorizzazione walzeriana, come si vedrà tra poco, nonostante alcune oscillazioni, cerca di districarsi dalle maglie di un relativismo morale assoluto, ossia dalla negazione di una qualsiasi concezione di ingiustizia che abbia validità generale, per quanto sia comunque fondamentale il rimandare ad una specificazione *particularistica*, necessaria per poter affrontare le diverse forme che l'ingiustizia – concretamente, nei diversi tempi e nei diversi luoghi – assume. Riprendendo una considerazione sviluppata da uno studioso della complessa questione dell'universalismo, partendo dalla nozione walzeriana di «universalismo reiterativo» (o universalismo *pluralistico*), si potrebbe riconoscere il parallelismo «non contenutistico ma strutturale dei percorsi umani» (175). L'esodo dall'Egitto non va inteso, sotto questo profilo, come un avvenimento esclusivo di una storia universale, valido per tutta l'umanità, ma è un evento *esemplare* di una particolare storia: un'esperienza che può essere ripetuta da altri popoli in un modo a loro proprio. L'esodo come metafora di liberazione, come “storia delle storie” è rilevante al di là della diversità dei contesti (176).

(175) BORI P.C., *Universalismo come pluralità delle vie*, in «Filosofia politica», 3, 1998, pp. 456-468, p. 464.

(176) Cfr. GAIFFI F., *Identità e differenza nelle dottrine comunitariste*, in «Filosofia e teologia», 2, 1998, pp. 315-323, p. 319. Gaiffi prosegue rilevando come l'«universalismo della ripetizione» sia valido all'interno dei confini tracciati da “noi” e “loro”, coinvolga la “nostra” e la “loro” ragione, non la ragione in quanto tale: «In ultima analisi non esistono leggi morali comprensive, ma onnicomprensivo è soltanto il reciproco riconoscimento delle nostre differenze, e quindi le nostre diverse versioni dell'esperienza compiuta nella “ripetizione” di ciò che ci accomuna». Si veda, inoltre, analogamente SPINI D., *Michael Walzer. L'esodo dalla rivoluzione*, cit., p. 289. Seguendo questa traiettoria, il paradigma dell'esodo può allora esplicitare le sue potenzialità positive, la terra promessa può essere il luogo in cui si costruiscono relazioni tra gli uomini improntate al *dialogo* e alla *cooperazione* ad una qualche forma di amicizia civica e di condivisione (l'ideale walzeriano di democrazia): è questo l'auspicio di Abraham B. Yehoshua, tra i più celebri scrittori ebrei contemporanei che, come Walzer, si riconosce in una prospettiva politica laica, liberal-progressista, socialdemocratica (cfr., a titolo esemplificativo, YEHOSHUA A.B., *La Terra Promessa è il dialogo*, in «La Stampa», 03.IX.1998). Fra l'altro Yehoshua è citato da Walzer nel contesto di una distinzione fra «sionismo dell'Esodo» e «sionismo messianico». Il primo richiede quello che Yehoshua ha definito «un atto di rinuncia: rinuncia al messianismo, alla salvezza religiosa, e alla visione della Fine dei Giorni». Questa rinuncia è, a suo avviso, «più facile per gli uomini e le donne di sinistra, già propensi ad un'interpretazione secolare e socialista della promessa biblica». Secondo Walzer il sionismo messianico è un'invenzione della destra, e quando egli scrive *Esodo e rivoluzione* gli appare un credo esclusivamente «di destra» (*Esodo e rivoluzione*, cit., p. 92) – ma probabilmente il discorso andrebbe rivisto alla luce degli eventi politici degli ultimi anni. Nel negare che

Occorre tener presente, tuttavia, che non tutti i conflitti possono essere letti in maniera quasi oggettiva con l'uso di categorie come "oppressore" e "oppresso", e dunque attraverso il paradigma dell'esodo: è questo il caso, ad esempio, dei tragici conflitti fra cattolici e protestanti in Irlanda del Nord o, ancora più direttamente per il nostro contesto d'indagine, fra israeliani e palestinesi (177). In questi casi assai pericoloso è, anzi, il ricorso ai moduli dell'elezione e della terra promessa (intesa come condizione di autonomia per un popolo) poiché rischia di soverchiare il senso della politica come «arte di minimizzare la violenza» (178) e di trasformare ideali di liberazione in azioni di sopraffazione (179). Il paradigma dell'esodo porta con sé, insieme al suo straordinario potenziale di racconto motivante e di liberazione, anche il rischio della violenza o, nelle sue letture messianiche, dell'*armageddon* (180). La questione nodale è dove «tracciare la linea», il confine, tra il diritto alla libertà di un popolo e il dovere di rispettare la libertà di un *altro* popolo.

il sionismo sia un movimento messianico Walzer si richiama al maggior studioso del messianismo, Gershom Scholem, il quale rilevava come il sionismo si proponesse di agire «all'interno della storia, accettando i rischi della realtà storica, mentre il messianismo rappresenta il superamento di questi limiti» (ivi, p. 94). Sul rapporto tra sionismo ed ebraismo è Walzer è tornato in *Zionism and Judaism*, in MALINO J.W. (ed.), *Judaism and Modernity: The Religious Philosophy of David Hartman*, Hampshire and Burlington (VT), Ashgate Publishing, 2004, pp. 308-325.

(177) Sulla questione Walzer è intervenuto in diverse occasioni, nel corso degli anni; la trattazione più articolata (e, a mio avviso, più equilibrata) si trova in *The Four Wars of Israel/Palestine*, in «Dissent», 49, 2002, pp. 26-33 (tr. it. *Le quattro guerre di Gerusalemme*, in «Reset», 73, 2002, pp. 69-78). Sul conflitto israeliano-palestinese si veda anche il suo dialogo polemico con Edward Said (autore, peraltro, di una recensione critica a *Exodus and Revolution: An Exchange*, in «Grand Street», 5, 4, Summer 1986, pp. 246-259 (su cui cfr. WALHOUT M.D., *The Intifada of The Intellectuals: An Ecumenic Perspective on the Walzer-Said Exchange*, in «Soundings», 3-4, 1991, pp. 327-350). La recensione di Said è *Michael Walzer's Exodus and Revolution: A Canaanite Reading*, in «Grand Street», 5, 1986, pp. 86-106 (poi raccolta in SAID E., HITCHENS Ch. [eds.], *Blaming the Victim: Spurious Scholarship and the Palestinian Question*, London, Verso, 1988, pp. 161-178).

(178) WALZER M., *Violence: The Police, the Militants, and the Rest of Us*, cit., p. 153.

(179) Cfr. WALZER M., *History and National Liberation*, in «History of Israeli History: Politics, Society, Culture», 20, 2001, pp. 1-8. Sull'argomento Walzer si è soffermato anche nel corso della sua *Lecture dal titolo Paradox of National Liberation: India, Israel and Algeria* tenuta presso l'Università del Nebraska-Lincoln il 2 novembre del 2005 (The Norman and Bernice Harris Center for Judaic Studies).

(180) Per una trattazione più generale Walzer stesso si richiama a NIDITCH S., *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*, New York, Oxford University Press, 1993.

III.3. *Religione e politica: la questione dei confini e i rischi dell'armageddon nello scenario globale*

Come si è mostrato fin qui, l'intreccio, ma anche la tensione fra religione e politica, è da sempre uno dei fondamentali nuclei tematici su cui si è appuntata la multilaterale ricerca walzeriana: la rivoluzione di santi (in cui si indaga il puritanesimo come scaturigine del radicalismo politico), le istanze progressive rinvenibili nel libro dell'*Esodo*, fino all'imponente progetto sui concetti politici fondamentali della Bibbia, hanno segnato la teoria politica di Walzer, innervata da motivi e problematiche di filiazione religiosa.

In questa sede, dopo avere illustrato i suddetti aspetti, si presterà attenzione ad altre due questioni centrali: a) quella del pluralismo delle religioni all'interno dello Stato; b) e quella relativa al significato da attribuirsi ai fenomeni religiosi entro lo scenario globale, attraversato, a partire dagli anni duemila, dall'esplosione del terrorismo su scala internazionale.

Si è avuta già occasione di segnalare l'attenzione che Walzer rivolge alla problematica dei confini, mettendo in luce come il gesto del «tracciare confini» sia una delle istanze costitutive del suo approccio filosofico e teorico-politico. Uno dei confini fondamentali, a partire dalla prima modernità, è quello che riguarda la politica stessa e la religione; una dimensione, quest'ultima, che invece proprio i *communitarians* cercano di riportare all'interno dell'agire politico con la funzione di «rivitalizzarlo». In un suo scritto sul tema, dal titolo paradigmatico *Drawing the line: Religion and Politics* (181), Walzer prende sul serio la sfida comunitaria, optando anche in questo caso per una via inedita, e tortuosa, che evitando la strada dell'inscindibile legame comunitario, tuttavia, non segue pedissequamente quella classica liberale, rappresentata dalla «separazione standard» del neutralismo (182). La riflessione di Walzer costituisce un nuovo momento di analisi e approfondimento dei nessi tra religione e politica che, in questo caso, va inquadrato

(181) Il saggio, pubblicato in «Utah Law Review», 3, 1999, pp. 619-638 (una precedente versione era apparsa in inglese in «Soziale Welt: Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis», 3, 1998, pp. 295-307), è ora raccolto, con il titolo «*Tracciare la linea: i confini tra religione e politica*», ne *Il filo della politica*, cit., pp. 97-124. Per uno studio mirato delle tematiche qui trattate si veda GIANOLA D., *Religione ed etica pubblica in Michael Walzer*, cit.

(182) Per un'ampia trattazione di questo approccio si veda VERZA A., *La neutralità impossibile. Uno studio sulle teorie liberali contemporanee*, Milano, Giuffrè, 2000.

all'interno de vastissimo dibattito che concerne le problematiche dell'etnicità e delle lotte dei gruppi per il riconoscimento, e dunque le prospettive della politica della differenza e del multiculturalismo (183). Essa si caratterizza, inoltre, per la sua adesione al contesto americano ove il principio del «muro di separazione» tra Stato e Chiese – che ha prevalso per tutta la seconda metà del Novecento nell'orientamento costituzionale – è un fondamento del vivere associato poiché garantisce il pluralismo delle fedi (così come auspicato già da William James) (184).

Osserva Walzer: «La separazione fra politica e religione è un importante valore democratico, con implicazioni politiche che necessitano di essere tracciate nei *dettagli* come in un mappa» (185). Ci sono delle affinità fra i due ambiti, ma i legami politici non sono uguali a quelli religiosi; essi non vincolano uomini e donne ad un corpo mistico o ad una santa congregazione: la politica contribuisce ad una solidarietà più tiepida e il suo carattere, i suoi scopi, la sua organizzazione vengono stabiliti dagli esseri umani nel tempo umano e sono sempre passibili di revisione e ricostruzione. La politica implica apertura, pragmatismo, contingenza, incertezza, tolleranza, e il linguaggio che la caratterizza dovrebbe essere sempre aperto all'interrogativo, al disaccordo e alla revisione. Sennonché, come si è già avuto modo di notare, la politica non è per Walzer solamente argomentazione e deliberazione, suoi fattori determinanti sono anche la passione e le molteplici forme del potere, e ciò incide in modo determinante sulla stessa relazione fra religione e politica.

Nel quadro della sua articolata esposizione – che caratteristicamente procede per aggiunte e problematizzazioni – Walzer prende in esame, dapprima, la «separazione standard», che ha come requisiti una netta divisione istituzionale (il potere coercitivo è monopolio assoluto dello Stato), un'altrettanto netta distinzione fra

(183) Cfr. WALZER M. (ed.), *The Politics of Ethnicity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982 (contiene il saggio *Pluralism in Political Perspective*, poi raccolto in *Che cosa significa essere americani*).

(184) Tra i molti, anche recenti, studi sul tema, si veda LAURENCE MOORE R., *L'intreccio di sacro e profano nella storia americana* (2003), Torino, Claudiana, 2005 (il quale tuttavia problematizza la questione del «muro di separazione» invitando a rivedere molte convinzioni sulla laicità degli Stati Uniti). Della questione, particolarmente dibattuta negli Stati Uniti in questi ultimi anni, si occupa anche PHILLIPS K., in *American and Theocracy*, New York, Viking, 2006, e per una lucida analisi CASALINI B., *Religione e democrazia negli Stati Uniti d'America: la sfida della destra "fondamentalista"*, in *Il senso della repubblica. Frontiere del repubblicanesimo*, Milano, Franco Angeli, 2007, pp. 215-235.

(185) WALZER M., *«Tracciare la linea»: i confini tra religione e politica*, cit., p. 98.

cerimonie pubbliche, espressione della «religione civile», e celebrazioni religiose, e infine l'accettazione dell'aperto, pragmatico, contingente, incerto, non probante, e tollerante carattere di ogni argomentazione/posizione/alleanza dal lato politico della linea di divisione.

Successivamente, cercando di renderle il più possibile plausibili, ma senza farle sue, espone le tre posizioni che si oppongono alla separazione liberale: la «rivendicazione neoconservatrice» (quella a suo avviso meno convincente) secondo la quale il secolarismo produce solamente disordine e decadenza; l'«argomentazione populista» che si oppone alla supposta neutralità dello Stato sostenuta dal liberalismo, in quanto quest'ultimo sarebbe propenso a disprezzare l'entusiasmo religioso e a temere la mobilitazione popolare; l'«argomentazione comunitaristica», la quale considera la religione soprattutto come una forza particolaristica, forse la più importante espressione dell'umana necessità di significato, inclusione e intensità di valori: essa crea vincoli comunitari, che verrebbero indeboliti dalla separazione.

La visione «asettica» della vita politica accreditata dal liberalismo neutralista – che in qualche modo, secondo Walzer, finisce con l'annullare la forza positiva delle appartenenze – nega la politica dell'identità e della differenza. I secolaristi, infatti, insistono su una netta distinzione tra la sfera privata, ove alla differenza è consentito di produrre le sue forme di passione e parrocchialismo, e la sfera pubblica ove si suppone che la deliberazione sia perfettamente “spassionata”, oggettiva, rigorosamente razionale. Per i critici del liberalismo, invece, la differenza non può essere cancellata o oscurata da entrambi i lati della linea e deve esserle consentita una qualche espressione *pubblica* se i differenti gruppi debbono sentirsi a proprio agio all'interno dello Stato (186). La critica populista e quella comunitaria contengono, ad avviso di Walzer, elementi validi, senza essere interamente corrette. Sembra molto difficile negare le rivendicazioni che vengono fatte in favore della passione-in-politica, della mobilitazione di massa e di grandi cause, ed egualmente le

(186) Su queste problematiche si vedano i lavori di GALEOTTI A.E., *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Napoli, Liguori, 1996, e *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Napoli, Liguori, 1999, in cui frequenti sono i rimandi alla riflessione di Walzer e anche a quella di Joseph Raz.

rivendicazioni fatte in favore della comunità e della solidarietà (187). Ma, su questo insiste Walzer con decisione, è necessario porre dei *limiti* a queste rivendicazioni, in modo tale che le persone impegnate in differenti grandi cause e differenti comunità possano vivere insieme e aderire ad una comune politica democratica (quella che per Walzer è l'idea della «cittadinanza comune»).

Dunque serve tracciare la linea fra politica e religione, ma essa va tracciata prendendo sul serio le due critiche menzionate. Della dimensione religiosa devono essere mitigati gli aspetti di totalità, finalismo, assolutezza: nello spazio politico, entro la struttura democratica, non si può perseguire una rivoluzione *ultima* o un regno messianico (188), non c'è posto per «il regno di Dio». La separazione fra religione e politica e tutte le separazioni parallele, sono garanzie di temporalità e di temporaneità, e conseguentemente del continuo confronto, alla base della convivenza fra diversi individui e gruppi. Il perdurare della differenza (a livello ideale, a livello di concezione della «vita buona» ecc.) implica che nessuna realizzazione può essere mai definitiva e assoluta: dalla parte religiosa o ideologica della linea di separazione, la società buona può assumere una forma assoluta; dalla parte politica, è sempre temporanea (189): «tutto ciò che la separazione richiede è che ai cittadini impegnati, religiosi e laici, sia impedito *esattamente nello stesso modo*, di raggiungere una qualsiasi cosa che assomigli ad una vittoria totale». Lo Stato deve essere neutrale in un modo specifico, nel senso che non deve interferire nella competizione tra gruppi religiosi o di altro tipo, non deve preferire una comunità religiosa, etnica o razziale, ad un'altra, o un partito o movimento ideologico ad un altro. Questa neutralità sarà, tuttavia, sempre messa in discussione e precaria: le insurrezioni popolari, il movimento per i diritti civili, le richieste di *affirmative action* rivendicano una sospensione dello Stato di neutralità. In questi casi

(187) Da questa istanza muovono i saggi raccolti in *Politics and Passion. Toward a More Egalitarian Liberalism*, New Haven and London, Yale University Press, 2004.

(188) Sul messianismo, cfr. WALZER M., *Esodo e rivoluzione*, cit., pp. 91 ss.

(189) La visione ottimistica di Walzer lascia spazio a numerosi problemi soprattutto se si considerano le questioni poste da comunità totalizzanti, per esempio, solo per citarne una, la questione dell'infibulazione. Sul punto Walzer ha provato a misurarsi, per quanto in via istruttoria, in *Quali diritti per le comunità culturali?*, cit. Accenni al problema si rinvengono anche in *L'associazione involontaria*, primo saggio di *Ragione e passione*, cit. Si veda anche: *What Rights for Illiberal Communities?*, in BELL D.A., DE-SHALIT A. (eds.), *Forms of Justice: Critical Perspectives on David Miller's Political Philosophy*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2003, pp. 123-134 (il saggio è stato raccolto, con il titolo *Cultural Rights*, in WALZER M., *Politics and Passion. Toward a More Egalitarian Liberalism*, cit., pp. 44-65).

la giustizia entra in conflitto con la pratica della separazione e ha la priorità su di essa – come avviene secondo Walzer nei casi di azione positiva, ove la lunga storia della discriminazione razziale sembra richiedere «il rifiuto della neutralità fin tanto che le razze sono radicalmente diseguali» (190).

La separazione crea, comunque, un regime di tolleranza, ove lo stato tollera una molteplicità di gruppi religiosi ed obbliga i gruppi stessi a tollerarsi (o ad agire come se si tollerassero) vicendevolmente. La tolleranza non esclude, tuttavia, la competizione tra i gruppi né deve essere volta a limitare, ad avviso di Walzer, la mobilitazione popolare e l'appassionato impegno politico, che la competizione a volte produce (191).

Il ragionamento di Walzer approda così ad alcune significative conclusioni. In primo luogo, l'argomento della separazione va accettato eppure, allo stesso tempo, ridefinito: la linea va certamente tracciata, come e dove tracciarla non è una questione di principio, dipende dalle situazioni concrete, specifiche, in cui si cala il ragionamento teorico, secondo una concezione “fronetica” della razionalità; i tre requisiti della separazione vanno mantenuti ed estesi, ma anche modificati riconoscendo il valore delle associazioni religiose (e di altro tipo) e il ruolo centrale che esse giocano nelle vite di tanti cittadini. In secondo luogo, la religione viene vista in modo diverso rispetto ai teorici liberali, ma anche a quelli comunitari: essa contribuisce alla politica popolare, potremmo dire anche radicale (come attesta il nesso radicalismo politico-istanze religiose studiato da Walzer sia con riferimento ai santi puritani sia con riferimento all'esodo); è una forza *mobilitante* e anche una forza *associativa* che può servire – e storicamente è servita – a irrobustire la solidarietà morale e la «devozione politica», una delle principali fonti dell'energia insita nei processi di democratizzazione e di progresso.

Partendo da questi presupposti, Walzer ribadisce i tratti salienti della sua concezione basata sulla *priorità* della democrazia rispetto alla

(190) Sull'*affirmative action*, perfetto esempio di *hard case* sul quale provare la pregnanza delle proprie argomentazioni filosofico-giuridiche, Walzer si sofferma in *Sfere di giustizia*, cit., pp. 157 ss. Cfr. § VI.5 del presente lavoro.

(191) Per la questione della tolleranza: WALZER M., *Sulla tolleranza* (1997), Roma-Bari, Laterza, 1998. Per un'analisi dell'opera, che ne mette in luce gli aspetti eminentemente pragmatici, cfr. BARONCELLI F., *Come scrivere sulla tolleranza. Michael Walzer e l'intolleranza delle teorie*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1, 1998, pp. 49-67. Cfr. § VII.3.

neutralità liberale (192): lo stile del dibattito politico deve essere il più possibile aperto e pragmatico, non si possono escludere da esso convinzioni e passioni assolutiste senza escludere chi le esprime. Walzer confida nella pressione dell'argomentazione democratica per evitare che l'assolutismo rappresenti, per così dire, l'ultima parola. Entro ben definiti limiti costituzionali, i movimenti religiosi e ideologici possono mobilitare qualsiasi passione riescano a mobilitare, ma ciò che non deve essere messo in discussione è la politica stessa; essa deve essere sicura per poter garantire il disaccordo e il conflitto senza fine, ma anche «la negoziazione giorno per giorno» che viene resa possibile dalle dimensioni valoriali dell'eguaglianza politica e dal rispetto reciproco.

Dunque quella fra politica e religione (si potrebbe anche dire, fra politica e messianismo politico e fra politica e ogni genere di assolutismo settario o comunitario) è, più che una opposizione irriducibile, una tensione costante, positiva, connaturata ad ogni società democratica, in cui molti cittadini sono credenti religiosi e/o militanti politici. Ma quando si tenta di cancellare la linea di separazione (come avviene con i conflitti religiosi o con duri scontri ideologici) allora occorre difenderla con passione e cercare di vincere per difendere la vita ordinaria, la convivenza, non la pace eterna, assoluta, ma quella del momento: la pace *politica*. È un modo, questo, per ribadire e rimarcare l'imprescindibilità della politica democratica: quando essa opera bene, ha effetti positivi sull'altro lato della linea, in quanto modifica la forza degli impegni religiosi (ed etnici, comunitari, di partito, "di parte") e apre la strada ad una politica «che inizia nella passione, ma finisce nel compromesso» (193). Nell'ideale democratico di Walzer la politica separata dalla religione, nelle modalità descritte, rappresenta un conflitto aperto su interessi e valori tra gente che comprende che si deve coesistere gli uni con gli altri.

Sia il *conflitto* sia la *coesistenza* sono condizioni ineludibili, e per questo motivo la politica deve avere una sua *permanenza*. Proprio qui ci sembra stia un punto di cruciale salienza pratica lasciato in ombra da Walzer: la condizione della coesistenza non può essere data, una volta per tutte; essa è l'esito possibile di una ricerca cui non è

(192) Per una prospettiva analogamente orientata si veda BADER V., *Religious Pluralism. Secularism or Priority for Democracy?*, in «Political Theory», 5, 1999, pp. 597-633.

(193) WALZER M., «Tracciare la linea»: i confini tra politica e religione, cit., p. 121.

assolutamente scontato che i gruppi e le comunità assolutisti (*totalizing*) possano essere ricondotti. La dissonanza, la conflittualità non sembrano poter *de facto* distruggere gli spazi di condivisione (come lasciano intendere la varie forme di comunitarismo e di organicismo olista); ma le tendenze alla “chiusura” (che in sé mirano alla costruzione di una “perfetta armonia”, e idealmente alla realizzazione del “paradiso in terra”) potrebbero rivelarsi ben più persistenti della permanenza *fragile* della politica (194).

Queste problematiche sono esaminate anche sotto un altro profilo, cui Walzer ha dedicato specifica attenzione, specie in articoli e interviste rilasciate a riviste e quotidiani, particolarmente dopo l'attentato alle Torri Gemelle dell'11 settembre 2001: il fattore religioso costituisce una chiave di lettura privilegiata per l'analisi della globalizzazione (195), nonché, in particolare, per la comprensione del fenomeno del terrorismo.

Alla luce di questa sensibilità specifica per il fatto religioso, che non può dunque relegarsi fuori dalla modernità e neppure del tutto fuori della sfera pubblica e politica (contrariamente a quanto sostengono i neutralisti liberali), può cogliersi anche la radicale critica che Walzer ha mosso negli ultimi anni a quella che ritiene la sua parte politica, la quale, a suo avviso, non riesce ancora a confrontarsi adeguatamente con la sfera del religioso e con “il compito pubblico” delle religioni. Uno dei maggiori limiti che egli individua nelle forze progressiste, anche a livello internazionale, è proprio «l'incapacità di capire il potere della religione nel mondo moderno e di ammettere che gli interessi materiali non esauriscono la mappa delle motivazioni umane» (196).

Ciò rileva sia sul piano della politica interna statunitense, dove vecchi e nuovi interrogativi posti dai gruppi religiosi sfidano, come si è accennato, le certezze del «muro divisorio» tra Chiesa e Stato, sia sul piano della politica estera degli Stati Uniti e dei rapporti tra gli

(194) Ho ripreso in questa sede alcune riflessioni svolte in *Fragilità e permanenza della politica*, saggio introduttivo alla selezione di scritti raccolti in WALZER M., *Il filo della politica*, cit., pp. XXVIII-XXXII.

(195) Sull'analisi del fatto religioso in relazione allo scenario globale: KAUL V., *Jürgen Habermas, Tariq Ramadan and Michael Walzer in a Dialogue on Politics and Religion*, in «Philosophy & social criticism», 36, 2010, 3, pp. 505-516. Su questa tematica – entro una letteratura in crescita esponenziale – si veda il saggio di BELLITI D., *La sfida per l'identità. Religione e politica nella globalizzazione*, in «Intersezioni», 3, 2006, pp. 431-450. Cfr. EAD., *La violenza e il sacro nella globalizzazione*, in «Fenomenologia e società», 2, 2005, pp. 20-39.

(196) Cfr. WALZER M., *Can There Be a Decent Left?*, in «Dissent», Spring 2002, pp. 19-23.

Stati nello scenario internazionale. Il nuovo mondo globale, con la scoppio della violenza terroristica e la conseguente lotta al terrorismo richiede una comprensione profonda delle dinamiche connesse alle religioni, sia nel loro essere causa di conflitti e scontri sia nella loro intrinseca forza nell'essere fonte di mobilitazione.

E se l'islam diviene inevitabilmente un oggetto di indagine privilegiato, occorre necessariamente per Walzer discernere le motivazioni che conducono al fondamentalismo e allo *jibâd* dalle legittime richieste di riconoscimento dell'identità avanzate da gruppi musulmani che, attraverso un processo di conflitto, negoziazione e adattamento, possono essere «incorporate» entro i confini mobili della società multiculturale (come la società americana, a suo avviso, mostra (197)).

Le proposte di Walzer rimandano, dunque, ad una reinterpretazione della separazione tra Stato e Chiesa (o meglio, Chiese al plurale) che mette al centro la *sfera pubblica*, spazio di competizione in cui tutti i gruppi religiosi possano essere visibili senza che alcuno di essi raggiunga posizioni di monopolio, e un tenace “sforzo pluralizzante”, che anziché relegare le religioni a isolati spazi di conservazione della “pura” ortodossia possa portarle all'incontro, inducendole, di fatto, ad una «liberalizzazione» o, per così, dire «protestantizzazione».

Se, come è stato di recente osservato, nelle riflessioni walzeriane, innervata dal senso del religioso, tensioni e conflitti vengono letti con un costante richiamo alle possibilità di individuare i giusti *limiti*, alla ricerca dei «buoni confini» attraverso le forme della pratica politica e della democrazia all'interno degli Stati (198). Fino a che punto può allora spingersi quella che sembra, per molteplici aspetti,

(197) Il paradigma di riferimento sono sempre le tesi esposte in *Che cosa significa essere americani*, cit. Sui rapporti tra religione islamica e istituzioni statali, con riferimento sia agli Stati Uniti sia all'Italia e nell'ottica di una convivenza democratica, si veda anche WALZER M. (intervistato da G. Borsetti), *Noi, l'Islam, la Lega, il Cardinale Biffi e Sartori*, in «Caffè Europa/Reset on line», 105, 27.X.2000: <http://www.caffeeuropa.it/attualita/105attualita-walzer.html>. Ma Walzer aveva prestato attenzione al tema dell'islam già negli anni Settanta: *The Islam Explosion: Religion is Reemerging as a Political Force Throughout the Third World*, in «The New Republic», 181, 1979, pp. 18-21.

(198) Cfr. REVERING A., *Eschatology in the Political Theory of Michael Walzer*, cit. Riprendo qui alcune osservazioni che ho svolto in CASADEI Th., *Passione religiosa, perché lo spazio pubblico non può ignorarla*, in «Reset», 92, 2005, pp. 16-17 (all'interno di un Forum su «Religione e politica, ecco i confini», con contributi di G. Martinotti, F. Dallmayr, P. Pombeni, M. Walzer, M. Kazin). Sul tema dei limiti in seno al fenomeno religioso si è soffermato FERRARA A., *La religione entro i limiti della ragionevolezza*, in «Parolechiave», 33, 2005, pp. 125-142.

configurarsi ormai come una “nuova religione”, la religione cosiddetta dei diritti umani, che invece tende a muoversi fuori dagli Stati nazionali, sovente in nome dell’Occidente tutto e dei suoi *valori*?

Il «monoteismo della guerra umanitaria» – che Walzer ha in una fase recente legato al principio del «buon samaritano» (199) – pare sfidare la concezione costitutivamente pluralistica delle religioni che autori come William James e John Dewey hanno cercato di elaborare a partire anche da una “certa visione” dell’America e a cui Walzer, in alcune sue opere, si è pure richiamato. Se si intende seguire, coerentemente, il precetto dell’originaria («quasi»- (200)) «religione americana» che «anche iddio deve stare ai patti», e dunque tutti gli dei – delle diverse religioni – devono essere posti di fronte ai tribunali del diritto, ciò dovrebbe valere anche per il “dio americano”. Alla ricerca dei buoni confini dovrebbero concorrere, in qualche modo, tutti i soggetti, a partire – così come pretende il walzeriano principio-chiave del «sovversivismo dell’immanenza» – dai *propri*, particolari, contesti (201).

In tal modo si potrebbe forse provare a costruire, gradualmente, uno “spazio pubblico del globo”, irriducibilmente pluralistico, in cui una costante, contingente, interazione tra le religioni (202) potrebbe garantire l’individuazione di buoni *confini* ma anche la costruzione di *ponti*: ciò che pare l’unico antidoto al *clash of civilization* e ad un definitivo *Armageddon* tra “guerrieri del terrorismo” e “guerrieri della democrazia”, tra *jibâd* e “guerra santa”. Da qualche tempo, il “dio americano” – espressione attraverso cui si può designare l’esplosione di religiosità e di patriottismo, fusi nella santificazione dell’America come nazione eletta, generatasi negli ultimi anni in seguito allo

(199) Cfr., più diffusamente, il cap. IX del presente lavoro.

(200) L’espressione «quasi-religione» è mutuata da TILLICH P., *Christianity and the Encounter of the World Religions* (1963), ora in *Main Works Hauptwerke*, vol. V, Berlin-New York, De Gruyter, 1988, pp. 291-325 (trad. it. *Il cristianesimo e le religioni e Riflessioni autobiografiche*, Milano, Mursia, 1971, pp. 63-163).

(201) Per una discussione ulteriore fra universalismo e contestualismo e la proposta di un «universalismo contestuale», si cfr. BECK U., *Wie ist interkulturelle Kritik möglich?*, in *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1997, pp. 135-149, trad. it. *Che cos’è la globalizzazione? Rischi e prospettive della società planetaria*, Roma, Carocci, 1999, pp. 100-110.

(202) Ho potuto svolgere alcune riflessioni su questo tema grazie alla relazione *Diritti umani ed etica mondiale: tra scontro delle civiltà e solidarietà* presentata da Gianmaria Zamagni il 4.V.2005 nell’ambito del IX ciclo del «Seminario di Teoria del diritto e Filosofia pratica» organizzato presso il Dipartimento di Scienze giuridiche dell’Università di Modena e Reggio Emilia (la relazione è stata poi pubblicata con il titolo *Teologia delle religioni e diritti umani. Tra scontro delle civiltà ed etica mondiale*, in «Daimon», 7 [2007], pp. 177-199).

scontro con il fondamentalismo islamico (203) – pare volgere il suo sguardo in altre direzioni e Walzer a questo riguardo, adottando una categoria che attraversa gli spazi tra religione e politica, non pare troppo “eretico” o “dissidente”. In altri termini, a proposito del rapporto tra religione e politica nell’odierno scenario globale, la carica del suo spirito critico sembra slegarsi dal contesto statunitense, e dunque dal *suo* contesto, e lasciare spazio alla necessità dell’affermazione di certi valori “universali” : quelli di una società aperta, tesa alla giustizia sociale, che garantisce, sostiene e rivendica la centralità dei diritti umani (contribuendo peraltro, in maniera significativa, all’identificazione fra «valori americani» e «valori universali»). Il problema qui, e a maggior ragione con riferimento alla politica internazionale dell’amministrazione Obama, è quello di non negarsi *a priori* la possibilità di formulare giudizi di valore sulle violazioni dei diritti che vengono ogni giorno compiute su donne e uomini in carne ed ossa (204). Il paradigma dell’esodo, la questione della possibilità di utilizzare la violenza per affermare precisi valori ritenuti giusti (sulla base di un principio di supposta elezione) si ripresentano con vivida forza ma anche, con rinnovata radicale problematicità.

(203) Per un’ampia e originale trattazione del processo che ha condotto gli Stati Uniti ad essere il più religioso e il più nazionalista fra i paesi industrializzati dell’Occidente, si veda GENTILE E., *La democrazia di Dio. La religione americana nell’era dell’impero e del terrore*, Roma-Bari, Laterza, 2006, il quale non trascurava di evidenziare l’utilizzazione, in seno a questo processo, di alcune figure archetipiche dell’esodo come quella di Mosè e del vitello d’oro.

(204) Come ha scritto il teologo tedesco-olandese Karl-Wilhelm Merks, «Ideas do not suffer. Thus in the rejection of the Human Rights ethos or in the defense of Human Rights, what is at the stake is not the failure or the success of an idea, but it is the matter finally of the fates and life possibilities of real human beings» (MERKS K.-W., *Anthropocentrism and Faith*, in VANDER STICHELE C. [ed.], *Disciples and Discipline. European Debate on Human Rights in the Roman Catholic Church*, Leuven, Peeters, 1993, p. 170).

CAPITOLO IV

CRITICA SOCIALE E «SOVVERSIVISMO DELL'IMMANENZA». I «DETTAGLI» E LE ISTANZE NORMATIVE

Forse esiste un elemento comune che caratterizza l'impresa critica.
Essa si fonda sulla *speranza*, e non la si può portare avanti senza
possedere un *sensu delle possibilità della storia*.
L'attività critica è orientata al *futuro*.

(M. Walzer, *L'intellettuale militante*, p. 29)

La morale è sempre potenzialmente sovversiva delle classi e del potere

(M. Walzer, *Interpretazione e critica sociale*, p. 38)

SOMMARIO. *Premessa*. — IV.1. «Critica immanente» e «intellettuale militante»: il «pluralismo critico», a partire dal profeta Amos. — IV.2. Internalismo *versus* universalismo: la polemica Dworkin-Walzer e la genesi del *moral minimalism*. — IV.3. Critica sociale, visione della democrazia e «patriottismo critico». — IV.4. L'argomento (e la forza) dei «dettagli» e il principio di rilevanza, ossia il «sovversivismo dell'immanenza».

Premessa

In questo capitolo si esamineranno le concezioni che Walzer elabora relativamente alla critica sociale e alla figura dell'intellettuale, nonché al ruolo che questi svolge all'interno della società. Fine principale sarà quello di dimostrare come ad una scelta per una sorta di «migliorismo riformatore» in filosofia politica (come emersa nel precedente capitolo) corrispondano il «sentiero dell'interpretazione» in filosofia morale e le sue implicazioni nell'ambito della teoria sociale. Emergendo dalla trattazione la centralità della figura del profeta – paragonabile per alcuni versi a quella del giudice – e del suo peculiare rapporto con il popolo si potranno nuovamente considerare i profili di derivazione religiosa, e specificamente quelli

legati alla cultura ebraica, della riflessione walzeriana, nonché i suoi tratti rilevanti per un'analisi che tocca le corde della filosofia del diritto. La questione della critica sociale – cuore pulsante dell'intera opera walzeriana – connette, entro un'originale visione d'insieme, morale, politica, diritto e, dunque, non è casuale che ad essa attinga la possibile cifra interpretativa (e normativa) attraverso la quale comprendere le sue molteplici articolazioni, ossia il «sovversivismo dell'immanenza».

Dopo aver illustrato i tratti della critica, che come si vedrà per Walzer deve essere «interna» e immersa nel pluralismo delle interpretazioni, sul modello di quella prefigurata dal profeta Amos (§ IV.1), si procederà a mettere a fuoco gli aspetti salienti della polemica teorica, relativa a tale problematica, fra Ronald Dworkin e Walzer, concettualizzando e discutendo nozioni nodali del lessico filosofico walzeriano quali relativismo, internalismo, universalismo e mettendo in risalto nodi problematici che attengono la dimensione normativa, ma anche spiccatamente pratico-politica, della critica sociale (§ IV.2).

Le opere in cui l'autore si occupa specificamente dei problemi relativi alla critica sociale, oltre a diversi articoli e saggi, sono due, scritte sul finire degli anni Ottanta del Novecento: *Interpretation and Social Criticism* e *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century* (1). Un altro scritto che per molti

(1) Nella recensione a quest'opera Brian Barry afferma che, anche se Walzer in questo caso non fa critica sociale, il suo scopo è però quello «di lodare un tipo di critica e denigrarne altri» (BARRY B., *Complaining*, in «London Review of Books», 23.XI.1989, p. 12; cfr. CARRINO A., *Esodo e interpretazione: una nota su Walzer*, cit., p. 11). Un'altra significativa recensione a questo secondo testo è quella di WHITESIDE K.H. pubblicata in «Political Theory», 4, 1989, pp. 689-692.

Per un esame della visione della critica sociale proposta da Walzer, nell'ambito di un'ormai vasta letteratura secondaria, si possono vedere: WARNKE G., *Social Interpretation and Political Theory: Walzer and his Critics*, in «Philosophical Forum», 1-2, 1989, pp. 204-225; BARRY B., *Social Criticism and Political Philosophy*, in «Philosophy and Public Affairs», 4, 1990, pp. 360-373 (poi raccolto in ID., *Essays in Political Theory*, 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1991, vol. II «Liberty and Justice», pp. 9-22); RAZ J., *Morality as Interpretation*, in «Ethics», 2, 1991, pp. 392-405; GALSTON W., *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 22-41, in part. pp. 15-16, 18; TASIIOULAS J., *Between Tradition and Critique. Michael Walzer on Justice and Interpretation*, in PECZENIK A., KARLSSON M. (eds.), *Law, Justice and the State. Essays on Justice and Rights. Proceedings of the 16th World Congress of the International Association for the Philosophy of Law and Social Philosophy (IVR)*, Reykjavik (26.V-02.VI.1993), vol. I, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1995, pp. 59-71; BEINER R., *Generosità ermeneutica e critica sociale*, in «Fenomenologia e società», 1-2, 1996, pp. 42-58; FORST R., *Justice, Reason and Critique: Basic Concepts of Critical Theory*, in RASMUSSEN D. (ed.), *The Handbook of Critical Theory*, Oxford-Cambridge, Blackwell, 1996; BELLAMY R., *Gramsci and Walzer on Intellectual as Social Critic*, in «The Philosophical Forum», 3-4, 1998, pp. 138-159. Una caratterizzazione della teoria sociale come «walzeriana» si trova in ALEXANDER

aspetti si riallaccia a questi testi, pur inserendosi in una nuova fase della prospettiva di ricerca walzeriana, è *Thick and Thin* (in particolare si farà riferimento, in questa sede, al primo e al secondo saggio della raccolta: dal titolo, rispettivamente, *Moral Minimalism* e *Maximalism and the Social Critic*).

Una prima formulazione del modo di intendere la critica sociale da parte di Walzer si trova, tuttavia, già in *Spheres of Justice*. Riporto per intero il passo che la raccoglie perché contiene *in nuce* gli elementi portanti della teorizzazione più matura:

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 scegliessero *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 (2).

L'espressione chiave che emerge è quel «principi interni» che rinvia ad una specifica nozione, quella appunto della «rilevanza entro un contesto», che caratterizza un peculiare modo di concepire il pensiero normativo a partire dall'istanza della critica.

Partendo dall'assunto che il critico intrattiene un certo legame e rapporto *morale* con la società di cui fa parte (che non esclude, come si vedrà tra breve, anche il distacco più totale) Walzer instaura una diretta connessione tra critica sociale e filosofia morale, tanto che potremmo dire che la filosofia morale è per lui identificabile con la critica sociale stessa: «alla radice [...] la critica è sempre morale, sia che si appunti su individui sia che prenda di mira strutture politiche e sociali» (3).

J.C., *Structure and Meaning. Rethinking Classical Sociology*, cit., pp. 123-155. Nel contesto della ricezione italiana si segnalano: BESUSSI A., *Giustizia e comunità*, cit., pp. 100-115, 151-157; COSTA P., *Comprensione e critica*, cit., in part. pp. 89-94; ROSATI M., *Un pregiudizio a favore della speranza: l'idea walzeriana di critica sociale*, in COSTA P., ROSATI M., TESTA I. (a cura di), *Ragionevoli dubbi. La critica sociale fra universalismo e scepsi*, Roma, Carocci, 2001, pp. 144-159; FERRARA A., *Il modello autenticitario della critica sociale*, in «Quaderni di teoria sociale», 1, 2001, pp. 57-73. Si veda anche l'intervista a cura di M. Rosati, WALZER M., *Universalismo e culture morali*, in «Fenomenologia e società», 3, 1999, pp. 51-64.

(2) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 20 (nota). Sul retroterra sociologico, insito nella vita quotidiana, della prassi critica entro le sfere sociali, cui lo stesso Walzer fa riferimento (cfr. ID., *Geografia della morale*, cit., pp. 60-61), si veda BOLTANSKI L., THÉVENOT L., *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

(3) Così WALZER nell'*Introduzione a L'intellettuale militante*, cit., p. 20.

Da questo approccio – che struttura, peraltro, una specifica correlazione tra critica sociale, visione della democrazia e senso di appartenenza alla propria comunità («patriottismo») (§ IV.3) – ha origine l'attenta ricognizione che Walzer svolge, a proposito di ogni questione di cui si occupa, intorno ai *dettagli* (*details*), ai tratti salienti, alle circostanze di un contesto. È da questo approccio, che si può definire adottando una certa elasticità “argomento dei dettagli”, che emerge quel «sovversivismo dell'immanenza» (*the subversiveness of immanence*) che fa i conti, anche grazie al serrato confronto con le affilate tesi di Dworkin, con l'universalismo e con la dimensione più intensa della normatività (§ IV.4).

IV.1. «Critica immanente» ed «intellettuale militante»: il pluralismo critico, a partire dal profeta Amos

Fra i vari modi di avvicinarsi ai problemi della filosofia morale, Walzer intende esaminarne tre, tanto importanti quanto comuni, parlando in proposito di tre approcci: il «sentiero della scoperta», il «sentiero dell'invenzione», il «sentiero dell'interpretazione».

Il primo sentiero, quello della *scoperta*, è riscontrabile sia nella storia della religione sia nella storia, più secolare, dell'impresa filosofica. Stando a questa impostazione, la morale è frutto di un processo di creazione. Per ciò che concerne l'impresa filosofica, la morale appare quando il filosofo compie mentalmente un passo indietro dalla sua posizione sociale: «Egli si libera dai suoi interessi e legami ristretti; abbandona il proprio punto di vista e guarda al mondo, come dice Thomas Nagel, da “nessun particolare punto di vista”» (4), vale a dire *da nessun luogo*. «Nessun particolare punto di

(4) WALZER M., *Interpretazione e critica sociale*, cit., p. 23 (cfr. anche ID., *Prefazione e Introduzione a L'intellettuale militante*, cit.). Il riferimento è a NAGEL Th., *Uno sguardo da nessun luogo* (1986), Milano, Il Saggiatore, 1988. Sulla prospettiva di Nagel WALZER si sofferma anche in *The View from Somewhere*, recensione critica a NAGEL Th., *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press, 1991 (tr. it. *I paradossi dell'eguaglianza*, Milano, Il Saggiatore, 1993), apparsa in «The New Republic», 17 febbraio 1992, pp. 30-32. In altra occasione, Walzer ha ribadito, con riferimento all'analisi dei fenomeni politici e morali, che «[...] non esiste qualcosa come scegliere partendo da zero; non esistono inizi assoluti» (WALZER M., *Ragione e passione*, cit., p. 28).

Per un'articolata critica della concezione walzeriana, ispirata alle idee di Nagel, e condotta in parallelo al tema dell'intellettuale-profeta, si può vedere LA TORRE M., *Il profeta muto, politica e cultura nell'opera di Andrea Caffi*, in LANDI G. (a cura di), *Andrea Caffi. Un socialista libertario*, Pisa, BFS, 1996, in part. 56-61 (§ «Critica sociale e punto di vista normativo»). Simile nell'esito, ma a partire da un diverso

vista» è un posto imprecisato sulla via verso il punto di vista di Dio, qualcosa di simile ad un «valore oggettivo»: la morale creata è, così, universale. Walzer è, tuttavia, convinto che la scoperta filosofica sia inferiore alla novità radicale e alla netta specificità della rivelazione divina, e pertanto che i principi morali rivelati in questa o quella filosofia sono privi di quel taglio speciale, della forza critica, di quell'evento (5).

A tale impostazione corrisponde l'immagine, a cui Walzer ricorre in diverse occasioni, della caverna platonica da cui il filosofo esce per raggiungere la verità. Efficace esempio in proposito è il re-filosofo di Platone, che trova il bene e poi si mette, con riluttanza, a divulgarlo nel mondo, ma anche le dottrine dell'utilitarismo e del marxismo rappresentano chiari esempi di scoperte ritenute "scientifiche" e, dunque, "oggettive" (6).

La seconda via è quella dell'*invenzione*, che per molti versi si ricollega al sentiero precedente: «del resto, uomini e donne che non stanno in nessun luogo in particolare potrebbero costruire un mondo morale interamente nuovo imitando la creazione di Dio, piuttosto che le scoperte dei suoi servi» (7). Nel sentiero dell'*invenzione* il fine è dato dalla morale che noi speriamo di inventare ed è una vita comune dove si realizzerebbe un qualche valore fondamentale: virtù politica, giustizia, bene o altro. Esempi di questa impostazione, al limite della *hybris* filosofica sono, per Walzer, Rawls, Habermas, Ackerman, le cui elaborate teorizzazioni mirano a creare una morale su cui poter misurare la vita di qualunque persona, le pratiche di qualunque società, in altri termini, un «ordinamento universalmente valido» (8). Tale impostazione è implicitamente

orizzonte, è la critica mossa alla posizione di Walzer da parte di CARRINO A.: *Kelsen e il tramonto della sovranità*, in «Democrazia e diritto», 4-5, 1989, pp. 378 ss.

(5) Walzer non porta argomenti a dimostrazione della sua affermazione, che si presenta pertanto come una convinzione personale. Senza voler trarre indebite conclusioni mi sembra che, in questo caso, Walzer rinunci alla sua consueta laicità lasciando trasparire la forza della dimensione religiosa nell'orientare gli assi categoriali della sua riflessione.

(6) Cfr. WALZER M., *Interpretazione e critica sociale*, cit., p. 35.

(7) Ivi, p. 26.

(8) Ivi, p. 31. Gli stessi tre autori sono citati da WALZER in *Sfere di giustizia*, cit., p. 321 (nota 1), facendo riferimento a tre opere fondamentali, quali rispettivamente *A Theory of Justice* (1971), *Legitimation Crisis* (1975), *Social Justice in the Liberal State* (1980), tre opere che hanno rappresentato l'affermazione del paradigma normativista nella discussione filosofico-pratica degli ultimi tre decenni del Novecento.

Walzer analizza criticamente la tesi rawlsiana della posizione originale ricorrendo, come di consueto, ad una «storia»: ID., *Interpretazione e critica sociale*, cit., pp. 30-32.

“rivoluzionaria”, in quanto essa si fonda sull'invenzione di un mondo morale altro, di regola collocato in un futuro asimmetrico rispetto al processo del mondo storico reale.

Dal canto suo, la terza via, il sentiero dell'*interpretazione* – che rappresenta il metodo più adeguato per Walzer di filosofia morale – «comincia sempre da dove stiamo» (9), da un *luogo*. L'assunto originario di Walzer, ciò che sta alla base del suo approccio, è che il posto dove stiamo è sempre un *posto dotato di valore*, altrimenti non vi ci saremmo sistemati. La filosofia morale, dunque, va intesa, innanzitutto, come una riflessione su ciò che è familiare, una re-invenzione della nostra «casa» (10), del *luogo* al quale apparteniamo, e la discussione morale, in questo scenario, non può che assumere un carattere interpretativo:

Noi non dobbiamo scoprire il mondo morale, perché vi abbiamo sempre vissuto. Non dobbiamo inventarlo, perché è già stato inventato, anche se indipendentemente da ogni metodo filosofico. Nessun metodo di progetto ha governato il suo progetto, e senza dubbio il risultato è disorganizzato e incerto (11).

L'esperienza dell'argomentazione morale – la «complessità» stessa della vita morale, mutuando un'espressione di Larmore (12) – è compresa maggiormente, nell'ottica di Walzer, nel modo interpretativo. «Quello che facciamo quando argomentiamo è dare una spiegazione della *morale che di fatto esiste*: essa ha autorità per noi perché è solo in virtù della sua esistenza che noi esistiamo come gli esseri morali che siamo» (13). Le nostre categorie, i nostri rapporti, la

(9) WALZER M., *Interpretazione e critica sociale*, cit., pp. 33-34. «Non c'è altro modo per trasmettere il senso d'essere nel proprio luogo se non dicendo “a casa”» (ivi, p. 32). Questa idea di «comune situazione morale dell'individuo» è propria, nota Costa, anche di Charles Taylor: COSTA P., *Comprensione e critica*, cit., p. 92.

(10) Ne *L'intellettuale militante*, WALZER riporta a tal proposito una significativa frase di Silone: «tutto quello che finora mi è avvenuto di scrivere, e probabilmente tutto quello che ancora scriverò, si riferisce unicamente a quella parte della contrada che con lo sguardo si poteva abbracciare dalla *casa* in cui nacqui» (p. 134; il corsivo è mio). La necessità del «back home», che attesterebbe l'influenza del pensiero filosofico di Hegel su Walzer, è segnalata, con intento critico, in OREND B., *War and Justice*, cit., pp. 56-59.

Alla centralità dell'interpretazione per Walzer, e sulla sua derivazione ebraica, si è già fatto cenno nei precedenti capitoli del presente lavoro.

(11) WALZER M., *Interpretazione e critica sociale*, cit., p. 36.

(12) LARMORE Ch., *Le strutture della complessità della morale* (1987), Milano, Feltrinelli, 1990.

(13) WALZER M., *Interpretazione e critica sociale*, cit., p. 37.

nostra esistenza sono tutti formati ed espressi nei termini della «morale esistente». Per Walzer, la scoperta e l'invenzione sono tentativi di fuga, nella speranza di trovare qualche *standard* universale col quale giudicare, dall'esterno (da fuori della caverna) la vita morale. Ciò che interessa Walzer è, invece, proprio la struttura reale del mondo morale, una struttura che proprio per la sua *effettività* – in senso sociologico – non può non essere plurale e contingente. Il vero critico sociale non fa soltanto della società il suo oggetto, ma pensa *a partire dai* suoi valori e *in vista della* società. Egli è quindi, appunto, più un interprete che uno scopritore (14), un analista impegnato e partecipe che rinuncia palesemente al ruolo di osservatore disinteressato (il *für ewig* gramsciano).

È su questa accentuazione della morale esistente e sulla impossibilità di ricorrere a principi *a priori* che si appuntano i rilievi critici di Ronald Dworkin alla teorizzazione walzeriana (15).

Per necessità espositive e, soprattutto, al fine di una più chiara comprensione, si distingueranno, analizzandoli separatamente, due nodi problematici messi a fuoco da Dworkin e formulabili nei seguenti termini: 1) esiste ancora uno spazio per la critica sociale in una società che non ha un futuro al di là di se stessa e che non consente il ricorso a principi *a priori*, oggettivi (ossia di porgere uno «sguardo da nessun luogo»)? L'interpretazione non finisce irrimediabilmente per vincolare allo *status quo*?; 2) senza l'aiuto di una corretta teoria morale, universale e oggettiva, come è possibile non cadere in una qualche forma di *relativismo*?

Al primo tema si lega il problema del ruolo dell'intellettuale (e, per estensione, delle «avanguardie») all'interno della società: uno dei dilemmi più ricorrenti nella storia sociale e politica del

(14) Si comporta, in altri termini, più da «filosofo della storia che da filosofo della politica»: così MERLE J.-C., *Michael Walzer: evitare la problematica «sovra-positiva» del liberalismo*, in DALLE FRATTE G. (a cura di), *Concezioni del bene e teoria della giustizia. Il dibattito tra liberali e comunitari in prospettiva pedagogica*, Roma, Armando, 1995, pp. 249-263, p. 250.

(15) DWORKIN R., *To Each His Own*, in «New York Review of Books», 14.IV.1983, pp. 4-6, recensione a cui seguirono la replica di Walzer e la risposta di Dworkin, *What Justice Isn't*, nella stessa rivista, il 21.VII.1983, pp. 43-46 (i tre testi si trovano in DALY M., *Communitarianism: a New Public Ethics*, Belmont, Wadsworth, 1994, pp. 110-120). La recensione di Dworkin è stata raccolta in *Questioni di principio* (1985), Milano, Il Saggiatore, 1990, pp. 261-268. La stessa direzione argomentativa di Dworkin segue anche COHEN J., *Review of Spheres of Justice*, in «The Journal of Philosophy», 8, 1986, pp. 457-468 (ma sulla letteratura critica a proposito di *Spheres of Justice* si veda la nota 2 del prossimo capitolo). Per una discussione delle critiche di Dworkin e Cohen alle tesi di Walzer si veda WARNKE G., *Social Interpretation and Political Theory*, cit.

Novecento (16). In proposito Walzer intende proporre un modello alternativo alla visione convenzionale (e dominante) (17), la quale ritiene necessario che l'intellettuale sia al di fuori delle «comuni circostanze» della vita collettiva:

La critica è un'*attività esterna*; ciò che la rende possibile è il *distacco radicale*, e ciò in due sensi. In primo luogo, i critici devono essere emotivamente distaccati, strappati via dall'intimità e dal calore che deriva dall'essere membri di qualcosa: disinteressati e spassionati. In secondo luogo, i critici devono essere intellettualmente distaccati, strappati via dalle idee provinciali della loro società [...]: di spirito aperto e oggettivi (18).

Questo modo di considerare il critico si armonizza, secondo Walzer, con le condizioni della scoperta filosofica e dell'invenzione, e sembra così suggerire che solo scopritori e inventori possano attuare una critica radicale della società esistente e dunque proporre soluzioni per cambiarla, stante un'inaggrabile connessione, di derivazione illuministica, tra universalismo e possibilità del cambiamento.

Scopo di Walzer è suggerire un modello alternativo: il critico *interno, organico (connected)*. L'autore statunitense non considera il completo distacco come una condizione preliminare della critica sociale, e nemmeno della critica sociale radicale; anzi, egli assegna esplicitamente valore al *legame* – alle molteplici connessioni e relazioni – del critico con la sua società. Il suo ideale è quello del «giudice locale, il critico legato all'ambiente, organico (*connected*), che trae la sua autorità, o non la trae, dal discutere con i suoi

(16) Un nodo problematico di cui si sono occupati, tra gli altri, studiosi *committed* come BAUMAN Z., *La decadenza degli intellettuali: da legislatori a interpreti* (1987), Torino, Bollati Boringhieri, 1992, e BOBBIO N. con i suoi scritti raccolti ne *Il dubbio e la scelta. Intellettuali e potere nella società contemporanea*, Roma, NIS, 1993 e, ancora prima, con il suo fondamentale *Politica e cultura* (1958), di cui ora si può vedere la nuova edizione (a cura di F. Sbarberi, Torino, Einaudi, 2005). Ringrazio Franco Sbarberi per le discussioni su questo significativo aspetto del dibattito filosofico, di cui ho cercato di riordinare alcune linee di indagine in CASADEI Th., *Dialogo, libertà, intellettuali (e militanza): note intorno alla nuova edizione di «Politica e cultura» di Norberto Bobbio*, in «La Cultura», 2, 2006, pp. 305-326. Per un inquadramento della questione e delle posizioni in campo cfr., anche, D'ORSI A., *Gli intellettuali e l'etica della responsabilità*, introduzione a *Intellettuali nel Novecento italiano*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 3-36.

(17) Non c'è discorso sugli intellettuali che non cominci con tentativi definitori: si vedano, a titolo esemplificativo, MALDONADO T., *Che cos'è un intellettuale? Avventure e disavventure di un ruolo*, Milano, Feltrinelli, 1995. Cfr. per un'ampia panoramica, BONGIOVANNI B., *Intellettuali. Interpretazioni e teorie*, in *Enciclopedia delle Scienze sociali*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, III, 1993, pp. 461-470; WINOCK M., *Le Siècle des intellectuels*, Paris, Seuil, 1997.

(18) WALZER M., *Interpretazione e critica sociale*, cit., p. 52 (il corsivo è mio).

concittadini, che, con foga e insistentemente [...] obietta, protesta, fa rimostranze [...]. Egli non è intellettualmente distaccato. Né è emotivamente distaccato» (19). Il suo impegno (*commitment*) è, sostanzialmente, quello di segnalare quei fenomeni sociali e quelle pratiche che costituiscono veri e propri casi di devianza rispetto alle norme costitutive di un corpo sociale se non dell'intera società.

La tesi centrale del libro, osserva Walzer:

è che l'attività critica è propriamente opera di uomini e donne attenti e impegnati, che si muovono all'interno della società di cui mettono in discussione le politiche e le pratiche e che hanno a cuore quanto ad essa accade. Questo non esclude in nessun modo gli esuli o gli espatriati dalla schiera dei chierici. Così come ci sono persone che restano in patria ma recidono ogni legame morale e politico, allo stesso modo ci sono persone che emigrano ma mantengono tali legami (20).

Critici organici per Walzer sono Herzen, Gandhi, Tawney, e ancora Orwell, Silone, Camus, ma anche figure meno note come lo scrittore sudafricano in esilio Breyten Breytenbach (n. 1939), o il progressista americano critico della guerra Randolph Bourne (1886-1918) (21) e – come primo esempio paradigmatico – un profeta biblico quale è Amos. Tali critici partecipano, conoscendone le

(19) Ivi, pp. 54-55. Cfr. sul punto COSTA P., *Comprensione e critica*, cit., p. 90; e BESUSSI A., *Giustizia e comunità*, cit., pp. 152-153, la quale pone l'accento sulla figura del giudice come «figura intermedia tra il cittadino e il filosofo»: «Il giudice è anzitutto membro a pieno titolo della comunità vincolato a tutelare una costituzione scritta che la identifica e, in un certo senso, completamente immerso in una tradizione fatta di precedenti storici, principi legali e valori comuni. Tuttavia essendo il suo compito precisamente quello di saggiare la tenuta di regole che in varia misura e a livelli diversi sono profondamente connaturate a una forma di vita, gli si richiede una competenza valutativa che non può non esigere una certa dose di distacco. Lo sguardo del giudice è interno ma non troppo, si potrebbe dire: e in questa sorta di cittadinanza speciale, di appartenenza critica, si fonda la possibilità di un ingresso di argomenti filosofici nella tradizione» (*ibid.*).

(20) WALZER M., *L'intellettuale militante*, cit., pp. VII-VIII.

(21) Herzen, Tawney e Gandhi sono citati in *Interpretazione e critica sociale* (cit., p. 55); gli altri rappresentano critici sociali organici che Walzer ne *L'intellettuale militante* contrappone, con dichiarato intento polemico, a J. Benda, H. Marcuse, M. Foucault, che se ne sono stati fuori della caverna, «senza veder poi granché». In posizione intermedia stanno i difficili percorsi umani di Gramsci, Buber e Simone de Beauvoir, che, «guardando un po' dentro un po' fuori, hanno fatto la spola, traducendo spesso in pedagogia il rapporto col popolo» (come osserva VERTONE S., *Introduzione a L'intellettuale militante*, cit., pp. 5-6). Mi sembra interessante rilevare il fatto che WALZER considera Silone un uomo «per natura in movimento»: *L'intellettuale militante*, cit., p. 133, soprattutto alla luce di quanto scritto al § I.3 a proposito della tendenza dello stesso Walzer, là definito filosofo *in movimento* (al pari, oltre che di Silone, di altre figure – care alla cerchia di «Dissent» – aperte al dubbio e alla spirito critico come Camus o, ancora, Nicola Chiaromonte).

difficoltà, di un'impresa che non è esclusivamente loro; essi agitano, protestano, sfidano, ammaestrano, consigliano *dall'interno*, mostrando di sentirsi parte di una comunità intesa come «impresa comune». Due sono le caratteristiche principali di questo modo di intendere la critica sociale: a) è, come accennato, una *critica immanente, interna*, b) è incentrata sul *dialogo*, sull'*interpretazione* e sulla *reiterazione*.

a) La critica ha sempre un punto di partenza dentro la cultura dominante, nelle contraddizioni dell'«ideologia» della classe “superiore” (22). È così che le nuove ideologie emergono dalle vecchie: le ideologie, per quanto compatte, sono sempre problematiche e soggette ad *interpretazione*. Ogni società fornisce degli *standard* morali – *standard* di caratteri virtuosi, di realizzazioni valide, di ordinamenti sociali giusti –, dunque un particolare *set* di valori. Il problema teoretico che si genera – e sul quale Walzer sofferma la sua attenzione – è come si possano riconoscere le interpretazioni migliori e peggiori degli *standard* morali. Ebbene

(22) A questo proposito, Walzer si confronta con la critica sociale marxista a partire dall'analisi svolta da Marx nell'*Ideologia tedesca* fino al concetto di egemonia gramsciano (su quest'ultimo aspetto cfr. BELLAMY R., *Gramsci and Walzer on Intellectual as Social Critic*, cit.). In questo contesto, egli riporta significativamente un passo di Silone, il quale descrive le origini della critica radicale e della politica radicale esattamente in questi termini (che sono quelli fatti propri da Walzer): noi iniziamo «prendendo sul serio i principi che ci hanno insegnato i nostri educatori e maestri. Questi principi sono proclamati essere i fondamenti della società attuale, ma se li si prende seriamente e li si usa come standard per mettere alla prova la società come è organizzata [...] oggi, diventa evidente che tra le due cose c'è una contraddizione radicale. La nostra società, in pratica, ignora del tutto questi principi [...]. Essi, però, sono per noi cose serie e sacre [...] il fondamento della nostra vita interiore. Il modo in cui la società ne fa scempio, usandoli come maschera e strumento per frodare e imbrogliare la gente, ci riempie di rabbia e di indignazione. Ecco come si diventa rivoluzionari» (WALZER M., *Interpretazione e critica sociale*, cit., p. 57). Walzer dedica a Silone il cap. VI del suo libro sulla «compagnia dei critici» (*the company of critics*). Ho potuto articolare una prima elaborazione di queste tematiche nell'ambito di un corso seminariale tenuto da Anselmo Cassani presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Univ. di Bologna nell'a.a. 1995-1996, «Introduzione al concetto di ideologia», ove vennero esaminate, entro una visione prospettica, le diverse interpretazioni offerte dai classici del marxismo (comprese le concezioni del marxismo occidentale di G. Lukács e di quello strutturalista di L. Althusser) e dalla «sociologia della conoscenza» di K. Mannheim, nonché dalle diverse correnti del dibattito moderno: la teoria semiotica di R. Barthes, le concezioni ermeneutiche di P. Ricœur e C. Geertz, la teoria cognitivista di J. Elster, fino alla teoria critica di Habermas e al «materialismo culturale» di Raymond Williams (a cui, per molti versi, si collega lo stesso Walzer). Per alcuni fondamentali riferimenti si vedano EAGLETON T., *Che cos'è l'ideologia* (1991), Milano, Il Saggiatore, 1993; BARTH H., *Verità e ideologia* (1945), Bologna, il Mulino, 1971; MONGARDINI C., *Ideologia e società*, Roma, Bulzoni, 1969; ROSSI-LANDI F., *Ideologia* (1978), Roma, Meltemi, 2005 (in cui si ricostruiscono l'intero campo semantico del termine e le concettualizzazioni cui ha dato luogo). Cfr., inoltre, per un'originale trattazione, VIOLA F., *Fine della ideologia o nuove ideologie?*, in *Identità e comunità*, cit., pp. 165-183.

Walzer, fedele al suo atteggiamento “scettico” (23), afferma esplicitamente di non avere una risposta definitiva: la discussione sugli standard morali non ha fine, conosce solo punti di arresto temporanei, “momenti di giudizio”, si rinnova continuamente; è, per mutuare i termini dell'interpretazione walzeriana dell'esodo, una *lunga marcia*. È qui evidente il distacco che separa l'intellettuale americano dalla visione convenzionale del critico (profilata, invero, su un'idea piuttosto semplicistica di Platone e del “platonismo normativo” (24)). Quest'ultima, basata sul distacco del critico, il quale attinge a «conoscenze special», pare presagire che le dispute possano esser decise «una volta per tutte» (25), perseguendo quella logica che caratterizza il pensiero normativo a partire dal primato del *goal*, dell'obiettivo al quale tendere.

Sotto questo profilo, descritto dettagliatamente da Gianfrancesco Zanetti proprio a partire dalla concezione walzeriana della critica sociale (26), prima si concepisce un modello, poi si agisce normativamente per realizzarlo. Il modello è il *prius* non solo diacronicamente, come *step* nel percorso dell'azione pratica; il modello è anche il *prius* logico, che rende l'azione pratica in quanto tale possibile. Si struttura così un principio «di conclusività» che costituisce la cifra della «logica normativa “platonica”», a cui si oppone la logica aperta, processualista, “dello svolgimento” teorizzata da Walzer. «Un argomento è conclusivo quando descrive come, da determinate premesse, discendano determinate conseguenze, e come la catena delle cause e degli effetti termini funzionalmente, da un lato, col modello desiderato (o con uno

(23) In altra sede, Walzer afferma di aver ricercato, proprio ne *L'intellettuale militante*, come modelli alternativi al modello del critico come eroe stili critici «più scettici» o più moderati (WALZER M., *Geografia della morale*, cit., p. 60). Sulle problematiche connesse ad un approccio scettico alla critica sociale si vedano i saggi raccolti nel volume *Ragionevoli dubbi*, cit., e in particolare, per il loro taglio teoretico, quelli di DONAGGIO E., *Il dilemma di Palomar. Alcune riflessioni sul rapporto tra scetticismo e critica* (pp. 11-17), e di GENOVESE R., *Verità e impegno scettico* (pp. 18-28).

(24) Per una disamina più raffinata di questo approccio si veda LA TORRE M., *La crisi del Novecento*, Bari, Dedalo, 2006, cap. IV ed *Epilogo* (in cui si esaminano, oltre a quello del «platonismo», i modelli del «decisionismo» e del «comunitarismo»). Sulle molteplici forme del platonismo nel dibattito filosofico-pratico contemporaneo cfr. WALLACH J.R., *The Platonic Political Art. A Study of Critical Reason and Democracy*, University Park (Pa.), The Pennsylvania State Press, 2001. Attorno alla critica della prospettiva platonica ruota uno dei saggi più anti-intellettualistici di Walzer: *Philosophy and Democracy*.

(25) Sui caratteri di indefinitività di questa prospettiva e sulla sua impossibilità di articolare giudizi si veda, oltre alla critica dworiniana, BLACK R., *The Heavenly City of the Twentieth Century Political Scientist: Walzer on Judging*, in «The Legal Studies Forum», 1, 1985, pp. 259-279.

(26) ZANETTI Gf., *Introduzione al pensiero normativo*, cit., pp. 35-38.

standard che si approssima al modello), e dall'altro con la decisione che si vuole argomentare o deliberare». La conclusività di un argomento pratico è certamente rassicurante: «le discussioni possono, idealmente, infine terminare, perché un argomento può cogentemente dimostrare che una determinata soluzione è tecnicamente corretta, oppure viceversa impraticabile» (27).

Questo procedere geometrico implica però un distacco dal contesto, l'uscita dalla «caverna», e dunque l'isolamento dalla «città», onde poter elaborare un modello da cui far discendere soluzioni, da applicare alle questioni che attengono la vita dell'uomo.

b) Per Walzer – al contrario – l'opposizione, assai più che il distacco, è ciò che determina la forma della critica sociale (28). È stando *dentro* i processi, dentro la storia – con Buber, «non al di sopra della mischia, ma dentro» (29) – che si possono cambiare le cose; e il cambiamento comporta sempre la discussione, l'organizzazione e la lotta politica, che per Walzer si attua attraverso movimenti, azioni collettive, attraverso gruppi, partiti, ecc. Il critico di Walzer deve prendere posizione in conflitti reali o latenti, deve porsi contro le forze dominanti, deve svolgere «an inside job». Egli non può recidere i legami con la società, ma prendere le distanze e opporsi a certi tipi di potere, all'autorità che diviene illegittima e al dominio (30). È dal legame, dal radicamento che scaturisce il potenziale di trasformazione, traendo le risorse critiche dall'interno del contesto, dal suo «potenziale di situazione». La critica dell'intellettuale deve essere immanente.

Si profila così un nesso costitutivo fra identità personale e orizzonte morale di una cultura (31). Il punto di partenza dell'analisi e del pensiero critico è la *morale condivisa*, ma poi – come attesta il «giudaismo normativo» – le interpretazioni entrano in conflitto. Se le

(27) Ivi, pp. 37-38.

(28) WALZER M., *Interpretazione e critica sociale*, cit., p. 69.

(29) In tal senso – con le parole di un critico sociale come Buber – si può offrire alla realtà un servizio vero invece di uno falso e il “vero servizio” è sia di natura critica che mondana, critico nel e del mondo. In questo senso è assai perspicua l'affermazione buberiana: «Se si vuole operare qualcosa nella vita pubblica lo si deve realizzare non al di fuori della mischia, ma dentro» (WALZER M., *L'intellettuale militante*, cit., p. 95).

(30) Attorno a questo aspetto fa ruotare la sua disamina SAID E.W.: *Dire la verità. Intellettuali e potere* (1994), Milano, Feltrinelli, 1995.

(31) Cfr., anche per le concrete implicazioni giuridiche, VIOLA F., *Identità personale e diritti*, cit., pp. 29-58; SARTEA C., *Il ruolo della religione nelle “grandi narrazioni” normative*, in AMATO MANGIAMELI A.C., DE SIMONE M.R. (a cura di), *Diritto e religione. Tra passato e futuro*, Roma, Aracne, 2010, pp. 459-476.

questioni pratiche sottintendono una precedente interpretazione dell'identità del soggetto e della sua specifica situazione contestuale, il problema che si pone si presenta come il seguente interrogativo: «qual è la cosa giusta da fare *per noi?*». Questa impostazione porta sì all'impegno pratico e al discorso politico, ma anche al conflitto. Infatti, la possibilità del consenso si riduce sensibilmente quando si tratta di dire «chi si è», perché nessun principio teorico generale, ad avviso di Walzer, ha il potere di dettare le regole dell'interpretazione e, soprattutto di assegnare un'univoca – e definitiva – identità agli individui. L'approccio ermeneutico, come già si è visto in precedenza, predispone al ragionamento pratico e alla prassi, ma è anche generatore di *dissenso*. Le contese sull'interpretazione richiedono «argomentazione», eppure al tempo stesso – per il rilievo che acquisisce la dimensione della retorica e della «persuasione» (32) – anche mobilitazione, a partire dalle circostanze, dal contesto in cui ci si trova ad agire.

Quello che scaturisce dall'argomentazione di Walzer è pertanto un «pluralismo critico» (33) aperto a più possibilità (ulteriore declinazione della categoria chiave del pluralismo). In tale prospettiva, accanto all'inevitabile conflitto fra interpretazioni, viene ad assumere assoluta centralità la dimensione del discorso inteso come dialogo.

L'intellettuale critico, organico, attua il metodo dialogico, è impegnato in una relazione costante (cooperativa e, occasionalmente, conflittuale) con i propri concittadini, e non potrebbe essere altrimenti: l'alternativa sarebbe il distacco, l'isolamento per scoprire la «verità della regola». Da una parte sta l'intellettuale organico, in dialogo permanente con i concittadini, *nella caverna* – o, in altri termini, *dentro la città* –, dall'altra l'intellettuale distaccato, che si isola per scoprire o inventare la verità (seguendo i due sentieri della scoperta e dell'invenzione), che *fuori dalla caverna* –

(32) Tra le fonti del pensiero di Walzer si possono così inserire, come ha esplicitamente suggerito Gabriella Valera, anche «le tendenze rivalutative della retorica come costitutiva della sfera pubblica» (VALERA G., *Etica, retorica e storia politica*, cit., p. 224). Sulle interconnessioni, in seno al sistema democratico, tra «discussione fra cittadini» (*argument among the citizens*), «abilità retorica» (*rhetorical skill*), e quella che viene definita «regola delle ragioni» (*the rule of reasons*), si veda il capitolo sul potere politico di *Sfere di giustizia*, in part. p. 304.

(33) L'espressione è utilizzata da WALZER ne *L'intellettuale militante*, se ne vedano, per una trattazione analitica, le pp. 28-32.

o, in altri termini, *sulla montagna* (34) – cerca uno *sguardo da nessun luogo: qui critica immanente, là critica esterna* (35). L'intellettuale, così come ogni altro uomo, è «innestato», «incorporato» (*nested*) nelle pratiche della sociabilità umana: «nessun uomo è un'isola», come scriveva John Donne (36). È, in tal senso, che emerge l'aspetto “fragile” dell'esistenza umana ma anche la sua dimensione permanente: quest'ultima consiste, in sostanza, nello sforzo di relazione con gli altri, attraverso conflitti, negoziazioni, accordi. Nella *Weltanschauung* walzeriana, la contingenza, la prosaicità si contrappongono all'“eccezionalità”, al genio isolato e solitario: la compagnia (*company*) caratterizza la dimensione dell'uomo, e quella dell'intellettuale (*prima di tutto* – per Walzer – “uomo con gli altri uomini”), entro concrete comunità culturali e sociali, morali e politiche, giuridiche e istituzionali. A questo livello intende muoversi Walzer e lo dichiara espressamente con nettezza: «voglio restare nella caverna, nella città, a livello del terreno» (*I mean to stand in the cave, in the city, on the ground*) (37).

In tal senso la dimensione stessa del discorso come dialogo si complica, rispetto alle sue teorizzazioni canoniche: esso implica situazioni di *cooperazione*, a partire dalla condivisione di un luogo e di

(34) Attraverso la diversa forma dello sguardo prospettico sulle faccende umane – stando dentro la città oppure distaccandosene e dirigendosi sulla montagna – Antonella Besussi ha distinto due principali modi di intendere il liberalismo: appunto, il liberalismo «della città», esemplificato da Walzer e Rorty, e il liberalismo «della montagna», esemplificato dal “primo” Rawls e da Dworkin. Il primo «rivendica abitudini e vocabolari condivisi, attaccamento a una cultura pubblica, solidarietà con i fatti di una tradizione»; il secondo, invece, è «impegnato a rintracciare ragioni capaci di mostrare se la città in questione è preferibile ad altre e perché, e dunque favorevole a esperimenti di distacco dalle consuetudini e dai luoghi familiari» (BESUSSI A., *Noblesse oblige. Saggio sulla moralità politica liberale*, working paper, n. 1, Dipartimento di Sociologia, Univ. di Milano, marzo 1990; cfr. EAD., *La società migliore*, cit., p. 266; EAD., *Giustizia e comunità*, cit., pp. 155-156).

(35) È possibile rilevare, a questo proposito, un'interessante affinità fra la concezione walzeriana e la teorizzazione di J.S. Mill, così come è formulata in *On Liberty* (1859). In chiara polemica con i benthamisti, egli si pose il problema di come far crescere il consenso e di come incrinarlo. In questa nuova prospettiva l'«arte del dialogo» diventava determinante, perché l'obiettivo teorico e pratico era quello di trovare *ragioni* per favorire il cambiamento di una consuetudine o mettere in discussione la legittimità di un'istituzione. La critica non poteva che partire *dall'interno* della società e dalle sue intrinseche caratteristiche. Si veda, al riguardo, URBINATI N., *John Stuart Mill e l'ethos della democrazia*, cit. Cfr. EAD., *Individualismo democratico*, cit., pp. 197-198. Sennonché, mentre in Mill prevale una visione centrata sull'individuo, in Walzer si è di fronte ad una visione dell'individuo legato alla dimensione del gruppo, o meglio, inserito entra una molteplicità di gruppi (cfr. cap. II).

(36) WALZER M., *The Liberalism and the Art of Separation*, cit., p. 315; ID., *Sulla tolleranza*, cit., p. VII.

(37) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 10. Ed è questa propensione che fa descrivere a Walzer il suo approccio come «radically particularist».

determinate pratiche (ciò che in precedenza si è definita comunità “di discorso”), ma al tempo stesso esso rinvia ad una dimensione di confronto dialettico e di lotta tra interpretazioni e argomenti (entro lo scenario della comunità “interpretativa” e “conflittuale”), ciò che presuppone una diretta connessione con l'azione, e dunque tra piano della riflessione e piano della prassi *lato sensu* politica.

È la dimensione della *ricerca*, il carattere radicalmente aperto, l'aspetto peculiare dell'idea di interpretazione che Walzer mette in campo. Essa è segnata essenzialmente dalla pluralità dei punti prospettici e dall'apertura al futuro di ogni conclusione, immersa entro una logica costitutivamente processuale. La discussione che sorge intorno all'interpretazione può essere continuamente rinnovata, non vi è un punto esterno ad essa. Il pluralismo non è immobile e fisso, ma mutevole, conflittuale ed esteso. È di nuovo l'immagine della *lunga marcia* che torna alla mente: il processo interpretativo e la critica non hanno mai fine, vanno sempre avanti, senza mai muoversi verso una chiusura definitiva. Questa propensione è nitidamente raccolta nel seguente passo:

Noi diventiamo critici naturalmente, per così dire, elaborando su morali esistenti [*existing moralities*] e raccontando storie [*telling stories*] su una società più giusta della nostra, anche se mai del tutto interamente diversa da essa. È meglio raccontare storie – meglio anche se *non v'è nessuna storia ultima* che, una volta raccontata, lascerebbe tutti i futuri cantastorie senza impiego. Capisco che questa *indeterminatezza* provoca, non senza ragione, una certa inquietudine [*apprehension*] filosofica. E da ciò consegue tutto l'elaborato apparato di distacco e di obiettività il cui scopo non è di facilitare la critica ma di garantire la sua correttezza (38).

L'indeterminatezza, la non riducibilità dell'esistenza e della società stessa entro un cerchio, segnano la vita di uomini e donne. Indeterminatezza all'esterno (riguardo al futuro della società), per così dire, ma anche all'interno: «L'io si divide anche fra i suoi ideali, principi e valori; parla con più di una voce morale – e questa è la

(38) WALZER M., *Interpretazione e critica sociale*, cit., p. 78 (il corsivo è mio; nella tr. it. da noi utilizzata *apprehension* era stato erroneamente reso con «oppressione»). Evidente è il richiamo qui a quanto messo in evidenza precedentemente circa «l'interpretazione socialdemocratica dell'Esodo» e la visione del cambiamento elaborata da Walzer.

ragione per cui è capace di autocritica ed è propenso al dubbio, all'angoscia, all'incertezza» (39).

Osserva ancora Walzer: «La verità è che non v'è alcuna garanzia, non più di quanto non v'è un garante. Né v'è una società scoperta o inventata, che non avrebbe bisogno della nostre critiche». È però dall'interno delle contraddizioni, nostre e della società, che possono partire la critica e tutti i tentativi di miglioramento ed emancipazione; e dunque l'indeterminatezza anziché porsi come freno gioca un ruolo cruciale nella ricerca del "meglio".

La critica è un'attività caratterizzata, oltre che dal dialogo e dall'interpretazione, dall'atto della *reiterazione*, «è un'attività reiterativa»: aspetto, questo, che Walzer mette a fuoco analiticamente, dopo averlo enucleato nei suoi scritti sugli intellettuali e la critica sociale, nel saggio *Maximalism and Social Criticism*, contenuto in *Thick and Thin*.

L'attività del critico, in tal senso, è più vicina a quella di poeti, scrittori, artisti e architetti, che non a quella dei filosofi e dei teologi (che prefigurano stili conclusivi e un'idea dell'intellettuale «come ero» che Walzer rifiuta categoricamente). Un'attività che vive di una logica intrinsecamente processuale, di svolgimento. Attraverso un'efficace metafora spiega Walzer:

nessun architetto aspira a progettare l'ultimo palazzo (e nemmeno l'ultima scuola o l'ultima chiesa), e a rendere l'architettura superflua – anche se aspira a fare una bella costruzione. L'architettura è una attività reiterativa, dove molti architetti disegnano molti palazzi [...] e ciascuno di questi palazzi diventa immediatamente oggetto di riflessione critica e di dibattito – un *modello* che in futuro sarà imitato, rivisto, o ripudiato. E di fatto quei palazzi sono imitati e rivisti e ripudiati, in ininterrotti e reiterati sforzi architettonici e con differenti risultati.

Allo stesso modo opera la critica: i critici aspirano a fare le cose giuste, ma aspirano «ad una giustizia che è relativa alle occasioni critiche nelle quali si trovano». Essi «vogliono produrre un *argomento* forte e un effetto politico locale, ma anche, di nuovo, un oggetto di riflessione e di dibattito – cosicché altri critici sono trascinati

(39) WALZER M., *The Divided Self*, in *Thick and Thin*, cit., p. 85 (cfr. sul punto URBINATI N., *Individualismo democratico*, cit., p. 110).

nell'argomento» (40), sono portati a confrontarsi con esso e, a loro volta, a criticarlo.

Un argomento non è mai conclusivo e l'idea della «critica immanente» (*immanent critique*) è, così, intrinsecamente portata alla messa in discussione dello *status quo*; lungi, dunque, dalla sua accettazione e legittimazione. La critica interna, immanente, trae dal legame – dal suo legame con le «circostanze» – la sua forza, e la sua potenziale radicalità (41).

La teorizzazione della critica immanente e dell'intellettuale organico rappresentano il tentativo di risposta di Walzer a quei critici e commentatori (42) che hanno visto nella rinuncia ad un punto d'osservazione universale, e trascendente, dichiarata in *Spheres of Justice*, un'inevitabile resa per la critica della società. Stando a questa lettura, l'interpretazione finirebbe per fornire esclusivamente una lettura *lato sensu* “positivistica” – nel senso di meramente descrittiva e legittimante – della morale effettivamente esistente. Per Walzer non è così, in quanto il mondo morale è paragonabile ad un «testo» che i «lettori» interpretano, discutono, approvano, disapprovano (43). Come si è detto, la discussione è continua e sulla «morale positiva si

(40) WALZER M., *Massimalismo e critica sociale*, in *Geografia della morale*, cit., p. 62.

(41) Con accenti molto simili a quelli di Walzer, Mark S. Cladis ha cercato di smentire la convinzione secondo cui la critica sociale interna ha *necessariamente* un esito conservatore: cfr. CLADIS M.S., *A Communitarian Defence of Liberalism. Durkheim and Contemporary Social Theory*, Stanford, Stanford University Press, 1992 (in part. il cap. 9 intitolato «Durkheim Among a Company of Critics: Rawls, MacIntyre, Walzer, and Rorty»); ID., *Wittgenstein, Rawls and Conservatism*, in «Philosophy and Social Criticism», 1-2, 1994, pp. 13-37 (ove si sviluppa una trattazione di Rawls «nel contesto della concezione “walzeriana” della critica sociale, a partire dalla discussione dei presupposti epistemologici di quest'ultima»); ID., *Critica sociale mortale*, in «Fenomenologia e società», 3, 1999, pp. 65-85. Ha portato l'attenzione sulla vicinanza tra Walzer e Cladis Massimo Rosati: *Un pregiudizio a favore della speranza*, cit., p. 158.

(42) Ricordo, come già accennato, che l'interlocutore privilegiato di Walzer è Dworkin. Quest'ultimo, criticando l'approccio «dell'interpretazione», si è chiesto come, in assenza di una corretta teoria morale, oggettiva ed universale, si possa stabilire quali siano le risposte migliori alle questioni morali. Questa obiezione è stata rivolta dal celebre giurista alle tesi di *Spheres of Justice*: cfr. la precedente nota 15. Walzer prende esplicitamente in considerazione questa critica in *Objectivity and Social Meaning*, in NUSSBAUM M.C., SEN A.K. (eds.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 165-177, in part. p. 172 e ss.

(43) WALZER M., *Interpretazione e critica sociale*, cit., p. 45. In tal caso la posizione di Walzer potrebbe essere avvicinata, in prima battuta, a quella di un pensatore conservatore come Oakeshott, il quale intende l'interpretazione come una «caccia ai segni». Sulla diversità di prospettive, a proposito della interpretazione, fra i due, si veda *Interpretazione e critica sociale*, cit., pp. 44-45, e l'intervista di Walzer rilasciata a C. Rusconi, *Walzer: individuo, comunità, giustizia*, cit., p. 345. Sono l'idea della critica interna e il sovversivismo dell'immanenza a segnare la differenza tra le due prospettive (cfr., *infra*, nota 112).

innesta, come direbbe Hart, la «morale critica» (44): è a partire dalla morale dominante in una certa comunità storica, dai valori condivisi, che si sfiora la sfida della critica.

Esempio paradigmatico di questo approccio definibile – come si è detto – «pluralismo critico», è appunto quello del profeta Amos (figura dalla quale Walzer prende, anzi, le mosse per tratteggiare la sua idea del critico sociale): la sua profezia, scrive Walzer, «è critica sociale perché sfida i capi, le convenzioni, le pratiche rituali di una società particolare e perché lo fa in nome di valori riconosciuti e condivisi in quella stessa società» (45). Il libro del profeta Amos – uno dei primi profeti o forse addirittura il più antico – è da sempre considerato quello della *contestazione* e dell'*invito a difendere la giustizia sociale* (46). Esso si rivolge “all'interno”, ad Israele stesso, e ne mette in questione lo statuto di popolo eletto (47). Amos è il profeta che denuncia la crisi sociale, politica e morale di Israele, è il profeta che

(44) Il riferimento è a HART H.L.A., *Law, Liberty, and Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1963.

(45) WALZER M., *Interpretazione e critica sociale*, cit., p. 99. Il terzo capitolo («Profezia e critica sociale»), su cui per ragioni di spazio non ci si può fermare più diffusamente, analizza la pratica della profezia nell'antico Israele, vedendo, appunto, nel profeta Amos un esempio di critico organico. E, paradigmaticamente, Walzer è tornato ad Amos per descrivere il «Prophetic Criticism and Its Targets» nell'ambito dei suoi studi sulle nozioni politiche presenti nel testo biblico: *The Jewish Political Tradition*, vol. I (“Authority”), cit., pp. 217-219. Cfr., anche, pp. 205-206 (sul «prophetic calling»). Su questo ricorrente richiamo si veda: WACKER M.-T., *Amos als Gesellschaftskritiker. Ein exegetisches Gespräch mit Michael Walzer*, in GROBE KRACHT, H.-J. (ed.), *Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie*, Paderborn, Schöningh, 2008, pp. 15-32. Sui nessi tra profezia, lettura dell'Esodo e critica sociale si veda l'ampio studio di STOUT J., *Walzer on Exodus and Prophecy*, in *Ethical Monotheism, Past and Present. Essays in Honor of Wendell S. Dietrich*, cit.

(46) Sulla figura di Amos: SOGGIN A., *Il profeta Amos*, Brescia, Paideia, 1982; TOURN G., *Amos, profeta della giustizia*, Torino, Claudiana, 1972. Cfr., anche, BECK E., *Osea-Amos-Michea. Il sogno di Dio: un mondo umano*, Assisi (PG), Cittadella, 1989. Nel celebre discorso del 28 agosto 1963, davanti al Lincoln Memorial di Washington, al termine dell'imponente marcia di protesta per i diritti civili, Martin Luther King si richiama significativamente ad Amos: «No, non siamo ancora soddisfatti, e non lo saremo finché la giustizia non scorrerà come l'acqua e il diritto come un fiume possente. Non ho dimenticato che alcuni di voi sono giunti qui dopo enormi prove e tribolazioni. Alcuni di voi sono venuti appena usciti dalle anguste celle di un carcere. Alcuni di voi sono venuti da zone in cui la domanda di libertà ci ha lasciato percossi dalle tempeste della persecuzione e intontiti dalle raffiche della brutalità della polizia. Siete voi i veterani della sofferenza creativa. Continuate ad operare con la certezza che la sofferenza immeritata è redentrice». L'espressione «finché la giustizia non scorrerà come l'acqua e il diritto come un fiume potente» è una citazione diretta del profeta Amos (*Amos*, 5:24), diventata impulso della fede profetica e fondamento della critica profetica dei sistemi sociali che trascurano e violano questo comandamento basilare di Dio.

(47) Come si vedrà questo approccio critico porta Amos a minimizzare «l'eccezione Israele» (*Amos*, 9:7): il ricordo dell'esodo di Israele si accompagna all'accenno ad altri esodi, per altri popoli (cfr. § VIII.2).

critica il sistema complessivo della vita di Israele. Egli denuncia una disintegrazione della comunità, a livello giuridico, a livello di sfruttamento e di annullamento dell'uomo (*Amos* 8: 4-8), a livello economico (8: 5, mercante). Questa situazione produce disordine, oppressione e violenza. Non solo si distrugge l'essere umano facendolo diventare schiavo ma lo si svuota dalla sua anima, dalla sua dignità umana in quanto creatura tra creature di Dio. Il metro di Amos sono le norme del diritto, rivelate da Dio sul Monte Sinai. I rapporti ingiusti instaurati da parte di un gruppo di persone benestanti sono impossibili all'interno del popolo di Dio. Amos cerca di ripristinare l'impostazione di vita e dei rapporti che caratterizzano Israele come comunità legata dal patto biblico, e dunque all'eguale rispetto dai membri della comunità.

La scelta di Walzer di mettere al centro della sua trattazione la figura del profeta è indicativa del senso e dell'intenzionalità politica che egli intende attribuire al suo ragionamento. Come infatti ebbe a notare Enrico Opocher, «a una linea sostanzialmente conservatrice della letteratura sapienziale corrisponde, in quella profetica, un opposto spirito rivoluzionario: l'intransigenza morale da essa predicata colora anche il costume politico, sì che il rapporto di subordinazione fra governante e suddito non deve impedire a questi di rimproverare il primo per i suoi errori» (48). E, in termini ancor più radicali, anche Ernst Bloch, nel contesto di una lettura/utilizzazione rivoluzionaria dell'esodo, ha richiamato la carica sovversiva del messaggio di Amos (49).

La figura del profeta, e in particolare quella di Amos, rinvia ad una prospettiva di critica, costante e interna alla comunità, di

(48) OPOCHER E., *L'ideologia politica del popolo di Israele secondo la tradizione biblica*, Padova, CEDAM, 1968, p. 161. Sul pensiero politico ebraico, e sul ruolo in esso esercitato dalla figura dei profeti, si veda PARENTE F., *Il pensiero politico ebraico*, in FIRPO L. (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. II, t. I, Torino, UTET, 1985, pp. 113-288.

(49) «Nella Bibbia la passione dominante è quella che si scaglia contro i signori con il loro Dio sacerdotale: qui sta l'appello alla rivolta. Col suo annuncio di guerra ai palazzi e di pace alle capanne, contro gli ornamenti degli altari e l'amara fame del povero. Così dice già il primo dei profeti, Amos, anche di sé» (BLOCH E., *Ateismo nel Cristianesimo*, cit., pp. 29-30 con diretta citazione da *Amos*, 5:21 ss.). In un altro passaggio dell'opera, traspare la prossimità tra la visione di Bloch e quella di Walzer, a partire della «reiterazione» dell'esodo: «[...] La risposta più semplice è quella che nel mondo vi è sempre di nuovo un esodo, che conduce fuori dallo *status* di volta in volta, e una speranza che si lega con la rivolta, che è fondata sulle possibilità concretamente date di un nuovo essere» (ivi, p. 161). Altre citazioni dall'edizione tedesca (Suhrkamp del 1968): pp. 21, 75, 84, 122, 125, 127, 129 ss., 134, 136, 139-140, 152, 223, 348.

tensione al cambiamento a partire dai valori fondamentali della comunità stessa. Alla scelta empirista, pragmatica, realistica di Walzer si accompagna una rivalutazione dei profeti di Israele, i quali «non si posero mai fuori dalla comunità e tanto più la redarguirono tanto più si immedesimarono con il suo destino» (50). 'Immedesimarsi' significa appartenere, ma 'appartenere' per Walzer non significa rinunciare alla critica; tutt'altro, significa – quasi per costituzione – essere predisposti alla critica (l'essere umano è tale in quanto, oltre ad appartenere ad una comunità, svolge l'esercizio – razionale ma anche appassionato – della critica). La profezia si dà così come *political challenge* manifestando, nell'interpretazione di Walzer basata sulla figura di Amos, il suo carattere "sovversivo"; e Walzer, nella sua opera sui concetti politici della Bibbia, utilizza espressamente l'espressione «subversiveness of prophecy» nel confutare la tesi elaborata da Spinoza nel *Tractatus Theologico-Politicus* secondo cui proprio la profezia sarebbe una delle cause della caduta dell'antico stato di Israele (51).

La critica sociale del critico organico è, pertanto, la via propria per un progresso morale, essa è sempre una critica «disomogenea», *antagonista* (52).

Un'impresa così difficile, e soprattutto senza fine, necessita di intellettuali militanti in stretta relazione con il popolo (53). Questi hanno il compito precipuo di criticare le strutture di potere che ostacolano la partecipazione del popolo alla vita politica (incluse quelle dei partiti e dei movimenti popolari); essi percepiscono, ma non sono gli unici, quale aspetto dovrebbe avere la società nel suo insieme, non stanno però sulla vetta della montagna, padroni di

(50) Così Saverio Vertone nella sua introduzione all'edizione italiana di *The Company of Critics*, cit., p. 6.

(51) *The Jewish Political Tradition*, vol. I, cit., p. 216. In realtà, nella prospettiva di Walzer, la critica dei profeti ha il compito non di distruggere l'autorità ma di richiamarla agli antichi principi, si potrebbe dire ai «valori fondamentali», «al patto che rende Israele Israele»; ancora, al «codice del patto» (WALZER M., *Interpretazione e critica sociale*, cit., pp. 99, 100; ID., *L'intellettuale militante*, cit. p. 31).

(52) Nel passo precedentemente citato e tratto da *Sfere di giustizia* (cit., p. 20) Walzer afferma che l'appello ai principi interni contro le usurpazioni dei potenti è la forma normale del discorso critico. Per quanto la classe dominante e gli intellettuali che essa protegge siano in grado di imporre le loro idee, secondo Walzer, in questo distante dall'approccio marxiano, essi possono incontrare le resistenze radicate (intellettualmente) del "popolo".

(53) Si torni per un attimo a quanto accennato nel capitolo precedente in relazione alla storia dell'Esodo e al rapporto di Mosè e dei Leviti con il loro popolo. Questo è il modello, per Walzer, del rapporto fra intellettuali (avanguardia) e popolo – inteso come soggetto collettivo – e quindi della critica sociale.

tutto ciò che abbracciano con lo sguardo (alla maniera di un «Ercole dei critici», o in altri termini, di un potentissimo Gulliver (54)), non rivendicano alcuna autorità assoluta, non emanano ordini; «i critici non sono dei generali».

Essendo essi stessi partecipi dell'impresa comune, gli intellettuali critici alla maniera walzeriana lavorano ad una certa, difficile distanza, tenendosi in equilibrio tra «il servizio» e «la solidarietà», «tra l'affermazione di una differenza rispetto alla comunità e una rivendicazione di prossimità alle sue più intime pieghe» (55). Ogni volta che è loro possibile, sono ostili al distacco dai propri concittadini. Trovare la propria strada sia nelle piccole che nelle grandi battaglie (56), aver fiducia nelle speranze della ribellione popolare, superare le sconfitte, mantenere una forma di critica dall'interno, rilevante per la politica democratica e fedele ad essa – ciò che significa avere «coraggio» nell'esercizio della critica della società (57): questa la *responsabilità*, difficile, che l'intellettuale, il

(54) L'«Ercole dei critici» è colui «che spezza i legami con la famiglia e con la patria, abbandona la caverna, scopre la Vera dottrina e poi ritorna per giudicare i vecchi compagni e i loro modo di vivere sulla basi dei suoi nuovi parametri oggettivi». È «un eroe, del tutto sufficiente ai fini dell'attività critica, tanto che non sarebbe necessario averne più d'uno», un unico critico che basta a tutto (WALZER M., *L'intellettuale militante*, cit., pp. 28-29). Avvicino a Ercole la figura di Gulliver che può rappresentare emblematicamente il “gigantismo” di una visione dall'alto, «padrona di tutto ciò che abbraccia con lo sguardo». Ho avuto modo di discutere di queste immagini del critico sociale, e in particolare dello “sguardo di Gulliver”, nell'ambito di un Seminario, promosso dall'Istituto Gramsci di Forlì nel novembre 2003, a proposito della figura dell'intellettuale nel contesto della società contemporanea.

(55) COSTA P., *Comprensione e critica*, cit., p. 93.

(56) Le occasioni della critica sono molteplici: si danno su vasta scala – le guerre mondiali, le crisi rivoluzionarie, le lotte di liberazione – ma anche su piccola scala: le lotte e «le rivolte locali» (quelle che Walzer, nei suoi primi anni di attività militante, chiama «insurgenc[y]»), «le campagne riformiste, gli scioperi economici, le battaglie elettorali non sono meno importanti o meno promettenti delle rivoluzioni». Le occasioni per l'impegno, la lotta, il dissenso sono innumerevoli, come attestano le vicende complesse, e significative, degli intellettuali che Walzer passa in rassegna. Tra l'altro «il critico deve lavorare per collegare l'evento in piccolo ad una visione più ampia e per far sì che i protagonisti si attengano al loro presunto idealismo» (*L'intellettuale militante*, cit., p. 303).

(57) WALZER M., *L'intellettuale militante*, cit., pp. 303-304. «Coraggio», «compassione» e «buona vista» sono le tre caratteristiche che, ad avviso di Walzer, deve possedere il buon critico sociale: si veda, a questo proposito, il saggio *Teoria sociale e critica sociale*, in ID., *Il filo della politica*, cit., pp. 55-69. Si tratta della relazione presentata per la celebrazione del 75° anniversario dell'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte. Qui Walzer, attraverso un confronto con gli autori della scuola di Francoforte, torna sulla sua visione della critica sociale, apportandovi ulteriori, significative, precisazioni. Per una comparazione fra la posizione di Walzer e l'idea di critica sociale della scuola di Francoforte, così come emerge dalla *Dialettica dell'illuminismo*, si veda HONNETH A., *La Dialettica dell'illuminismo nell'ottica dei dibattiti attuali sulla critica sociale*, in «Paradigmi», 48, 1998, pp. 501-514, in part. pp. 504-507. Di Honneth si può vedere, anche, *Universalismus und kulturelle Differenz: Zu Michael Walzer Modell der Gesellschaftskritik*, in «Merkur», 512, 1991, pp. 1049-1055. Nello stesso orizzonte argomentativo cfr., infine, HONNETH

critico, dovrebbe assumersi al fine di svolgere bene il suo «mestiere» (58). L'ideale di Walzer, sotteso alle sue riflessioni sulla critica, è che all'interno dei processi di trasformazione l'"avanguardia" possa essere legata alla "retroguardia", non con la «forza dell'acciaio», bensì con la trama e la tessitura delle parole (59). Allo stesso modo, il politico di professione deve mantenere un costante dialogo con la sua base, come si osserva nell'opera sulle «obbligazioni» (60), onde evitare la sua chiusura entro una ristretta cerchia elitaria, e dunque un distacco pericoloso dalla vita concreta della città.

La riflessione walzeriana intorno al *connected criticism* esprime soprattutto un «imperativo etico» (61). Secondo Walzer il critico deve essere legato al suo popolo, legato *sentimentalmente* (62) alla comunità e alle sue esperienze. Il principio di solidarietà (una sorta di *ethos* filantropico) sta alla base dell'impresa critica (63). La discussione non implica l'accordo, implica però una «comunità di esperienza» (64), una cultura e un'identità comune (per quanto non

A., VOLKE J., JANSEN P.-E., *Gespräch über Michael Walzer. Die Versöhnung von Freiheit und Gleichheit*, in «Die Neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte», 1, 1992, pp. 16-26.

(58) A tale responsabilità Walzer accenna già in una breve Appendice ai suoi scritti sulla disobbedienza civile raccolti in *Obligations*, cit., *On the Responsibility of Intellectuals* (pp. 71-73), ove si tematizza «the right of criticism» e si osserva quanto segue: «la critica, in tutti i suoi sensi, è semplicemente la modalità del nostro discorso. La promessa implicita che ogni intellettuale fa ai propri interlocutori è che egli sarà critico, è quella di criticare, liberamente e onestamente» «Criticism, in all its senses, is simply the mode of our speech. The implicit pledge any intellectual makes to his readers is that he will criticize, is criticizing, freely and honestly» (ivi, p. 71).

(59) Walzer esamina questa possibilità nella parte conclusiva della sua analisi del pensiero di Gramsci, ove però mette in risalto come questo sogno sia messo in pericolo dalla sicurezza da parte dell'intellettuale di marciare, quando marcia, «sempre in testa alla fila» (WALZER M., *L'intellettuale militante*, cit., p. 131). È con riferimento a questo aspetto che Walzer sottolinea «l'ambigua eredità» di Gramsci (*The Ambiguous Legacy* è il titolo del capitolo dedicato a Gramsci, apparso anche su «Dissent», Fall 1988, pp. 444-456). Sulla questione della «persuasione» si veda § IV.6.

(60) WALZER M., *Obligations*, cit., p. 54.

(61) WHITESIDE K.H., recensione cit., pp. 689-690. In Walzer politica e morale sono costantemente intrecciate. Pare si possa rilevare, al riguardo, una perspicua affinità tra l'*imperativo etico* di Walzer e l'*impulso originale* che egli evidenzia analizzando la figura rivoluzionaria di Silone. Tale «impulso» deriva dal «senso comune delle relazioni tra sé e gli altri, il senso comune dei diritti e dei doveri, i principi comuni di giudizio morale» (WALZER M., *L'intellettuale militante*, cit., p. 137).

(62) La nozione di «legami sentimentali» è utilizzata da Walzer in *Interpretazione e critica sociale*, cit., p. 76.

(63) Sulla contrapposizione tra «solitudine» e senso di «solidarietà» del critico gioca il sottotitolo della traduzione francese di *The Company of Critics: La critique sociale au XX^e siècle: solitude et solidarité*, tr. de S. Mc Evoy, Paris, Métailié, 1996.

(64) Per esprimere tale concetto Walzer ricorre in altri casi all'espressione del socialdemocratico austriaco Otto Bauer «comunità di carattere»: cfr. WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 53; RUSCONI C. (a cura di), *Walzer: individuo, comunità, giustizia*, cit., p. 349.

monolitica). È questa prossimità che conferisce legittimazione etica all'azione politica (65) e che può conferirle *efficacia*, a partire dalle circostanze del contesto (e dai «dettagli» delle pratiche che in esso si svolgono).

Walzer è, così, per molti versi, in sintonia con la versione della teoria critica adottata da Raymond Geuss (che non costituisce, tuttavia, la sola versione):

Una teoria critica si rivolge ai membri di *questo* particolare gruppo sociale [...] essa descrive i *loro* principi epistemici e il *loro* ideale della “vita buona” e dimostra che qualche idea che essi hanno è riflessivamente inaccettabile per agenti che hanno i loro principi epistemici e una fonte di frustrazione per agenti che cercano di realizzare questa particolare specie di “vita buona” (66).

L'affinità consiste, in primo luogo, in un approccio complessivo contestuale, in secondo luogo, nella centralità conseguentemente attribuita al «legame sociale» (67) (ciò che motiva una critica del liberalismo individualista che tende a ridurre il pluralismo delle relazioni) e infine, in terzo luogo, nel rilievo assegnato all'argomentazione, unita alla ricerca del consenso, nella prospettiva dell'azione politica. «L'argomentazione è certamente una componente fondamentale della politica, della riflessione morale e della vita sociale in generale» (68): è giusto, pertanto, attribuirgli rilevanza; ma la politica, l'attività sociale, con cui il critico deve fare i conti, comprende altre componenti, di tipo motivazionale, retorico,

(65) Cfr. MERLE J.-C., *Michael Walzer: evitare la problematica «sovra-positiva» del liberalismo*, cit., p. 254. «L'intenzione di Walzer è di elaborare una critica sociale vicina al popolo», la sua è un'intenzione simpatetica e popolare» (ivi).

(66) WALZER M., *Interpretazione e critica sociale*, cit., p. 105 (nota 21). Il passo è tratto dall'opera di GEUSS R., *L'idea di una teoria critica. Habermas e la scuola di Francoforte* (1981), Roma, Armando, 1989, p. 63.

(67) Il legame sociale o, in altri termini, l'interdipendenza tra soggetti è stata, negli ultimi anni, al centro – oltre che delle teorizzazioni delle correnti *lato sensu* comunitariste – anche di alcuni percorsi del femminismo critici nei confronti dei riduzionismi attuati dal pensiero liberal-individualista e dalle teorie normative ad esso ispirate: a questo proposito si vedano, a titolo esemplificativo, TRONTO J., *Confini morali. Teoria politica ed etica della cura*, (1993), a cura di A. Facchi, Reggio Emilia, Diabasis, 2006, e, nel contesto italiano, PULCINI E., *L'individuo senza passioni: individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001. Riguardo al tema del «legame sociale» si vedano: BARCELLONA P., *Il ritorno del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990; GRECO T., *Diritto e legame sociale*, Torino, Giappichelli, 2012. Sul punto si veda anche il cap. VI (nota 314).

(68) Così GEUSS R., *Beni pubblici e beni privati. Origine e significato di una distinzione* (2001), Roma, Donzelli, 2005, p. 27. In diversi passaggi-chiave dell'argomentazione l'opera mostra assonanza con il progetto teorico-critico di Walzer.

ideologico, simbolico; per la loro importanza concreta, tali elementi non possono essere ignorati. A questo serve la «connessione»: il critico sociale deve conoscere il contesto, saper analizzare le istituzioni (e le varie sfere della vita sociale), nei dettagli, mostrando quel che a suo avviso va preservato e quel che invece va trasformato. In tal modo scaturisce il suo compito – concretamente – normativo.

Una tale visione, imperniata sull'aderenza al contesto e ad una tradizione potrebbe però, ad uno sguardo critico, implicare il rischio di trasformare il popolo in una comunità che persegue una politica di difesa dell'identità collettiva, dei valori condivisi alla base delle interpretazioni, sia dalle eresie e dai dissidi interni sia dalla contaminazione del mondo esterno e delle altre culture.

L'internalismo e il particolarismo rischiano in tal modo di condurre, da una parte, ad una *concezione esclusiva dell'appartenenza*, dall'altra, ad un radicale e totale *relativismo*.

IV.2. *Internalismo versus universalismo: la polemica Dworkin-Walzer e la genesi del moral minimalism*

Secondo Walzer la critica dell'esistenza comincia, o può cominciare, da principi interni all'esistenza stessa, la sua è una prospettiva cosiddetta «internalista» che si muove entro le pratiche sociali (69). La realtà sociale non è costituita da improbabili soggetti kantiani, né da atomi che agiscono solitariamente (*uti singuli*) per massimizzare l'utile, ma da individui che scambiano *beni*, sviluppano *cultura* e promuovono *valori* in una pluralità di ambiti comunitari di cui fanno parte e da cui sono storicamente condizionati.

Si è richiamata l'attenzione su come ciò possa implicare un duplice rischio: quello dell'*esclusivismo* e quello del *relativismo*. Lasciando al prosieguo del lavoro l'analisi e l'approfondimento del tema dell'esclusivismo (§ VI.3), si esaminerà qui il secondo nodo problematico (che sarà, tuttavia, ripreso anche al § VI.1).

L'accusa a Walzer di relativismo è chiaramente formulata da Dworkin (70) a proposito del tema della giustizia, ma l'argomento

(69) In tal senso le istituzioni e il diritto vanno studiati, appunto, come «pratiche sociali». Cfr. VIOLA F., *Il diritto come pratica sociale*, Milano, Jaca Book, 1990.

(70) DWORKIN R., *To Each His Honn*, cit., pp. 263-264. Cfr., inoltre, DAHL R., *La democrazia e i suoi critici*, cit., pp. 160-165.

può essere esteso anche ad altri ambiti, dal momento che mira al cuore della riflessione walzeriana, ossia alla nozione di «condivisione morale», di «comuni significati sociali», di «coscienza collettiva» (71). Dworkin nella sua disamina punta il dito contro un passo di *Spheres of Justice*: «Una data società è giusta se la sua vita sostanziale è vissuta in un certo modo – cioè, in un modo fedele alle opinioni condivise dai membri». Se si vuole essere coerenti, ciò, continua l'inflessibile argomentazione del giurista-filosofo, conduce all'affermazione che un sistema come quello indiano delle caste (o, per restare in Occidente, del nepotismo) è giusto in una società le cui tradizioni lo accettano e che sarebbe ingiusto in una tale società distribuire in modo eguale i beni e altre risorse. Inoltre, secondo rilievo, se la giustizia consiste soltanto nel seguire «opinioni condivise», allora come possono le parti sostenere una discussione intorno alla giustizia quando non vi è alcuna opinione condivisa? Proseguendo il ragionamento, l'esito delle tesi di Walzer rischia di essere quello che prevede come criterio di legittimità per le questioni morali il principio della maggioranza, con l'instaurarsi di una *moral majority*. Allargando l'orizzonte e estremizzando, il quadro rischierebbe di essere allora il seguente: per ogni comunità una maggioranza, più comunità più maggioranze; dunque un completo relativismo e l'instaurazione di un persistente adagio "ognuno a suo modo".

Per ovviare alle implicazioni relativistiche della sua teorizzazione, Walzer ha elaborato quella che è definita un'«etica minimale» (*moral minimalism*) (72), strutturata a partire dalla distinzione/connessione tra *thick description* e *thin description* – binomio divenuto assai rilevante come modello euristico per le scienze sociali, nonché, all'interno di questo orizzonte, concreta attestazione della fecondità del contributo che l'antropologia può offrire alla teoria politica e morale (73).

(71) A questo riguardo WALZER utilizza in *Sfere di giustizia* varie espressioni, rese in modi differenziati dal traduttore italiano: *shared understanding* («concezioni comuni»: p. 12; «concezioni collettive»: p. 313); *common meanings* («significati comuni»: p. 39); *collective meanings* («coscienza collettiva»: ivi); *shared meanings* («significati comuni»: p. 252); *social meanings* («significati sociali»: p. 313).

(72) A ciò sono dedicati gli studi di WALZER raccolti in *Thick and Thin*, cit. Le citazioni che seguono sono tratte dal saggio ivi contenuto *Moral minimalism*.

(73) La distinzione è stata teorizzata, inizialmente, da RYLE G. in due saggi inclusi nel vol. II dei suoi *Collected Papers* (rispettivamente *Thinking and Reflecting* [1966-67] e *The Thinking of Thoughts. What Is 'Le Penseur' Doing?* [1968]) e in seguito ripresa da GEERTZ C., *The Thick Description. Toward a Interpretive Theory of Culture*, cap. I di *The Interpretation of Cultures*, 1973, pp. 3-30 (tr. it. *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, 1987), dal quale Walzer la riprende.

In base a questa distinzione il filosofo, pur continuando a criticare la ricerca di punti di vista astrattamente imparziali da cui definire principi universalmente validi, intende evitare il pericoloso particolarismo di certe impostazioni comunitarie e il radicale relativismo implicito in numerose posizioni ermeneutiche a cui anche la sua teorizzazione, complessivamente, pare poter essere ricondotta. Il «minimalismo morale», originato da un'etica minimale, incarna un universalismo «limitato», «negativo» (74). Questo, comunque, è bene notarlo, non significa per Walzer contraddire la critica all'universalismo e all'astrattismo precedentemente esposta ma solo palesare la 'plasticità' di una metodologia che aspira a muoversi su più livelli.

Il problema è complesso e suscettibile di diverse implicazioni sotto vari profili; ci si limiterà qui ad un'esposizione essenziale (rimandando ai capitoli seguenti per una trattazione più estesa: in part. cap. IX).

La distinzione centrale che viene individuata da Walzer è quella fra una «moralità minima» (di universale applicazione) e le «moralità massimaliste» e culturalmente condizionate. L'etica minimale costituisce il margine estremo, l'«orlo morale» (*the moral verge*) di ogni discorso, là dove discorsi diversi, con premesse e simbolismi diversi, possono connettersi l'uno all'altro. Essa rappresenta quelle

Per una discussione degli esiti, nell'ambito della sociologia e della critica sociale, di questo approccio si veda ROSATI M., *Un pregiudizio a favore della speranza*, cit., pp. 152-153; e, per una valutazione della ripresa di Geertz da parte di Walzer – interpretata dal punto di vista delle conseguenze filosofico-politiche e considerata nel contesto di una necessaria rielaborazione del nesso tra antropologia e filosofia politica alla luce della globalizzazione –, si veda PIRNI A., *Spostare i confini. Appunti per un'antropologia politica della globalizzazione*, in SCARTEZZINI R. (a cura di), *Globalizzazione e processi di integrazione sovranazionale. L'Europa e il mondo*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2006 (cfr., dello stesso PIRNI A., anche *Filosofia pratica e sfera pubblica. Percorsi a confronto: Höffe, Geertz, O'Neill, Gadamer, Taylor*, Reggio Emilia, Diabasis, 2005, pp. 100-102).

I concetti *thick* sono trattati da WILLIAMS B. in *L'etica e i limiti della filosofia* (1985), Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 157-158, 170, 198, 242, e, entro un'argomentata difesa del «particolarismo etico», da DANCY J., *In Defence of Thick Concepts*, in FRENCH P. et al. (eds.), *Midwest Studies in Philosophy*, in «Moral Concepts», 20, 1995, pp. 263-279. Si vedano anche FOOT P., *Moral Arguments*, in «Mind», 268, 1958, pp. 502-513, e GIBBARD A., *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment*, Cambridge, Harvard University Press, 1990, pp. 112 ss. Per un'attestazione della valenza metodologica della distinzione si veda CANGEMI G., *Costruire i concetti in scienza politica: dall'idiografico e nomotetico alla thin e thick description*, in «Teoria politica», 1, 1995, pp. 105-132.

(74) L'espressione «moral minimalism» è utilizzata anche da NORTON D.L., in *Democracy and Moral Development*, Berkeley, University of California Press, 1991. Per un'accurata trattazione, nel contesto di un'analisi sui paradigmi della morale, si veda, ora, TRONTO J., *Confini morali. Teoria politica ed etica della cura*, cit., pp. 35-73.

«*proibizioni* fondamentali – di assassinio, inganno, tradimento, crudeltà – che il diritto specifica e la polizia fa rispettare» (75). Tali proibizioni, in altri termini, formano una specie di *codice morale minimo* e *universale*, che assomiglia, come si vedrà più avanti (cap. VIII), alla teoria del «contenuto minimo del diritto naturale» teorizzato da Hart.

Per Walzer, le proibizioni possono essere rappresentate come scoperte o invenzioni filosofiche, ma è meglio pensare ad esse, piuttosto, come «emergenti dall'esperienza». Esse sono opera di molti anni, frutto di esperimenti ed errori, di conoscenze mancate, parziali e incerte, nascono gradualmente e acquistano forza attraverso un lento progresso, in virtù di una *reiterata* esperienza degli inconvenienti che sorgono dal trasgredirle. Le proibizioni universali cominciano appena a determinare la forma di una morale pienamente sviluppata. Esse forniscono una fondamentale «infrastruttura» per ogni possibile vita morale, ma solo, appunto, un'infrastruttura. Questa va riempita di «dettagli» sostanziali, frutto di «specificazioni», «variazioni» ed «elaborazioni», lente, graduali e necessariamente *plurali* (76). È così che si spiegano e legittimano le diverse morali massimaliste e lo strutturarsi dei diversi sistemi giuridici e istituzionali, dunque la sfera morale e quella giuridica di una comunità e di uno Stato; nonché la necessità da parte dei critici sociali, al fine di rendere efficaci i propri argomenti, di «rispondere in dettaglio, con *spessore* e idiomaticamente» (77).

È significativo il fatto che Walzer per spiegare il minimalismo morale (e il massimalismo) ricorra all'immagine esodica della «marcia» (78). Attraverso quest'ultima egli giustifica contempora-

(75) Antonella Besussi giudica parziale e piuttosto vaga tale posizione di Walzer: BESUSSI A., *Giustizia e comunità*, cit., p. 115. D'altro canto, un'altra possibile notazione riguarda la difficoltà di qualificare effettivamente «minima» questa concezione, come ha osservato un interprete di Hart, le cui osservazioni si attagliano perfettamente anche alla teorizzazione di Walzer, che di quella del filosofo del diritto inglese è debitrice (cfr. VIII.2). Il contenuto cosiddetto minimo del diritto dovrebbe includere una parte considerevole del diritto civile e del diritto penale così come essi sono tradizionalmente intesi, oltre a un certo numero di regole relative alla struttura di alcune istituzioni.

(76) Fin qui si è fatto riferimento a *Interpretazione e critica sociale*, cit., pp. 40-41. Nel § VIII.1.2 si tornerà sulle problematiche ora accennate analizzando più dettagliatamente la nozione di «universalismo reiterativo» in questa sede lasciata volutamente sullo sfondo per ragioni espositive.

(77) WALZER M., *Geografia della morale*, cit., p. 62.

(78) Walzer comincia il suo scritto *Minimalismo morale*, posto in apertura a *Geografia della morale*, scrivendo: «Vorrei introdurre l'argomento con un'immagine (ho in mente il filmato trasmesso dal telegiornale alla fine di quel meraviglioso anno che fu il 1989) che rappresenta il concreto punto di partenza, e l'occasione concettuale, di questo capitolo. Si tratta dell'immagine della gente che manifestava [*its a picture of people marching*] nelle strade di Praga. Sui loro cartelli c'era scritto

neamente il «minimalismo» e il «massimalismo», il «sottile» e lo «spesso», la moralità «universalistica» e quella «particolaristica» (da altri definibile, in una precisa accezione valoriale, 'relativistica'): «Noi marciamo per conto di popoli in difficoltà, quali che siano; e contemporaneamente facciamo le nostre manifestazioni»: la realtà morale si spiega con questa metafora dualistica. Il dualismo è adeguato a ciò che Walzer considera

il carattere necessario di ogni società umana: universale perché è umana, particolare perché è una società [...]. Le società sono necessariamente particolari, perché hanno membri e memorie, membri *con* memorie non solo esclusivamente loro proprie, ma anche della loro vita in comune. Al contrario, l'umanità ha membri ma non ha memoria, e quindi non ha né una storia né una cultura, non consuetudini di vita, non modi di vita familiari, non festività, non infine concezioni condivise dei beni sociali (79).

Il minimalismo contribuisce ad una certa solidarietà fra membri dell'umanità, ma essa, «benché importante ed incoraggiante», non può che essere limitata. Il minimalismo non può contribuire ad una completa dottrina universale (80). Così, osserva Walzer, marciamo per un certo periodo insieme e poi torniamo ai *nostri* cortei. C'è una sola marcia, «eccezionale» (quella dell'umanità) e ce ne sono molte, «quotidiane» (quelle delle particolari società).

Riassumendo la moralità minimale è, nell'ottica walzeriana, molto importante, sia «per amore della critica» sia «per amore della solidarietà», ma non può sostituire o rimpiazzare la difesa dei valori concepiti in modo «spesso» (*thick*). Il minimalismo

consiste di principi e regole che sono reiterati in tempi e luoghi differenti e che sono considerati simili, benché vengano espressi in differenti idiomi e riflettano storie differenti. Nel loro contesto, quotidianamente, orientano differentemente la gente; viste da lontano, in momenti di crisi e di confronto contribuiscono ad una comunanza parziale [...]. Sebbene noi abbiamo storie

semplicemente «Verità» e «Giustizia» (p. 13; una prima versione del saggio era apparsa in «Nuova civiltà delle macchine», 10, 1992, pp. 33-40).

(79) Ivi, pp. 20-21.

(80) Walzer critica espressamente chi interpreta il minimo «in termini procedurali»: «una moralità sottile di discorso o di decisione che governa ogni particolare creazione di una moralità sostanziale o spessa». Come interprete di tale concezione, secondo cui il minimalismo fornisce «le regole costitutive delle diverse moralità massime», Walzer cita espressamente Habermas, ma lo stesso discorso vale, ad esempio, per Rawls (WALZER M., *Minimalismo morale*, cit., p. 24).

differenti, abbiamo anche esperienze comuni e, a volte, reazioni comuni: e su di esse forgiamo, come è necessario, il minimo morale (81).

La tesi forte, e originale, di Walzer è che «condividiamo alcuni valori con gli altri, inclusi valori importanti, ma il minimo non costituisce la fondazione del massimo: è solo una parte di esso» (82).

È evidente il tentativo da parte di Walzer di non contraddire gli assunti anti-universalistici (in senso oggettivo e astratto) che rappresentano una costante nella trama concettuale del suo ragionamento. Lo scopo è, semmai, quello di spiegare i modi in cui l'universalismo può emergere dal particolarismo, e, simultaneamente, tenere a freno le potenzialità di rigida chiusura, e quelle aggressive, di ogni identità particolare e di ogni dottrina particolaristica (83).

Significativo, sotto il profilo teoretico, risulta il tentativo effettuato da Walzer di delineare una possibile distinzione tra categorie, per alcuni versi sovrapponibili, quali, «internalismo», «particolarismo», «relativismo» (84). L'approccio internalista (o anche contestualista), «da dentro la caverna», implica certamente il particolarismo etico, ma quest'ultimo può generare forme di universalismo, l'universalismo minimale, entro un processo di autonomizzazione rispetto al relativismo. Il che significa che la normatività può generarsi, attraverso il processo che Walzer definisce di «reiterazione», dal contestualismo, dalla disamina sociologico-critica della vita associata e dai «significati sociali» che in essa danno senso ai valori e alle azioni (85).

I significati sociali non sono semplicemente lì, accettati e condivisi una volta per tutte. I significati cambiano con il tempo e sono il risultato di interne tensioni ed esempi presi da altri popoli; sono cioè soggetti sempre a disputa, sono contestati, all'interno di

(81) Ivi, p. 40.

(82) *Ibid.* Continua Walzer: «Il valore del minimalismo risiede negli incontri che esso facilita e di cui è anche il prodotto. Ma questi incontri non sono – non ora, almeno – sufficientemente sorretti da produrre una moralità spessa. Il minimalismo lascia spazio allo spessore altrove; infatti, esso presuppone altrove lo spessore. Se non avessimo i nostri cortei, non potremmo indirettamente marciare a Praga. Non avremmo alcuna comprensione della «verità» e della «giustizia».

(83) L'adozione del modello *thick-thin* ha precisi riflessi sulla concezione dell'*identità*, come si può constatare, in maniera approfondita, in Geertz (ma ciò avviene anche per Walzer): si veda PIRNI A., *Filosofia pratica e sfera pubblica*, cit., p. 102.

(84) Per un quadro analitico delle distinzioni tra questi concetti, in particolare tra «relativismo» e «particolarismo», si veda BARBERIS M., *Il lessico del dissenso*, cit.

(85) Su questi aspetti si vedano le osservazioni svolte al cap. IX.

una «vita comune» (86). In questo quadro di contestazioni e dispute il critico assume la sua specifica connotazione; egli deve conoscere il *luogo*, il contesto, le sue circostanze, i suoi dettagli per poter incidere in esso e attuare possibili processi di trasformazione e cambiamento. Se dunque la critica sferrata da Dworkin va, per certi versi, a bersaglio, essa tuttavia funge da molla per una riarticolazione delle sue tesi da parte di Walzer, il quale non rinuncia all'idea fondamentale della sua prospettiva, ossia al legame del critico con la società, con il *suo* contesto.

IV.3. *Critica sociale, visione della democrazia e «patriottismo critico»*

Si cercherà ora di trarre alcune conclusioni relativamente a quanto scritto nei due paragrafi precedenti sulla questione della critica sociale e di ricollegarsi alla visione del cambiamento (così come scaturisce dall'interpretazione walzeriana dell'esodo), svolgendo, infine, una ulteriore connessione con la visione della democrazia che Walzer fa scaturire, a partire, appunto, dalla prospettiva della critica sociale.

Il bersaglio polemico di Walzer, lo si è visto esaminando la sua critica dei «sentieri» «dell'invenzione» e «della scoperta», sono l'universalismo, inteso come astrattismo (87), e il ricorso a «conoscenze speciali» cui solo individui «eletti» possono attingere.

Cercare verità che trascendano direttamente e integralmente la morale condivisa cela, nella prospettiva walzeriana, propensioni anti-democratiche, aliene da una continua discussione con i propri concittadini, come egli argomenta nel suo scritto su *Philosophy and Democracy* (88), dove massima è la sua carica anti-filosofica, in una specifica accezione di anti-teorica e anti-intellettualistica. Seguendo questa logica Walzer arriva, non senza eccessi e con una certa dose di ingenerosità, a identificare i filosofi analitici – i «santi» del liberalismo contemporaneo – con i «santi puritani», i quali non concepivano altre regole se non quelle ricavate da una «conoscenza

(86) WALZER M., *Geografia della morale*, cit., p. 36.

(87) In tema di critica all'astrattismo sono suggestive le pagine dedicate a Silone: WALZER M., *L'intellettuale militante*, cit., pp. 141-142.

(88) Il saggio è ora raccolto in WALZER M., *Il filo della politica*, cit., pp. 27-53. Per un'analitica trattazione si veda APPERLEY A., *Philosophy, Democracy and Tyranny: Michael Walzer and Political Philosophy*, in «The European Legacy», 1, 2001, pp. 7-23.

speciale». Puritani e filosofi analitici rappresentano avanguardie slegate dal popolo, sempre lontane da esso e poste su di un piano più alto, ad «assumere un atteggiamento distaccato, a guardare il mondo dall'alto come Dio» (89).

Come ha osservato a questo riguardo Carlos Santiago Nino, Walzer rifiuta l'«elitismo epistemico» che crede di scorgere nel liberalismo (90); egli rigetta l'idea, di derivazione illuministica, secondo la quale il filosofo (l'intellettuale, il critico sociale) non appartiene a nessuna specifica comunità perché è l'interprete dell'universalità della ragione. Il filosofo, nell'ottica di Walzer, deve essere legato alla sua comunità: egli si costruisce insieme ad essa e insieme ad essa interpreta, rinnova, costruisce e ricostruisce i valori della comunità (si fa, insomma, «critico sociale» (91)). In tal modo si spiega la differenza fra l'approccio Walzer, democratico radicale, e i liberali egualitari universalisti come Rawls, Nagel, Dworkin. Questi ultimi – per lo meno nelle loro prime teorizzazioni – ritengono che la giustizia sia frutto dell'applicazione di principi generali che vanno scoperti o inventati. Walzer, invece, crede che la giustizia sia una costruzione *politica* dei cittadini (92), il frutto di un'*impresa comune*. La

(89) L'espressione è tratta da WALZER M., *L'intellettuale militante*, cit., p. 93.

(90) NINO C.S., *Diritto come morale applicata* (1994), a cura di M. La Torre, Milano, Giuffrè, 1999, p. 188: «Walzer protesta contro i nuovi “re-filosofi” che cercano di influenzare soprattutto i giudici, in particolare nell'esercizio del *judicial review*, relativamente a quale sia l'insieme dei diritti garantiti dalla Costituzione a prescindere da quella che è l'esperienza delle persone nelle loro pratiche sociali». Riferimenti principali di Nino sono soprattutto le tesi espresse, appunto, in *Philosophy and Democracy*.

(91) È opportuno notare che, in genere, Walzer utilizza il termine filosofo/filosofia per descrivere un'attività che prevede il distacco dalla società e dalla comunità, lo stare fuori della «caverna» (sulla base di quello che egli ritiene il modello platonico); il filosofo che sceglie di stare dentro la comunità, nella caverna, assume la posizione del filosofo *committed, public*, cioè del critico sociale. Su questa propensione influisce senza dubbio il fatto che Walzer non proviene, per formazione, dalla filosofia ma svolge tutte le sue indagini entro l'orizzonte delle scienze sociali e politiche (non rifuggendo comunque da un costante confronto – specie a partire dalla seconda metà degli anni Settanta – con le aree disciplinari della cosiddetta “filosofia pratica”, diritto, morale, politica, nell'ambito di quello che lui stesso ha definito «the return of philosophers to “public affairs”»). Le differenze tra i *committed democrats* (tra i quali è appunto Walzer) e i *liberal egalitarians* (come Dworkin, Rawls, Nagel) sono discusse da GUTMANN A., *How Liberal is Democracy?*, in MACLEAN D., MILLS C. (eds.), *Liberalism Reconsidered*, Totowa, Rowman & Allanheld, 1983, pp. 25-50.

(92) L'idea di una «politicizzazione della giustizia» si ritrova nel bel saggio di WILLIAMS M.S., *La giustizia e i gruppi: modello «politico» e modello «giuridico»*, in BONAZZI T., DUNNE M. (a cura di), *Cittadinanza e diritti nelle società multiculturali*, Bologna, il Mulino, 1994, pp. 67-87. Ho potuto svolgere queste considerazioni grazie ai rilievi critici mossi da Marina Lalatta Costerbosa alla visione walzeriana della democrazia nell'ambito del seminario da me svolto sul tema *Tra particolarismo e «universalismo reiterativo»: la riflessione di Michael Walzer* (relazione tenuta nell'ambito del «Seminario modenese di Teoria del diritto e Filosofia pratica», Dip. di Scienze Giuridiche dell'Univ. di Modena e Reggio Emilia, il 19.III.2001).

critica all'universalismo dei filosofi è, dunque, condotta in nome della partecipazione democratica e per riportare in primo piano l'impegno politico, necessario per l'esistenza piena di una comunità. L'integrazione tra pensiero e azione, tra teoria e prassi, che sta alla base della riflessione di Walzer (cfr., a questo riguardo, il cap. I) spiega l'enfasi posta sulla partecipazione politica, presente in tutti i suoi scritti. Solo la partecipazione attiva rende possibile la critica, rende possibile il miglioramento e il cambiamento: il critico sociale non può sottrarsi a questo impegno, non può vivere distaccato, 'slegato' dal suo contesto, e sembrerebbe quasi – nell'ottica partecipativa di Walzer – che ogni cittadino, in guise diverse, possa e debba essere in qualche modo un critico sociale, per quanto l'intellettuale in senso stretto resti quello che svolge professionalmente la sua attività (93).

Il nodo essenziale, intrecciato con le forme della critica e la questione del ruolo dell'intellettuale nella società, viene ad essere quello tra «democrazia» e «filosofia» (94). Anche in questo caso all'opera vi sono forti tensioni: tra «opinione» e «verità», «ragione» e «volontà», «valore» e «preferenza», «uno» e «molti». Precisa Walzer:

Queste coppie diametralmente opposte differiscono le une dalle altre, e nessuna di esse corrisponde perfettamente alla coppia "filosofia e democrazia". Tuttavia esse stanno insieme e mettono in luce un problema centrale. I filosofi rivendicano un certo tipo di autorità per le loro conclusioni; la gente rivendica un tipo differente di autorità per le sue decisioni. Qual è il rapporto che intercorre fra le due rivendicazioni? (95)

In altri termini, ad essere in gioco è il rapporto fra filosofo e comunità democratica: quanto il filosofo deve essere *distante* dalla comunità? In che termini si configura il suo legame con la società? Sono questi gli interrogativi che stanno alla base della concezione

I profili delle elaborazioni di Rawls e Dworkin sono poi venuti progressivamente articolandosi, come mostra BACCELLI L., *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell'universalismo*, Roma, Carocci, 1999, rispettivamente alle pp. 108-115 e alle pp. 116-125.

(93) Seguendo i ragionamenti di Walzer è comunque esclusa la possibilità di parlare del ceto degli intellettuali come una vera e propria «classe»: cfr., sulla questione (oggetto di frequenti controversie nello studio della storia della parola), LEPP I., *L'art du vivre de l'intellectuel*, Paris, Éditions Universitaires, 1966, pp. 32-33.

(94) Riprendo qui alcune notazioni svolte nel mio saggio *Fragilità e permanenza della politica*, cit., pp. XIV-XIX.

(95) WALZER M., *Filosofia e democrazia*, cit., p. 27.

della critica sociale sviluppata da Walzer e che stanno costantemente sullo sfondo delle sue argomentazioni.

Filosofia e democrazia sembrano parlare due linguaggi diversi (96). La distanza che i filosofi, per ragioni sia pratiche sia intellettuali, pongono fra se stessi e i loro concittadini deve essere ampliata fino alla rottura dei vincoli di appartenenza; essi devono saper volgere uno «sguardo da nessun luogo» (97), da un ipotetico punto zero. La scoperta o l'invenzione filosofica si contrappongono al processo chiave della comunità, quello dell'interpretazione, e il filosofo che attua le prime due è poco incline al contrattare e al mutuo compromesso che, invece, caratterizzano in modo specifico la democrazia nella visione walzeriana. Poiché la verità che il filosofo «conosce o sostiene di conoscere ha un aspetto unico, egli tende a pensare che la politica debba essere uguale: una concezione coerente, un'esecuzione esente da compromessi» (98), una costruzione che l'architetto può edificare traducendo in pratica precisi principi. La rivendicazione del filosofo è che egli conosce «lo schema prefissato nei cieli», la cosa giusta da fare, al di là del *tempo* e del *luogo*, valida universalmente. Ma per tradurla in pratica deve fare i conti con la gente comune. Se non è un mostro dalle mille teste, essa è per lo meno dotata di molte teste, difficili da educare inclini a trovarsi in disaccordo fra loro. «Né può lo strumento filosofico costituire una maggioranza tra la gente, poiché le maggioranze in qualsiasi genuina democrazia sono temporanee, mutevoli, instabili; la verità è una ma la gente ha molte opinioni, la verità è eterna, ma la gente continuamente muta la propria mente. Qui, nella sua forma più semplice, si ravvisa la tensione fra filosofia e democrazia» (99).

Il filosofo eroico, fondatore, che immagina un perfetto incontro in una «posizione originaria» o situazione «ideale di discorso» (il richiamo è chiaramente a Rawls e Habermas) (100), ove gli uomini e

(96) Su questa contrapposizione si è soffermata URBINATI N. nella sua *Prefazione* a WALZER M., *Che cosa significa essere americani*, cit., in part. pp. XV-XVI. Cfr. inoltre GALSTON W.A., *Community, Democracy, Philosophy. The Political Thought of Michael Walzer*, cit.

(97) Il rimando, come si è già avuto modo di notare, è alla riflessione di Nagel.

(98) Il filosofo non può partecipare alla «tumultuosa politica della città», ma può essere un fondatore o un legislatore, un re, un consigliere notturno, o un giudice – o più realisticamente può essere un consigliere di tali personaggi, sussurrando nell'orecchio di chi detiene il potere» (WALZER M., *Filosofia e democrazia*, cit., p. 29).

(99) WALZER M., *Filosofia e democrazia*, cit., p. 32.

(100) Ivi, pp. 41-42.

le donne presenti sono liberati dalle proprie ideologie o soggetti a regole di espressione universalizzanti, semplifica eccessivamente – ad avviso dell'autore ebreo-americano – la realtà della politica. Il filosofo che ritorna dal suo ritiro, dentro la caverna della città, porta con sé conclusioni che sono differenti da quelle di un qualsiasi effettivo dibattito democratico che avviene «dentro la caverna». Il punto centrale del pensiero di Walzer – quello che ne definisce il radicale anti-platonismo – è che anche qualora il filosofo pervenga a una conoscenza universalistica e coerente, questa conoscenza non possiederà alcuna speciale verità oltre a quella che le viene dall'assenso conquistato attraverso il processo di decisione democratica (101).

La strategia di Walzer mira alla critica di quel tipico procedere della filosofia normativa contemporanea (gli autori cui fa riferimento più spesso sono Rawls, Dworkin, Ackerman, Habermas, teorici dell'*ideal speech* (102)) che considera la giustizia come il frutto dell'applicazione di principi generali (secondo un processo di «giuridificazione») e non una costruzione politica dei cittadini.

Walzer si addentra, per questa via, nel dibattito che inerisce la tensione, l'ennesima entro il suo universo concettuale, fra il «popolo» e la «costituzione»: essa può concettualizzarsi anche come tensione tra una nozione procedurale (e deliberativa) e una nozione partecipativa di democrazia (103). Una società che delega ai giudici o

(101) Alle stesse conclusioni perviene la Nussbaum che in un recente saggio sottolinea come «lo zelo per la verità celeste» può rendere tirannica la filosofia, e per questo è fondamentale lo spazio per il confronto pubblico, lo sforzo per il dialogo rispettoso e il dibattito non prevenuto. Per la filosofa neo-aristotelica la politica è pluralità (cfr. NUSSBAUM M., *Quattro modelli di teoria politica* [2000], in *Capacità personale e democrazia sociale*, a cura di Gf. Zanetti, Reggio Emilia, Diabasis, 2003, pp. 1-38. Sul pensiero della Nussbaum, con particolare attenzione a questo aspetto, si veda ZANETTI Gf.: *Influenze aristoteliche nel dibattito contemporaneo. Martha C. Nussbaum e i valori «fragili»*, in ID., *Ragion pratica e diritto: un percorso aristotelico*, Milano, Giuffrè, 2001, pp. 265-295. Sulla concezione walzeriana della critica sociale («contextual interpretation as social criticism») messa a confronto con quella della Nussbaum («internal essentialism as social criticism») si veda ACKERLY B., *Political Theory and Feminist Social Criticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 86-110.

(102) Cui Walzer contrappone «the real talk»: WALZER M., *A Critique of Philosophical Conversation*, in «The Philosophical Forum», 1, 1989, pp. 182-196. Agli autori citati anche in altre occasioni, Walzer associa qui Ágnes Heller: cfr. HELLER Á., *Oltre la giustizia* (1987), Bologna, il Mulino, 1990, cap. 5. Per una descrizione del *democratic talk* Walzer rinvia invece a BARBER B., *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Berkeley, California University Press, 1984, pp. 173-198.

(103) Su questa tensione si veda LA TORRE M., *Democrazia*, in LA TORRE M., ZANETTI Gf., *Seminari di filosofia del diritto*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2000, pp. 216-217. Spiega La Torre: «può esservi cioè conflitto tra la democrazia come società retta da una costituzione (da principi e regole dotati di dignità e forza superiori a quelle godute dalle leggi ordinarie espresse dagli organi della

agli esperti il compito di decidere per evitare la strada del compromesso e della negoziazione, è una società che di fatto – secondo Walzer – prende le distanze dalla pratica della democrazia e indebolisce la capacità deliberativa dei cittadini. La critica di Walzer al liberalismo procedurale («the design procedures»), dunque, si incentra sui pericoli di corrosione della partecipazione democratica che la società liberale può comportare, ed è dunque mossa – a differenza di quelle dei comunitari – da ragioni, in prima istanza, *politiche* piuttosto che da preoccupazioni esistenziali e morali. La critica all'universalismo dei filosofi normativi e dei «legal philosophers» è in tal senso sviluppata in nome della partecipazione democratica e per riportare in primo piano l'impegno degli individui all'interno della sfera pubblico-politica (104), e pure quello dell'intellettuale come critico sociale e “militante”.

La discussione critica delle tendenze cosiddette «giudizialiste» è alla base della più recente riflessione di Walzer sulla democrazia deliberativa, «la versione americana delle teorie tedesche dell'agire comunicativo e del discorso ideale» (105). I sostenitori di questa

sovranità popolare) e la democrazia come governo del popolo (della volontà decisionistica e *legibus soluta* di questo). Tale tensione può presentarsi nella forma di un conflitto di competenze tra il potere legislativo e quello giudiziario, tra il “rappresentante del popolo” e il “custode della costituzione” (che nei sistemi dotati di costituzioni “rigide” è oggi in genere il giudice costituzionale e/o ordinario)» (p. 217). Cfr. anche KAHN P.W., *The Cultural Study of Law*, Chicago, Chicago University Press, 1999, pp. 20-30.

(104) URBINATI N., *Rawls, Dworkin, Walzer e il neo-comunitarismo*, in *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, vol. III, t. I, a cura di Gf. Pasquino, Torino, UTET, 1999, p. 549. Gli scritti in cui Walzer esprime appieno le sue critiche verso la filosofia normativa che espropria i processi reali della politica sono alcune recensioni, come quella al libro più celebre di Dworkin (WALZER M., *Review of Taking Rights Seriously*, in «The New Republic», 25 [June], 1977, pp. 28-31), e alcuni saggi apparsi su rivista come *Philosophy and Democracy*, cit., e *A Critique of Philosophical Conversation*, cit. Sulla questione si vedano i contributi di WARNKE G.: *Rawls, Habermas, and Real Talk*, in «The Philosophical Forum», 1-2, 1989-1990, pp. 197-203, e *Social Interpretation and Political Theory: Walzer and His Critics*, cit.

Cfr., in merito, la critica radicale di BLACK R., *The Heavenly City of the Twentieth Century Political Scientist: Michael Walzer on Judging*, cit., e la visione simpatetica di ARMSTRONG C., *Philosophical Interpretation in the Work of Michael Walzer*, in «Politics», 2, 2000, pp. 87-92, in part. p. 91.

(105) Cfr. WALZER M., *Deliberation, and What Else?*, in MACEDO S. (ed.), *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, New York, Oxford University Press, 1999, pp. 58-69, p. 58 (tr. it. *Deliberazione... e che altro?*, cit.). Per una trattazione del modo di concepire le teorie della democrazia deliberativa da parte di Walzer si veda OTTONELLI V., *I principi procedurali della democrazia*, Bologna, il Mulino, 2012, pp. 142-147.

Per un quadro delle molteplici tendenze riguardo alla «democrazia deliberativa» si vedano (oltre ai saggi contenuti nel volume curato da Macedo): i seminali contributi di COHEN J. (*Deliberation and Democratic Legitimacy*, in HAMLIN A., PETTIT Ph. [eds.], *The Good Polity. Normative Analysis of the State*, Oxford, Basil Blackwell, 1989, pp. 17-34), NINO C.S., *The Constitution of Deliberative Democracy*, New

prospettiva tendono a equiparare la vita politica all'attività dei tribunali, in cui si delibera e si conclude con precisi «verdetti». Ma fra tribunali e arena politica intercorre una cospicua differenza: per quanto i tribunali siano istituzioni politiche, quando in essi è in atto un processo civile o penale, si suppone che le considerazioni politiche *non* debbano essere ammesse. «E ciò in base all'assunto che il processo abbia un solo esito giusto, che giudici e giurati perseguono in modo unitario. Nessun assunto del genere è possibile nella vita politica la quale non è semplicemente antagonistica ma intrinsecamente e permanentemente conflittuale» (106). Nella vita politica è la trattativa, il negoziato, il compromesso a prevalere rispetto alla deliberazione (107). Quest'ultima ha certamente un ruolo, un ruolo importante, nella politica democratica ma non ha, ad avviso di Walzer, un posto indipendente:

Nel mondo della politica non esiste un contesto del tutto simile alla stanza della giuria, nella quale non vogliamo che le persone facciano altro se non deliberare [...]. La politica esige deliberazione, ovvero una cultura dell'argomentazione, ed esige altresì un corpo di cittadini sensibili, almeno in teoria (e talvolta anche in pratica) agli argomenti migliori. Ma l'"argomentazione" non può essere isolata da tutte le altre cose che i cittadini fanno. Non esiste una cosa come l'argomentazione pura, la deliberazione-in-sé, e non esiste un gruppo di persone del quale essa sia o possa essere l'opera.

Haven, Yale University Press, 1996; ELSTER J. (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; BOHMAN J., REHG W. (eds.), *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge (Mass.)-London, MIT Press, 1997; DRYZEK J.S., *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*, Oxford, Oxford University Press, 2001; il fasc. monografico (a cura di M. La Torre) di «Ratio Juris», 4, 2001 (con scritti di R. Forst, S. Gosepath, C. Starnatis, V. Petev, M. Van Hoeke, R.B. Tremblay); VALADEZ J.M., *Deliberative Democracy, Political Legitimacy, and Self-Determination in a Multicultural Society*, Boulder (Co.), Westview Press, 2001; FISHKIN J.S., LASLETT P. (eds.), *Debating Deliberative Democracy*, Malden (Mass.), Blackwell, 2003; GUTMANN A., THOMPSON D. (eds.), *Why Deliberative Democracy?*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2004 (in cui si illustrano le ricadute pratiche della teoria della democrazia deliberativa così come descritta nel volume, a cura degli stessi autori, *Democracy and Disagreement*, Cambridge [Mass.]-London, Belknap Press of Harvard University Press, 1996); SUNSTEIN C.R., *Designing Democracy: What Constitutions do*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2001. Un articolato progetto di democrazia deliberativa è quello elaborato da Habermas ed espresso paradigmaticamente in *Fatti e norme*, cit. Per il dibattito in Italia si veda BOSETTI G., MAFFETTONE S. (a cura di), *Democrazia deliberativa: cosa è*, Roma, LUISS University Press, 2004; BONINU M., DEMURO G., *La democrazia deliberativa: Costituzione e volontà generale*, Roma, LUISS University Press, 2012. Una proposta teorica che coglie i principi salienti di questo orizzonte di discussione è quella sviluppata da FERRARA A., del quale si veda *Giustizia e giudizio. Ascesa e prospettive del modello gindizialista nella filosofia politica contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

(106) WALZER M., *Deliberazione... e che altro?*, cit., p. 52.

(107) Cfr. *ibid.*

Inoltre nella maggior parte delle controversie che animano la vita politica non esiste un argomento migliore che sia o dovrebbe essere ugualmente convincente per persone dotate di visioni del mondo, credenze religiose, interessi economici e posizioni sociali differenti. Di conseguenza, non esiste un risultato che sia semplicemente deliberativo invece che politico nel senso pieno del termine. Il posto giusto della deliberazione dipende da altre attività che essa non costituisce né controlla.

Esiste una rilevante differenza fra i cittadini e i giurati o i giudici: «l'insieme dei cittadini non è una commissione d'esame investita del compito di deliberare sui candidati più qualificati, diciamo, per il Senato o la Presidenza. I membri di una commissione d'esame sono come i giurati o i giudici, in quanto si presuppone (talvolta erroneamente) che abbiano una visione comune dei requisiti rilevanti e che diano una valutazione imparziale dei candidati» (108). Sono questi presupposti non validi nel caso dei cittadini, che si muovono entro dinamiche nelle quali l'imparzialità solo a volte trova spazio. Dunque Walzer attua una critica delle prospettive che riducono la democrazia a solo discorso: la sua è una critica costruttiva alla democrazia deliberativa, che muove dall'interno, poiché è certamente un presupposto della sua visione che la democrazia sia «discorso» e la comunità «comunità di discorso». Oltre al discorso occorre, però, la critica, la mobilitazione, l'azione: tutti elementi che costituiscono la complessità della situazione decisionale (109); e le decisioni sono possibili coniugando l'aspetto della deliberazione con altri aspetti. Anche la democrazia – così come il soggetto, la società, la giustizia – non può essere per Walzer “unidimensionale”, essa

(108) Ivi, pp. 56-57. Sulla relazione tra «funzione giudiziaria» e «democrazia», all'interno di una più ampia disamina istituzionalistica dell'opera walzeriana, si veda PARIOTTI E., *La giustificazione delle istituzioni tra democrazia e costituzionalismo*, in «Teoria politica», 2, 2004, pp. 137-149 (che costituisce una rielaborazione della relazione presentata nell'ambito del VI ciclo del «Seminario modenese di Teoria del diritto e Filosofia pratica», Dip. di Scienze Giuridiche dell'Univ. di Modena e Reggio Emilia, 26.XI.2003). Sul punto, anche se in un'ottica più ampia, si veda anche BELLAMY R. (ed.), *Constitutionalism and Democracy*, Aldershot-Dartmouth, Ashgate Publishing, 2006, e ID., *Conciliare costituzionalismo e democrazia: è possibile una mediazione tra sostanza e procedure?*, in MATTARELLI S. (a cura di), *Il senso della repubblica. Frontiere del repubblicanesimo*, Milano, Franco Angeli, 2007, pp. 201-235.

(109) Su questi aspetti si veda WALZER M., *Political Decision-Making and Political Education*, in RICHTER M. (ed.), *Political Theory and Political Education*, Princeton, Princeton University Press, 1980, pp. 159-176.

esprime, anzi, il massimo della “multidimensionalità”, del pluralismo (110).

L'accostamento fra sfera democratica e sfera giudiziaria costituiva, appunto, uno degli assi tematici già di *Philosophy and Democracy*. Il filosofo – il filosofo eroico, il filosofo in veste di fondatore – «propone infatti una procedura decisionale per i giudici modellata sulla comunità ideale [...]. Poiché le discussioni dei giudici tra loro in effetti rassomigliano alle argomentazioni, procedono nella comunità ideale (nella mente del filosofo)» molto più serrate di quanto il dibattito democratico possa mai fare. Sta qui uno dei punti cruciali della trattazione del problema poiché è qui – nell'ambito giudiziario e nella sfera dei diritti – che la tensione tra filosofia e democrazia assume forma concreta. In gioco è la relazione fra *diritti* e *volontà popolare* (111). Walzer sostiene che i filosofi non dovrebbero mostrare troppa fretta nel trovare lo strumento giudiziario e che i

(110) La proposta di Walzer – cui si potrebbe assegnare la definizione complessiva di democrazia «sociale, pluralistica e associativa» – si inserisce entro un dibattito che nel corso dell'ultimo decennio ha sedimentato, specie nel campo delle prospettive *lato sensu* “progressiste” una serie di nuove posizioni tra cui spicca – sul piano principalmente accademico – la «democrazia deliberativa». Fra gli altri contendenti di una qualche importanza (che prefigurano altri modelli che con essa si intersecano o configgono) troviamo le riflessioni raccolte sotto le etichette di «democrazia associativa» (P.Q. Hirst, R. Putnam), «democrazia conflittuale» (o «contestatoria»: Ph. Pettit, o «agonistica»: Mouffe), «democrazia forte» (Barber), «democrazia cosmopolitica» (Held) (ho potuto articolare questo quadro grazie alla discussione sviluppatasi nel corso del citato Seminario tenuto da Elena Pariotti). Significativo è il fatto che la concezione walzeriana intrattenga con ognuna di queste declinazioni, esclusa l'ultima, una specifica correlazione, ad attestarne l'apertura in senso appunto “multidimensionale” e “pluralistico”. Su un versante ideologico, distinto e contrapposto, stanno le molteplici forme – riduttivistiche – del *liberismo* (per cui la democrazia si riduce a un insieme di regole che permettano al mercato di funzionare), dell'*elitismo plebiscitario* (per cui la democrazia si riduce a una competizione elettorale fra *élites* concorrenti), e del *populismo*, che prefigura un rapporto diretto tra i “capi” e il popolo ridotto a “massa”, senza altre mediazioni: prospettive che rinviano, con modalità diversificate ma analogamente orientate, a quella che Colin Crouch ha definito *post-democrazia*.

(111) Al tema dei diritti e ad alcune specifiche problematiche giuridiche Walzer ha dedicato il saggio *Diritti costituzionali e forma della società civile*, in BONAZZI T. (a cura di), *La Costituzione statunitense e il suo significato odierno*, il Mulino, Bologna, 1988, pp. 125-144 (il saggio, nella versione inglese presentata originariamente nell'ambito di un convegno nel 1987, si trova in CALVERT R.E. [ed.], *The Constitutions of the People. Reflections on Citizens and Civil Society*, Lawrence (KS), University Press of Kansas, 1991, pp. 113-126), e, in precedenza, i saggi raccolti in *Obligations*. Ad interessarlo sono sempre i *diritti-in-dettaglio*, quelli di uomini e donne individuati nella società, e così anche a proposito di Walzer – a nostro avviso – si può parlare di un «particolarismo dei diritti», in cui è centrale il ruolo del conflitto, della negoziazione e della reiterazione: cfr. BACCELLI L., *Il particolarismo dei diritti*, cit. Al concetto di volontà e sovranità popolare espresso da Walzer in *Philosophy and Democracy* fa riferimento PALOMBELLA G., *Costituzione e sovranità. Il senso della democrazia costituzionale*, Bari, Dedalo, 1997, p. 132. Per alcune visioni della relazione tra democrazia e diritti: PINTORE A., *I diritti della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2003, in part. pp. 79-90.

giudici non dovrebbero affrettarsi troppo a divenire filosofici politici. È infatti un errore – spiega – tentare una qualsiasi incorporazione estensiva di principi filosofici nel diritto, sia attraverso l'interpretazione sia attraverso l'emendamento. Ciò significherebbe rimuovere questi strumenti dall'arena politica alla quale propriamente appartengono.

La tensione fra filosofia e democrazia si risolve nella problematica costruzione, in cui Walzer è impegnato, di una filosofia intrinsecamente democratica che ha nel dissenso e nel discorso inteso come dialogo, nonché in negoziazioni e compromessi, i suoi connotati perspicui e nella riflessione di John Dewey una fondamentale testimonianza (112). Anche in questo caso, dunque, si giunge ad un tentativo di composizione fra le due dimensioni in contraddizione. Non si tratta di fare a meno della filosofia, come ha proposto provocatoriamente Richard Rorty, ma certo non si dovrebbe assegnare al filosofo il compito di dare forma alla società (in particolare alla società democratica): un compito che spetta solamente agli uomini e alle donne che la abitano, e al quale il filosofo (impegnato) può contribuire, senza spirito di primazia e senza la pretesa di possedere un *set* di conoscenze speciali (113).

Ciò che è prioritario per Walzer è un tipo di conoscenza che sia radicata nella società in cui si vive, una conoscenza *politica* più che filosofica. «Il sapere politico è particolare e pluralistico, mentre il sapere filosofico è universalista e unico». Ovunque la verità universale è stata stabilita, non vi è spazio per la negoziazione, per la lotta, si interrompe il fondamentale processo e movimento dell'agire democratico. E dunque i cittadini – che danno precedenza alla loro *storia* anziché alle esperienze ipotetiche di uomini e donne astratte – preferiscono la politica alla verità, e tale scelta, se viene compiuta, avrà come risultato, a sua volta, il pluralismo. Qualsiasi comunità

(112) Sui legami fra Walzer e Dewey si veda § I.4 del presente volume.

(113) Nota giustamente Urbinati: «da divergenza fra “filosofi” e “interpreti” è profonda e difficilmente sanabile perché mentre per i primi il problema è sempre quello di trovare giustificazioni o fondamenti, per gli altri si tratta invece di trovare risposte efficaci; nel primo caso il punto di vista è prevalentemente teorico, nel secondo, invece è pragmatico». Sia per Rorty sia per Walzer «l'umanità è pensata come una umanità che fa, non come un'umanità che cerca la verità. La loro prospettiva è *antifoundational* e radicalmente storicista; il loro campo di riferimento politico» (URBINATI N., *Lealtà e dissenso*, cit., p. 118).

Sul «contestualismo interpretativo» di Walzer e le sue continuità/discontinuità con l'«etnocentrismo» di Rorty, cfr. BESUSSI A., *Giustizia e comunità*, cit., pp. 100-115 e 151-157).

storica i cui membri partecipino a determinare le proprie leggi e istituzioni produce necessariamente un *modus vivendi* particolare e non universale (114). Il filosofo, dunque, non è escluso da tale processo, vi può senz'altro collaborare, ma non ha alcun diritto speciale nella comunità politica democratica. «Nel mondo dell'opinione la verità è invero un'altra opinione, e il filosofo è solo un altro elaboratore di opinioni» (115).

Questo ragionamento delinea con chiarezza la centralità e il valore del pluralismo (e quindi anche del dissenso) nella visione della democrazia di Walzer, nonché fa intravedere come la concezione dell'intellettuale (critico sociale), che si è visto emergere dalla riflessione walzeriana specificamente dedicata a questo argomento, vi si innesti.

Un ultimo punto merita ora di essere posto al vaglio: la connessione tra critica sociale e forma della democrazia, da un lato, e patriottismo, dall'altro: un tema, anche questo, che ha attraversato nel corso del Novecento le discussioni sulle ragioni e le modalità dell'*engagement* e che ha indotto a guardare agli intellettuali, come ha invitato a fare Gramsci, nel loro ruolo di edificatori di consenso e di creatori di egemonia, o – in termini più sfumati e più consoni alla prospettiva walzeriana – a interrogarsi su come gli intellettuali si siano rapportati (e si rapportino) con l'azione politica soggettiva, ma anche con quella della propria comunità e nazione di appartenenza.

L'agire politico, come si è più volte messo in evidenza nel corso di queste pagine, implica necessariamente per Walzer una dimensione *comunitaria*. Ma tale dimensione è costruita, per lui, su premesse storiche, più che ontologiche. La comunità non è un'entità «naturale» come per i neo-aristotelici (*à la* MacIntyre) e nemmeno un'entità «etica», come per i neo-hegeliani (*à la* Taylor) (116). Essa è una comunità storica e culturale che può motivare, nella sua visione prospettica, l'impegno politico degli individui e dare vigore alla democrazia ma – è il caso di rilevarlo – può anche condurre a prese di posizione “di parte” non sempre gloriose, ora in nome della

(114) Ferma convinzione di Walzer è che nella vita politica «ciò di cui abbiamo bisogno non è un accordo razionale ma un *modus vivendi*» (WALZER M., *Deliberazione... e che altro?*, cit., p. 54).

(115) WALZER M., *Filosofia e democrazia*, cit., p. 51.

(116) Mi discosto qui dall'interpretazione di Orend, il quale sottolinea l'influenza di Hegel – oltre che di Burke – sulla concezione della comunità elaborata da Walzer, tralasciandone quasi completamente il costitutivo aspetto *confittuale* (cfr. OREND B., *Walzer on War and Justice*, cit., pp. 56-59, 185-188).

“patria”, ora dello pseudoconcetto di “razza”, ora di qualche “vera religione”, ora in nome della “giustizia” o delle “masse oppresse” (117).

Si forma, da questo punto di vista, un complesso nodo problematico: quello del rapporto triangolare fra patria/nazione, comunità e democrazia; l'interrogativo pone il dilemma se il rafforzamento del sentimento “nazionale” sia condizione necessaria per il rafforzamento della democrazia (118). A questa domanda, ragionando in termini schematici (con quanto ne consegue in termini di riduzione della complessità), i *liberals* rispondono che la democrazia non ha affatto bisogno di unità nazionale, intesa come sentimento di appartenenza ad una stessa cultura o, ai loro occhi peggio, ad una stessa “etnia”, ma ha bisogno solo della comune adesione ai principi politici universali della libertà e dell'eguaglianza civile e politica (come suggerisce il «patriottismo costituzionale» di Habermas). I *communitarians* rispondono, invece, che l'adesione ai valori politici universali non è sufficiente a suscitare nei cittadini il sentimento di appartenenza comune che solo può alimentare l'impegno civile e la solidarietà di cui ha bisogno una “buona” democrazia; oltre all'adesione ai valori della democrazia è pertanto necessaria una adesione più profonda fondata sulla comune cultura, sulla coscienza di essere parte della medesima storia, sull'accettazione dei medesimi valori morali. Per questi pensatori, paradigmatico è l'esempio di MacIntyre, il patriottismo è sicuramente, e indubitabilmente, una virtù (119).

Walzer pare prefigurare una terza posizione, quella che si può definire «democratico-socialista» (120) o, anche, «democratico-

(117) In ragione di queste posizioni, cui Walzer non presta un'analitica attenzione, si può parlare di «tradimento dei chierici» alla maniera di Julien Benda. Cfr. sul punto D'ORSI A., *Intellettuali e etica della responsabilità*, cit., p. 19.

(118) Su questo snodo, che attiene le questioni del nazionalismo e del patriottismo, cfr. VIROLI M., *Introduzione* a NUSSBAUM M., RUSCONI G., VIROLI M. (a cura di), *Piccole patrie, grande mondo*, Milano, I libri di «Rese», 1995, pp. 13-14. Per un'accurata analisi di questo ambito di discussione, che incrocia quello sulle forme della democrazia, si veda anche VIOLA F., *Identità nazionale e comunità politica*, in *Identità e comunità*, cit., pp. 59-92.

(119) Cfr. MACINTYRE A., *Is Patriotism a Virtue?*, «Lindley Lecture», Lawrence (KS), University of Kansas, 1984 (tr. it. in FERRARA A. [a cura di], *Comunitarismo e liberalismo*, Roma, Editori Riuniti, 1992).

(120) Mutuo qui la definizione di VIROLI M., *Introduzione* a NUSSBAUM M., RUSCONI G., VIROLI M. (a cura di), *Piccole patrie, grande mondo*, cit., p. 14, il quale peraltro ha contribuito, negli ultimi anni, ad animare il dibattito su questi temi sia con il suo studio *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Roma-Bari, Laterza, 1995 (dello stesso anno è l'ediz. inglese), 2000², sia con le sue proposte di una rinnovata forma di repubblicanesimo (cfr. VIROLI M., *Il repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza, 1999).

radicale». Tale impostazione rifiuta la proposta comunitaria di rafforzare l'unità culturale e morale in maniera esclusiva, sottolineando che il vero sentimento di appartenenza di cui la democrazia ha bisogno è «il sentimento di appartenenza alla repubblica», alla *comunità politica*, con la sua storia, la sua cultura, il suo modo di vita particolare e che questo tipo di unità si rafforza con politiche di riforma sociale e con la partecipazione attiva, di tutti i cittadini, alla vita politica (121); una partecipazione che non esclude le forme del dissenso e della critica.

L'ideale normativo proposto è quello del «patriottismo critico». Onde chiarire meglio il significato di tale concetto e le sue implicazioni, e come esso si situi nell'arco di pensiero dell'autore statunitense, è certamente utile richiamare la figura di George Orwell e il suo legame con le radici inglesi. Egli rientra nella galleria dei ritratti esemplari studiati da Walzer in *The Company of Critics*, ma rappresenta anche un modello di critico sociale, che assolve il suo compito proprio cimentandosi nell'esercizio di ricerca di un delicato equilibrio tra patriottismo e democrazia (entro un orizzonte di prospettiva che muove da istanze socialiste) (122). Un passo di Orwell, citato dallo stesso Walzer, sembra attagliarsi perfettamente alla visione walzeriana del tema in questione: il patriottismo «è il ponte fra il passato e il futuro» (123). Condivisione morale e

(121) «La politica è una scuola di lealtà attraverso la quale noi facciamo della repubblica un nostro possesso morale e giungiamo a guardarla con una sorta di reverenza»: WALZER M., *Che cosa significa essere americani*, cit., p. 99 (opera cui si rinvia per una discussione sul repubblicanesimo americano così come viene interpretato secondo l'approccio adottato da Walzer). Si è cercato di trattare l'argomento in CASADEI Th., *Virtù civiche e federalismo in Michael Walzer*, in «Il Pensiero mazziniano», 3, 1999, pp. 36-49. Alcune osservazioni sulla rinascita repubblicana sono contenute nell'intervista che lo stesso Walzer mi rilasciò all'epoca del maggior impatto del «neorepubblicanesimo»: *Limiti del repubblicanesimo*, contenuta in CASADEI Th., MATTARELLI S. (a cura di), *Repubblicanesimo e neorepubblicanesimo. Percorsi, analisi, ricerche*, numero monografico de «Il Pensiero mazziniano», 3, 2000, pp. 123-127.

(122) Orwell rappresenta nell'interpretazione fornita da Walzer (che prende le mosse, pur discostandosene in diversi punti, da quella di WILLIAMS R., *George Orwell*, New York, Columbia University Press, 1981) un esempio di connessione tra «radicamento e radicalismo», l'espressione di un patriottismo che si salda con la prospettiva socialista («patriottismo sociale»), nonché di una critica sociale animata dall'«odio verso la gerarchia» (cfr. WALZER M., *L'intellettuale militante*, cit., pp. 153-176). Egli costituisce, inoltre, un esempio di critica «da sinistra» a quell'autentico «incubo» incarnato dal totalitarismo e proprio a questo specifico aspetto hanno riservato attenzione «Dissent» e Walzer stesso occupandosi del pensiero di Orwell: WALZER M., *On Failed Totalitarianism*, in «Dissent», Summer 1983, pp. 297-306 (rist. in HOWE I. [ed.], *1984 Revisited. Totalitarianism in our Century*, New York, Harper and Row, 1983; tr. it. *Il totalitarismo mancato*, in «Volontà», 2, 1984, pp. 14-33).

(123) La frase si trova in ORWELL G., *My Country Right or Left* (in *The Collected Essays, Journalism and the Letters of George Orwell*, ed. by S. Orwell and I. Angus, New York, Harcourt, Brace and World, 1968,

possibilità del cambiamento, attraverso il modulo della critica immanente, vengono così ad esplicitare la loro intima, e problematica, connessione. Ciò che Orwell intende suggerire, nell'ottica di Walzer, è che «una politica rivoluzionaria richiede la mobilitazione del popolo, e lo si può mobilitare soltanto facendo appello ai suoi sentimenti e valori così come ai suoi interessi; e questi sentimenti e valori sono storicamente formati e culturalmente specifici» (124). Occorre dunque, questo l'insegnamento che Walzer trae dalla sofferta lezione di Orwell, essere sensibili alle esigenze della vita comune, e anche ai valori della gente comune, e non è mai stata pertanto «una buona idea per la sinistra quella di collocarsi in netta contrapposizione» (125) con questi.

Un patriottismo così inteso, sebbene per certi aspetti ancorato al passato e alla tradizione, suggerisce ancora Orwell, «non ha nulla a che fare con il conservatorismo». Se i sostenitori di quest'ultimo intendono la politica come «una conversazione tra passato, presente e futuro» (126), il patriottismo, attraverso un agire politico che può essere anche radicale, parte dal passato guardando al futuro. Orwell (e con lui Walzer) cerca di «assegnare il patriottismo alla

vol. I, p. 539, ripresa in *The Lion and the Unicorn*, ivi, vol. II, p. 103) ed è citata in WALZER M., *L'intellettuale militante*, cit., p. 163.

(124) *Ibid.*

(125) Ivi, p. 160. Su questi aspetti che attengono le connessioni tra istanze di cambiamento, prospettiva socialista e legame con la comunità si tornerà nel capitolo VII, laddove si esaminerà, per le sue influenze su quello di Walzer, il pensiero di Tawney (la cui prospettiva politica intrattiene notevoli affinità con quella orwelliana: cfr., anche per una più analitica disamina del pensiero dell'autore di *Omaggio alla Catalogna*, CASSANI A., *Intellettuale e socialismo*, cit., *passim*).

(126) Si ricordi l'espressione menzionata anche in precedenza di Oakeshott (cfr. *supra* nota 41). Per quanto la posizione di Walzer possa apparire per certi versi affine a quella del filosofo inglese, se ne distanzia in maniera considerevole per il suo carattere aperto e di movimento. Lo stesso Walzer, pur riconoscendo una certa influenza esercitata da Oakeshott – conosciuto negli anni della formazione universitaria – sul suo pensiero (in particolare «l'elegante idea di assecondare le intimitazioni suggerite dalla tradizione di una comunità»), precisa come dentro di lui sia sempre stata forte la sensazione di essere in contrasto con il filosofo inglese, di doversi in qualche modo opporre e questo perché nei suoi concetti di tradizione, conservazione, *intimiation*, manca il *conflitto*, manca qualsiasi nozione di *lotta politica*, di *movimento popolare*. Walzer è, dunque, essenzialmente un *oppositore politico* di Oakeshott; sono la politica (intesa come partecipazione e conflitto) e l'idea del «soversivismo», a partire dal contesto, ad allontanarlo da qualsiasi disegno conservatore. Cfr. RUSCONI C. (a cura di), *Walzer: individuo, comunità, giustizia*, cit., p. 345. Su Oakeshott, si vedano, in generale: FRANCO P., *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*, New Haven-London, Yale University Press, 1990; NARDIN T., *The Philosophy of Michael Oakeshott*, University Park (Pa.), Pennsylvania State University Press, 2001.

sinistra» (127), sceverandolo da ogni implicazione conservatrice (128) e connotandolo socialmente. È, sotto questo profilo, che il patriottismo per il filosofo americano può sostenere la politica e, al tempo stesso, l'attività critica (129): ne emerge una forma di «patriottismo critico» che accompagna quella critica sociale dall'interno che ogni intellettuale dovrebbe saper attuare.

Una storia, a partire da quella per Walzer esemplare dell'Esodo, non ha dunque «solo un passato da custodire, ma anche un futuro da esplorare» (130): in questo spazio si inseriscono il senso stesso della critica, aperta al futuro, e le sue potenzialità di trasformazione, a partire da ciò che è dato e dalla corrispondenza tra la realtà attuale e alcuni principi ritenuti fondamentali (quali possono essere per esempio quelli contenuti nelle carte costituzionali, o nel lessico walzeriano, nel «codice del patto» che funge da modello originario). Esse implicano una narrazione, che può essere intesa «come un processo attivo di creazione della storia che è sia esplicativo sia motivazionale» (131), non semplicemente descrittivo, ma anche *critico*.

Perché la narrazione sia efficace, e il cambiamento possibile, occorre sempre partire, nell'ottica di Walzer, dalla complessità della realtà sociale e dai suoi *dettagli*. Dunque tradizione e critica non si

(127) WALZER M., *L'intellettuale militante*, cit., p. 162. Un'esortazione analoga, rivolta ai socialisti, a «prendere sul serio» il patriottismo si trova in CUNNINGHAM H., *The Language of Patriotism 1750-1915*, in «History Workshop Journal», 12, 1981, pp. 8-33.

(128) In tal modo si può arrivare a distinguere, per quanto l'operazione non sia così pacifica, tra «patriottismo» e «nazionalismo». Su questa proposta, densa di implicazioni e foriera di un acceso dibattito, cfr. VIROLI M., *Introduzione a Piccole patrie, grande mondo*, cit., pp. 16-19, e, soprattutto, ID., *Per amore della patria*, cit.

(129) VIROLI M., *Introduzione a Piccole patrie, grande mondo*, cit., p. 18. Un problema resta tuttavia aperto: se, da una parte, il patriottismo va inteso in questo senso, dall'altra il riferimento ad una «cultura comune» va minuziosamente precisato (la «cultura comune» va intesa come lingua, tradizioni, storia o come cultura e ideali politici?). Nel § VII.3 si cercherà di affrontare tale nodo problematico e di studiare se la riflessione di Walzer riesca, in qualche modo, a scioglierlo.

(130) VIOLA F., *Identità nazionale e comunità*, cit. p. 81. Cfr. PASTORE B., *Emergenza della tradizione nell'odierna esperienza giuridica*, «Ars interpretandi», n. monografico su «Tradizioni e diritto vivente», 8, 2003, pp. 180-210.

(131) Tale modalità narrativa come presupposto della trasformazione sociale avvicina la prospettiva walzeriana della critica immanente («immanent criticism») all'approccio dei teorici critici della razza: il legame rinvia alla concreta esperienza del movimento per i diritti civili. Si veda, ad esempio, GUINIER L., TORRES G., *Il canarino del minatore e la nozione di political race*, cit., p. 137. Sul punto si veda WALZER M., *The Politics of the New Negro*, cit. Sulle potenzialità trasformative della narrazione nell'opera di Walzer (e dunque sulla possibilità di espungere dalla sua teorizzazione le implicazioni conservatrici): ARMSTRONG C., *Philosophical Interpretation in the Work of Michael Walzer*, cit.

contrappongono – come in genere si ritiene – ma si integrano entro la più ampia dimensione della comunità politica e sociale, suggerendo anche interessanti profili d'analisi che rimandano ad un piano *lato sensu* filosofico-giuridico (132).

Non si può, tuttavia, tralasciare – come invece pare suggerire la riflessione walzeriana – quanto il patriottismo critico entri in una specifica e “dolorosa” situazione dilemmatica, qualora la propria patria o comunità scelga la via della guerra. È proprio nei momenti di guerra che la vicenda degli intellettuali si fa particolarmente delicata, come attestano le tappe della loro vicenda nel corso del Novecento. La guerra – ogni guerra – si caratterizza sempre per un enorme sforzo di costruzione di verità ufficiali, uno sforzo fondato in primo luogo sul reclutamento degli uomini di cultura, anzi uno sforzo pressoché impossibile senza l'opera in grande scala svolta dai tecnici del consenso in larga scala, ossia gli intellettuali (133). Su un piano storico questa tensione è esemplificata per esempio dalla storia di Randolph Bourne (134) che lotta contro la *sua* America, ma questa tensione è vissuta dallo stesso Walzer, dapprima durante la sua opposizione alla Guerra in Vietnam nel corso degli anni Sessanta (attraverso la quale egli mostra concretamente la possibilità di un patriottismo radicalmente critico), in seguito con riferimento alle guerre degli anni Novanta (Golfo e Kosovo) e Duemila (Afghanistan e Iraq). In momenti in cui l'intellettuale è tornato a vestire i panni del vate o del profeta egli ha oscillato tra adesione e critica, tra un patriottismo “autentico” (e nazionalista) e un patriottismo disposto alla critica, più spesso però – attraverso il rilancio dell'idea della “guerra giusta” – incline a fornire motivi di legittimazione ad una difesa della propria comunità che può tradursi in aggressione di altri popoli e Stati (135).

(132) Cfr., a titolo esemplificativo, TASIIOULAS J., *Between Tradition and Critique. Michael Walzer on Justice and Interpretation*, cit.

(133) Il riferimento è ancora a D'ORSI A., *Intellettuali e etica della responsabilità*, cit., pp. 33-34.

(134) WALZER M., *L'intellettuale militante*, cit., pp. 65-88.

(135) Si tornerà su questi aspetti, che toccano il cuore dei rapporti tra intellettuali e guerra, nel corso del cap. IX del presente lavoro.

IV.4. *L'argomento (e la forza) dei «dettagli» e «il principio di rilevanza», ossia il «sovversivismo dell'immanenza»*

Si è avuto modo di accennare più volte, nel corso dell'esposizione, alla funzione cruciale dei «dettagli» sia per l'esercizio della critica sia per caratterizzare la moralità massimalista (*thick*) rispetto a quella minimalista (*thin*). All'interno dell'orizzonte walzeriano, essi fungono, per così dire, da *trait d'union* tra visione della critica sociale e visione della morale. Ma i dettagli costituiscono un elemento, reiterato da parte di Walzer, che ricorre con ruoli-chiave in ogni ambito in cui egli esercita la sua riflessione, tanto da poter essere individuati come la cifra del suo universo concettuale e, potenzialmente, come aspetto saliente della nostra ipotesi di interpretazione "comprensiva" della sua opera.

Nell'ambito della dimensione morale solo all'interno di una moralità «massimalista» si può «agire giustamente, come agenti della distribuzione e come *critici del dettaglio*» (136). Dunque i critici sociali devono, precipuamente, «reagire contro l'ingiustizia ordinaria, e devono rispondere *in dettaglio*, con spessore e idiomaticamente» (137). È, pertanto, attraverso il discorso che si appoggia sui dettagli che è possibile perseguire l'ideale – politico-sociale – della giustizia, in particolare distributiva. Come si vedrà analiticamente nel prossimo capitolo, «ogni resoconto completo di come i beni sociali debbano essere distribuiti comporta una moralità massima, una morale che è idiomatica nel linguaggio, particolarista nei suoi riferimenti culturali e infine circostanziata, sia perché storicamente determinata sia perché fattualmente *dettagliata*» (138).

Il riferimento ai dettagli, ancora, è centrale – entro la sfera propriamente giuridica – nella concezione del sistema giuridico e delle istituzioni, intesi come pratiche sociali stratificate, complesse, composte, appunto, di moltissimi dettagli, e, più precisamente, nella concezione dei diritti. Walzer attribuisce fondamentale importanza ai «diritti-in dettaglio», «ai diritti concepiti in maniera spessa». Essi appartengono solo «alle donne e agli uomini concreti, i quali sono, come Marx ed Engels hanno scritto nell'*Ideologia tedesca*, individuati

(136) WALZER M., *Geografia della morale*, cit., p. 49 (il corsivo è mio).

(137) Ivi, p. 61 (il corsivo è mio).

(138) Ivi, p. 31 (il corsivo è mio).

nella società» (139). «I diritti hanno bisogno di un luogo» così «come gli individui hanno bisogno di una casa» («as individuals need a home, so rights require a location» (140)); essi acquistano valore solo se hanno una «dimensione», se sono, appunto, qualcosa «di concreto» (141).

L'attenzione di Walzer è sempre concentrata, anche tramite la contestazione sul piano epistemologico della netta separazione tra “fatti” e “valori”, sulle vite che gli individui di fatto vivono, sui diritti di cui godono – o che ad essi sono di fatto negati –, entro la struttura istituzionale; in tale senso la sua riflessione, sotto questo specifico profilo, può essere avvicinata, come ha proposto Agostino Carrino, a quella dei *Critical Legal Studies* (142). I diritti si radicano in istituzioni, in spazi di cooperazione e conflitto; rinviano a rivendicazioni, lotte, simboli, oltre che a valori e ideali. Prese a sé, slegate dai contesti, le idee di individuo e di diritti individuali (così come propuginate dalla *rights theory* e dal *right discourse* (143)) sono, per Walzer, nient'altro che «cattiva sociologia»: «Esse non danno né un concetto ricco né un concetto realistico della coesione sociale, né danno un senso alle vite che gli individui di fatto vivono, ai diritti di cui di fatto godono, entro la struttura di istituzioni in sviluppo» (144). L'attenzione ai fatti, alla concretezza, ai “luoghi” dei fenomeni politico-giuridici, l'«intervento sul campo» (145), accomunano le due

(139) Ivi, p. 70.

(140) WALZER M., *The Moral Standing of States: A Response to Four Critics*, in «Philosophy and Public Affairs», IX, 1980, pp. 209-229, p. 223 (raccolto anche in ALEXANDER L.A. et al., *International Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 236).

(141) WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., pp. 86, 105.

(142) Cfr. CARRINO A., *Differenza, eguaglianza e tolleranza in Michael Walzer*, in *Democrazia e governo del futuro. Saggi di etica e metapolitica*, Roma, Edizioni Lavoro, 2000, pp. 80-81. Sul movimento dei CLS si vedano gli studi di Carrino: *Solidarietà e diritto. La sociologia giuridica dei «Critical Legal Studies»*, in «Democrazia e diritto», 5-6, 1990, pp. V-XLVI (si tratta di un numero monografico, curato dallo stesso Carrino, dedicato al movimento dei CLS); *Ideologia e coscienza. Critical Legal Studies*, Napoli, ESI, 1992; Roberto M. Unger e i «Critical Legal Studies»: *scetticismo e diritto*, in ZANETTI Gf. (a cura di), *Filosofi del diritto contemporanei*, cit., pp. 155-182. Così come per certi aspetti Walzer, gli autori critici del diritto traggono la loro ispirazione dalle prospettive politiche della *New Left* americana, e, dal punto di vista metodologico, dalla sociologia critica legata al «Law and Society Movement» (di cui i CLS sono l'erede diretto). Cfr., su quest'ultimo riferimento, PITCH T., *Sociologia alternativa e nuova sinistra negli Stati Uniti d'America*, cit.

(143) Per una critica di questi approcci si veda, da ultimo, BROWN W., HALLEY J. (eds.), *Left Legalism/Left Critique*, Durham and London, Duke University Press, 2002.

(144) WALZER M., *The Liberalism and the Art of Separation*, cit., specialmente pp. 323-324.

(145) Di questa attenzione alla concretezza e ai fatti, a partire sempre dai casi difficili (*hard cases*), costituiscono un esempio assai nitido gli interventi che Walzer svolge, soprattutto negli anni Settanta e

prospettive, per quanto poi Walzer sviluppi un'originale prospettiva normativa, che ai *CLS* pare aliena, imperniata sull'idea di «società giusta».

Anche in questa più ampia prospettiva – quella della società giusta – un ruolo chiave giocano comunque i dettagli, ciò che caratterizza la complessità e la pluralità della vita associata. Di qui muove l'articolato proposito walzeriano di attuare una disamina delle «sfere di giustizia» e la necessità di una riflessione sulla distribuzione dei beni sociali: i beni da distribuire sono più importanti degli astratti criteri di giustizia e dell'«ideologia dei diritti». A partire da questa visione si può parlare di una «vita buona» e – come Walzer osserva icasticamente in uno dei suoi saggi più incisivi, *The Idea of Civil Society* – «the good life is *in details*» (146).

Anche con riferimento all'ambito in cui, come si vedrà, Walzer tende al massimo la sua apertura all'universale, cioè negli scritti sulla guerra (a partire già da *Just and Unjust Wars*), non manca la “dedizione” ai dettagli: sono questi a determinare, in casi cruciali, la decisione per una scelta o per un'altra. Come rileva Walzer: gli argomenti a proposito delle giustificazioni di guerre non devono mancare di specificità e di «dettagli» (147); le sfumature e i dettagli della realtà servono per seguire l'andamento e i tratti distintivi dei casi presi in esame quando si affrontano le questioni della morale pratica, e in particolar modo i casi di guerra (148).

In questo scenario, acquista una peculiare rilevanza il fatto che quando Walzer tratta – in diversi scritti (149) – della storia esemplare dell'Esodo, e delle possibilità di reiterare concretamente il messaggio di liberazione in esso insito (e dunque di reiterare le possibilità di costruire una società migliore e più giusta) ricorra – accompagnata dalla figura di Amos – la categoria dei dettagli:

Ottanta del Novecento, sulle pagine di «New Republic», rivista di opinione della sinistra democratica americana.

(146) WALZER M., *L'idea di società civile*, cit., p. 95 (il corsivo è mio).

(147) WALZER M., *Sulla guerra*, cit., p. 14.

(148) Cfr. WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., p. 9.

(149) WALZER M., *Interpretazione e critica sociale*, cit.; ID., *Due specie di universalismo*, cit.; ID., *L'intellettuale militante*, cit.

Invece di immaginare un esodo universale, Amos immagina una serie di esodi; e il fatto di poter precisare *i dettagli* soltanto di una delle serie non gli impedisce di riconoscere il valore morale delle altre (150).

La rilevanza dei dettagli è, in definitiva, una caratteristica costitutiva dell'approccio metodologico di Walzer: essa ricorre, come si è succintamente mostrato attraverso passi testuali decisivi della sua opera (151), nell'affrontare le problematiche della sfera morale, le possibilità della critica sociale e dell'azione politica, nel delineare gli orizzonti di una società giusta, e ancora nel concepire la questione dei diritti e, infine, nei tragici casi generati dalla guerra.

Il richiamo alla specificità, ai dettagli, immancabile nelle principali elaborazioni concettuali walzeriane implica una ricognizione sui contorni, i confini, l'articolazione delle questioni; implica un lavoro sul caso concreto, sulle sue dimensioni, sui suoi *spazi e luoghi*, una «valutazione dei vari fattori in gioco»; implica, in altri termini, «un pensiero situato», legato alle circostanze, a ciò che è rilevante, a quel che François Jullien chiama, come si è visto (§ II.3), il «potenziale di situazione». La strategia walzeriana, tesa all'efficacia della critica e alla realizzazione concreta del cambiamento, è analoga a quella illustrata dal sinologo francese: «Invece di costruire una forma ideale che si proietta sulle cose», si può pensare ad un'alternativa, rispetto al mondo come è, dedicandosi a «rintracciare i fattori favorevoli operanti nella [loro] configurazione», «in breve invece di imporre il proprio piano al mondo», «si può far leva sul potenziale di situazione». Si esce così dalla logica del modello, dell'*eidos* che deve informare le cose come idea-progetto (alla maniera dei «filosofi eroi» di matrice platonica), per entrare nella «logica dello svolgimento». Sotto questo profilo, le circostanze del contesto, i suoi dettagli, diventano estremamente rilevanti: «il circostanziale non è più concepito come ciò che sta attorno (*circum-stare*), semplice accessorio o dettaglio (che accompagna quel che sarebbe l'essenziale della situazione o dell'evento – e che perciò rinvia ad una metafisica dell'essenza); ma è attraverso di esso che il

(150) WALZER M., *L'intellettuale militante*, cit., p. 93 (il corsivo è mio).

(151) Ma altri se ne potrebbero citare: tra questi si segnala, per esempio, anche per la sua aderenza al linguaggio comune, «nella vita di ogni giorno i particolari [ma si legga *dettagli*, considerato il fatto che l'originale è *details*] sono tutto» (WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 98).

potenziale avviene – precisamente in quanto potenziale di situazione» (152).

Da questa prospettiva il contesto è fondamentale così come la valutazione dei vari fattori che lo compongono, ma non per rispettarli in quanto tali; il rispetto è funzionale al loro “sfruttamento”: uno sfruttamento volto alla critica e al miglioramento del contesto stesso. Partire dall’orizzonte istituzionale e normativo dato, dai significati sociali condivisi, da una data comunità – anche al fine di *criticarli* (e per Walzer non può essere altrimenti) – e interpretarlo come potenziale di situazione per elaborare argomenti e strategie di critica tesi a specifici valori consente allora di uscire dalla logica della conclusività, in genere adottata dai filosofi che stanno «fuori dalla caverna». I dettagli sono importanti e il trascurarli, così come, per converso, il prenderli sul serio, ha delle specifiche implicazioni nello spazio della discussione e dell’azione. Si disegna così quel particolare «principio di rilevanza» che caratterizza un certo modo di intendere il pensiero normativo (153): esso implica il fare i conti, in primo luogo, con ciò che è «pertinente», ossia con quanto risulta particolarmente adatto alla critica di una data situazione o istituzione; in secondo luogo, con ciò che è «importante», ossia con quanto ha valore e forza in un determinato contesto. E per comprendere la rilevanza di una situazione e di una istituzione occorre, nella prospettiva walzeriana che sovente da descrittiva si fa normativa (154), conoscerne appunto i dettagli, saper lavorare su di essi. Ciò è compatibile con il *pluralismo*

(152) JULLIEN F., *Trattato dell'efficacia*, cit., pp. 20, 26. Seguo qui l'utilizzo del pensiero di Jullien che propone Gianfrancesco Zanetti all'interno di una disamina della normatività e del suo potenziale critico: cfr. ZANETTI Gf., *Introduzione al pensiero normativo*, cit., pp. 42-44.

(153) Il riferimento è ancora a Zanetti che “ritaglia” il principio a partire da un serrato “corpo a corpo” con la riflessione walzeriana. Nella sua prospettiva «il principio di rilevanza si caratterizza in modo analogo all'elemento *pluralistico e reiterativo* dell'universalismo morale di Walzer» (ivi, pp. 48-49). Si è avuto occasione di discutere di queste problematiche nel corso di due incontri seminariali: oltre che in quello, già menzionato, dedicato al peculiare “universalismo” walzeriano, in quello tenuto, congiuntamente, da Massimo Rosati e Gianluca Bonaiuti su *Il pensiero normativo: tra teoria e istituzioni* («Seminaro di Teoria del diritto e Filosofia pratica», V ciclo, Dip. di Scienze Giuridiche dell'Univ. di Modena e Reggio Emilia, 4.III.2003).

(154) L'autore americano lo chiarisce espressamente e con una certa disinvoltura: «spesso nelle mie analisi comincio con la descrizione e finisco per essere altamente prescrittivo; oppure comincio con i fatti [...] e finisco con offrire valutazioni, e spero che siano, almeno qualche volta, valutazioni radicali» (RUSCONI C. [a cura di], *Walzer, individuo, comunità, giustizia*, cit., p. 353). Per una critica di questo aspetto (messo all'indice anche da Dworkin): MAFFEITONE S., *Dalla comprensione descrittiva alla prescrizione etica*, in «Biblioteca della libertà», 1, 1986, pp. 45-51.

che caratterizza la società: «un argomento rilevante presuppone la possibilità che altri ve ne siano, e mantiene iscritto nel suo *status* normativo un'apertura alla revisione e al bilanciamento» (155), al negoziato e al compromesso che sono tipici della democrazia. Il critico sociale, che percorre la via dell'interpretazione, fa uso del principio di rilevanza, che è quello che gli consente di conoscere a fondo la società, di comprenderne i dettagli e a partire dalle circostanze, dal potenziale dato dalla situazione e dai dettagli stessi, di mutarne la fisionomia; al contrario il principio di conclusività è, invece, fatto proprio da chi intraprende i sentieri «dell'invenzione» e «della scoperta», dai filosofi che seguono Platone e si distaccano dalla caverna, ossia dalla città e dalle sue complesse pratiche.

Si spiega così, ulteriormente, quanto il modello *thick-thin* sia correlato al tentativo da parte di Walzer di lasciare spazio alla dimensione critico-normativa pur senza rinunciare al suo approccio particolaristico, attento alla descrizione e volto – parafrasando un'espressione di Sartre – ad «abbracciare strettamente la realtà e la propria epoca» (156). Le varie moralità, e le istituzioni che sono ad esse collegate, possono incorporare un *minimum* morale sufficientemente astratto e sottile (*thin*) da poter essere compreso, ma alla fine è pur sempre con determinate moralità e istituzioni spesse (*thick*), ben caratterizzate e “dettagliate”, che gli uomini e le donne hanno a che fare. Ciò non significa per Walzer adesione e accettazione acritica. La critica, al contrario, è sempre possibile, è un tratto costitutivo dell'agire e il discorso di Walzer è tutto intorno alle condizioni di possibilità contestuali della critica: essa può assumere così, nella sua forma immanente, la «potenzialità radicale di una critica interna: il sovversivismo dell'immanenza» [*the radical potential of an internal critique: the subversiveness of immanence*] (157). La critica diventa necessariamente «un'attività reiterativa, e i critici che aspirano a fare le cose giuste aspirano ad una giustizia che è relativa alle occasioni critiche nelle quali si trovano». In tali contesti quello che si può definire, a questo punto, “l'argomento dei dettagli” riveste una funzione assolutamente centrale mettendo in gioco efficacia e

(155) ZANETTI G.F., *Introduzione al pensiero normativo*, cit., p. 45.

(156) «Poiché lo scrittore non ha alcune mezzo d'evadere, noi vogliamo che abbracci strettamente la sua epoca; è la sua unica occasione» (SARTRE J.P., *Presentazione di «Temps Modernes»* [1945], in *Che cos'è la letteratura*, Milano, Il Saggiatore, 1963, pp. 215-228).

(157) WALZER M., *Geografia della morale*, cit., p. 56.

appropriatezza della critica stessa: il sovversivismo dell'immanenza – generato dalla forza dei dettagli e dal potenziale di circostanza che la critica immanente sa raccogliere, vagliare, rielaborare – consente di sfuggire al relativismo, mantenendo ben saldo l'approccio particolaristico, di radicamento nel proprio contesto: «relativa alle occasioni» diviene, in quest'ottica, rilevante per le occasioni che nel contesto si generano.

Oltre a lavorare sui dettagli, il discorso di Walzer resta però, al contempo, aperto alla possibilità di addivenire a scelte giustificabili e, dunque, «universalizzabili». L'universalismo, in questi termini, non è un'assunzione aprioristica, ma il frutto di una mossa di comparazione e reiterazione.

Da tale connessione – rispetto delle circostanze e apertura universalistica – scaturiscono le istanze e le argomentazioni *normative* di Walzer, applicate alle varie problematiche che egli di volta in volta affronta: dalla distribuzione dei beni sociali al conflitto armato, dall'organizzazione della società civile e dello Stato ai dilemmi giuridici legati ai gruppi e alle minoranze. La sua riflessione esprime appieno il senso del «principio di rilevanza»: avere una «buona vista» significa osservare e interpretare tutti gli elementi in gioco, ma anche le loro sfumature. I giudizi morali che vengono espressi nei singoli e specifici casi dipendono, così, dalla ricostruzione selettiva – e dunque, delicatamente, soggetta a molteplici fattori – delle circostanze di fatto, dalla previsione dei risultati e dalla valutazione dei rischi.

La fedeltà al dato concreto e alla realtà, connessa alle possibilità dell'esercizio critico che possono essere estese dal particolare all'universale, avvicina la prospettiva walzeriana a quella che Hannah Arendt ha elaborato a proposito dell'istanza critica, in particolare a partire dal ripensamento della figura di Gotthold E. Lessing (altro esempio di critico interno che si potrebbe aggiungere alla galleria proposta da Walzer). Lessing, nella lettura che ne propone Arendt, esprime la “forza dei dettagli” che Walzer cerca di far emergere dalle sue pagine:

Il suo atteggiamento verso il mondo non era mai né positivo né negativo, bensì radicalmente critico [...]. In Lessing il temperamento rivoluzionario era associato a una singolare forma di parzialità che aderiva ai *dettagli concreti* con cura esagerata, quasi pedante, e che diede origine a numerosi fraintendimenti. Una componente della grandezza di Lessing è di non aver mai permesso a una

presunta obiettività di fargli perdere di vista il reale rapporto con il mondo e la reale posizione nel mondo delle cose e degli uomini a cui egli rivolgeva i suoi attacchi o le sue lodi (158).

L'intellettuale, inteso come critico sociale, deve dunque rinunciare all'"unidimensionalità" della Verità per la "plurivocità" delle opinioni, senza per questo venire meno al suo compito precipuo, che è quello di interpretare ma anche di delineare possibili cambiamenti: egli deve prendere posizione, comprendere e giudicare ogni cosa alla luce della sua collocazione nella comunità in un dato momento; egli non potrà mai dare una visione definitiva, che una volta assunta, sia immune da altre critiche e da altre esperienze, essendosi fissata a una sola delle possibili prospettive; il suo posto – il suo *luogo* – è, oltre alle stanze dello studio, la strada, la piazza, l'arena pubblico-politica dove si confrontano le idee ma, per così dire, «si consumano anche le suole» (159).

Esercitare la critica nello spazio pubblico della democrazia significa accettare anche la sua fragilità, e la dimensione contingente, le difficoltà stesse, dell'attività intellettuale. Walzer è pienamente consapevole della fragilità dell'impegno intellettuale, che pure ha lasciato la sua impronta indelebile sul secolo XX, ma intende preservare di questo le istanze – sia descrittive sia prescrittive – di positiva utilità per la vita associata. Egli assolve ad un compito importante, che non va comunque misurato in termini di mero consenso:

(158) L'accostamento mi è stato suggerito dalla lettura del bel saggio di COSTA P., *Umanità e critica*, in COSTA P., ROSATI M., TESTA I. (a cura di), *Ragionevoli dubbi*, cit., pp. 29-38 (a p. 35 si trova la citazione dal testo di ARENDT H., *On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing* [1960]).

(159) Ciò significa sostenere *coram populo* che l'intellettuale deve scendere idealmente ma anche concretamente nelle piazze. Così Walzer, del resto, ha iniziato la sua vita di intellettuale socialista nella cerchia di *Dissent* e così, in qualche modo, ha cercato di condurre la sua esistenza di intellettuale impegnato nel proprio contesto, ossia nelle pieghe della società americana, ma interessato anche – soprattutto a partire dagli anni Ottanta – a mantenere uno sguardo "oltre i confini", tensione questa intensificatasi del resto negli anni in cui la sua teoria della "guerra giusta" ha trovato nuovi spazi di azione su scala globale.

Sulla presenza dell'intellettuale entro la sfera pubblica e sulle forme dell'impresa comunicativa, letta attraverso categorie walzeriane, si veda l'originale scritto di GUIDI A., *Etica della comunicazione tra 'libertà' e 'comunità'. Possibili percorsi di evoluzione*, in «Scuola e Città», 4, 2003, pp. 152-176, in cui si propone un «civic approach» allo studio della comunicazione e all'attività dell'intellettuale che oltre al pensiero di Walzer richiama espressamente la linea del pragmatismo di origine deweyana.

il successo non è il metro adatto a valutare la critica sociale. Il critico si misura sulle tracce che recano coloro che lo ascoltano e leggono la sua opera, dai *conflitti* che egli costringe a sperimentare, non solo nel presente, ma anche nel futuro, e dai ricordi che i conflitti lasciano. Egli non riscuote successo convincendo la gente – poiché a volte ciò è semplicemente impossibile – quanto mantenendo viva la *discussione critica* (160).

Anche quando si sente come un «profeta nel deserto», egli «non deve ritirarsi nel ruolo dello spettatore silenzioso, come fece Platone», «deve continuare a parlare, “deve trasmettere il suo messaggio”» (161). Il suo «pungiglione», alla maniera socratica (162), deve continuare a bruciare dentro i suoi concittadini. Questa è la lezione di Socrate e di Amos, profeti ma non “eroi”, e di tutti gli intellettuali critici del Novecento che Walzer prende ad esempio.

La prospettiva di Walzer – che si potrebbe raccogliere, complessivamente, come si è suggerito, nell'argomentazione che si impernia sui dettagli – ha suscitato molteplici forme di critica, a partire da quella più volte menzionata di Dworkin. Quest'ultima è incentrata sulla questione del relativismo, e si è visto come essa sia comunque funzionale al ragionamento che consente a Walzer, attraverso un fecondo confronto con una critica apportata al suo modo di fare “filosofia”, di generare la sua prospettiva del «sovversivismo dell'immanenza» e anche di addivenire ad una peculiare forma di universalismo che cerca di smarcarsi dalle chiusure implicate da un approccio duramente comunitarista (163).

(160) WALZER M., *L'intellettuale militante*, cit., p. 105 (i corsivi sono miei).

(161) *Ibid.* Walzer cita da M. Buber, *Israel and the World: Essays in a Time of Crisis*, New York, Schocken, 1963, pp. 111.

(162) A questa immagine Martha Nussbaum ha associato uno dei modelli fondamentali della teoria politica e del ruolo dell'intellettuale, «tafano della democrazia»: cfr. NUSSBAUM M.C., *Quattro modelli di teoria politica*, in EAD., *Capacità personale e democrazia sociale*, cit., pp. 3-11 (come esempi di filosofi impegnati, alla maniera del critico sociale walzeriano, vengono qui citati RUSSELL B., DEWEY J., MILL J.S.). Negli stessi termini ragiona TODOROV T.: *La funzione dell'intellettuale moderno*, in *Le morali della storia*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 313-314; cfr. anche KAHN P.W., *The Cultural Study of Law*, cit., pp. 31-34.

(163) Del resto anche Dworkin, così come Walzer anche se lungo un opposto sentiero, è venuto progressivamente rivedendo la sua iniziale posizione, imperniata su un rigoroso (e astratto) universalismo: se Walzer muove dal particolarismo, dall'internalismo e dal contestualismo in direzione dell'universalismo, Dworkin muove dall'universalismo, dall'idea di principi trascendenti in direzione del contestualismo. Come è stato opportunamente osservato, con riferimento alla loro elaborazione maturata sul finire degli anni Ottanta, entrambi si pongono «trasversalmente rispetto ai due campi liberale e comunitarista, benché personalmente si considerino l'uno sostenitore e l'altro critico [sarebbe bene specificare però “interno”] del liberalismo» (FERRARA A., *Introduzione a Comunitarismo e liberalismo*, cit., p. LV). Nelle posizioni di entrambi è implicito «il richiamo a una forma *sui generis* di universalismo e

Se questa modalità di critica fa appello, prevalentemente, alla questione dell'*effettività* e dell'*efficacia*, una seconda modalità, che in questa sede ci si limita a delineare, fa appello, prevalentemente alla questione della *validità*.

Walzer svaluta con decisione il valore della teoria nell'ambito della critica (164) non solo come strumento per avere una descrizione del mondo che permetta una critica più accurata, ma – ed è su questo che si appuntano i rilievi critici più marcati – anche come mezzo per riflettere normativamente su questioni di validità. È, questo, un aspetto che Walzer in qualche modo presuppone costantemente ma che non tematizza a fondo. Il rapporto tra teoria e critica, nel senso habermasiano, consiste proprio in questo nodo: come svolgere una riflessione sulle basi normative della critica (165). A Walzer sta a cuore, oltre che l'efficacia, la possibile normatività della critica – nel senso dei suoi suggerimenti per la trasformazione del contesto a partire dai dettagli –, ma non tanto i suoi presupposti: i dettagli ci sono, esistono, così come i significati sociali, e da essi occorre partire. In tal senso c'è chi rinviene nella riflessione walzeriana un approccio *lato sensu* foucaultiano: la critica si configura come questione di *ethos* critico, di virtù del critico, non tanto come questione di validità e di giustificazione dei giudizi critici (166).

di validità» che consente di assumere un punto di vista nuovo sulla contrapposizione – venuta progressivamente sfumando – tra liberalismo e comunitarismo, tra universalismo astratto e contestualismo. Se Walzer, come si è accennato, non nega il potenziale universalistico di modelli astratti, principi, regole, norme, ma sostiene che devono essere mediati attraverso la particolarità delle esperienze storiche concrete, la strategia di Dworkin giunge a ritenere possibile la comunità liberale, ritiene cioè possibile «scrivere nel pantheon liberale il nuovo valore dell'integrazione sociale senza al tempo stesso rinunciare ai valori tradizionalmente liberali della tolleranza, dell'autonomia dell'individuo e della neutralità dello Stato» (ivi, p. XLIII). Come è noto, la tesi della comunità liberale è «centrata sull'idea di integrità nella durata di un'interpretazione socialmente condivisa del diritto» (cfr. VECA S., *Giustizia e liberalismo politico*, Milano, Feltrinelli, 1996, p. 184). Su questi percorsi di avvicinamento, o forse sarebbe meglio dire di riduzione della lontananza, si vedano anche BACCELLI L., *Il particolarismo dei diritti*, cit., pp. 116-125; BESUSSI A., *Giustizia e comunità*, cit., pp. 129-183.

(164) Con forma paradigmatica in WALZER M., *Teoria e critica sociale*, cit.

(165) Cfr. BAYNES K., *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, and Habermas*, Albany, State University of New York Press, 1992; SCHOMBERG R. VON, BAYNES K. (eds.), *Discourse and Democracy: Essays on Habermas's Between Facts and Norms*, Albany, State University of New York Press, 2002.

(166) Devo queste notazioni ad uno dei frequenti dialoghi su questioni walzeriane con Massimo Rosati, nel caso specifico ci siamo intrattenuti sulla relazione tra teoria e critica nel corso di una discussione avvenuta nell'ottobre 2002. Si veda, più analiticamente, il suo saggio *Un pregiudizio a favore della speranza*, cit., e la sua intervista a Walzer, *Universalismo e culture morali*, cit. Sul punto cfr., inoltre, DONAGGIO E., *Il dilemma di Palomar*, cit., in part. pp. 15-16.

Al di là di queste pur legittime osservazioni, credo, tuttavia, che con l'articolazione del «sovversivismo dell'immanenza» e con la costante attenzione ai dettagli, che ne costituisce il basilare presupposto, la prospettiva walzeriana cerchi di prendere sul serio la dimensione normativa della critica, pur senza rinunciare a quella che intende essere la sua precipua finalità; né apologeta dell'esistente né pensatore solitario che si ritira nella *turris eburnea*, né ancora filosofo che geometricamente elabora situazioni ideali per valutare le pratiche sociali, il critico di Walzer deve emergere dalla società, ma sapendo restare lontano al suo interno, moralmente coinvolto («integrato» e *connected*), e tuttavia, anche in questo caso, in grado di delimitare i confini dell'adesione, di dire no, e di dissentire apertamente. Quella di Walzer è una posizione difficile, come attestano anche le sue ambivalenti posizioni in momenti cruciali per gli intellettuali quali sono quelli in cui si scatena la guerra, e tuttavia segna importanti acquisizioni: le potenzialità emancipative dell'interpretazione e il riconoscimento del carattere intrinsecamente morale del critico, dell'intellettuale che sa essere «militante».

CAPITOLO V

LE NOZIONI DI GIUSTIZIA E DI EGUAGLIANZA: *SPHERES OF JUSTICE*

Dietro il sogno dell'eguaglianza
c'è l'esperienza della subordinazione,
soprattutto personale [...].
Lo scopo dell'egualitarismo politico
è una società libera dal dominio.
Questa è l'eterna speranza nominata
dalla parola *eguaglianza*: mai più
inchini e prostrazioni, mai più adulazioni
e servilismi, mai più tremare per la paura,
mai più altezza ed eccellenza,
mai più servi né padroni.

I beni, con i loro significati e a causa di essi,
sono il mezzo cruciale delle relazioni sociali.

(M. Walzer, *Sfere di giustizia*, p. 9 e p. 18)

La giustizia distributiva deve avere anche
uno stretto rapporto con il luogo nel quale questi
beni sono stimati tali nella vita (mentale e materiale)
della gente tra la quale sono distribuiti.
Ecco allora la mia massima: la giustizia distributiva
è relativa ai significati sociali dei beni.

(M. Walzer, *Geografia della morale*, p. 36)

SOMMARIO. *Premessa* — V.1. Lo sfondo di *Spheres of Justice*. — V.1.1. Walzer tra Nozick e Rawls. — V.1.2. Walzer, le concezioni pluralistiche della giustizia e l'aristotelismo. — V.2. Concezione pluralistica della giustizia ed «eguaglianza complessa». — V.3. *The Idea of Equality* di Bernard Williams (e l'«argomento di Wittgenstein»): una fonte per *Spheres of Justice*. — V.4. L'«argomento del pluralismo delle sfere» e il *claim* normativo dell'«assenza di dominio». — V.5. A proposito di «beni» e «sfere»: una critica *dall'interno*.

Premessa

Questo capitolo intende prendere in considerazione ed analizzare la teoria della giustizia e la nozione di eguaglianza così come sono

concettualizzate da Michael Walzer nello studio che ruota attorno a queste problematiche (al centro della discussione filosofico-pratica dopo la *coupure* generata da Rawls con *A Theory of Justice* (1)): *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality* del 1983 (2). L'opera, certamente la più "filosofica" e la più "sistemica" tra quelle di Walzer, si è guadagnata nel corso del tempo un'influenza che attesta la tesi di fondo in essa sviluppata come uno dei principali paradigmi presenti nel dibattito contemporaneo (3).

(1) Per un *excursus*: MAFFETTONE S., VECA S., *L'idea di società giusta da Platone a Rawls*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

(2) Per la letteratura critica si citano qui solamente alcuni degli scritti pubblicati subito dopo l'uscita dell'opera. Per quanto riguarda gli sviluppi del dibattito sulle tesi ivi contenute rinvio ai riferimenti disseminati, tematicamente, nel corso delle note di questo capitolo. Per quanto concerne il dibattito in area anglosassone si vedano DWORKIN R., *To Each His Own*, cit.; BARRY B., *Intimations of Justice*, in «Columbia Law Review», 84, 1984, pp. 806-815; FISHKIN J., *Defending Equality: A View from Cave*, in «Michigan Law Review», 82, 1984, pp. 756-760; COHEN J., *Review of Spheres of Justice*, in «The Journal of Philosophy», 8, 1986, pp. 457-468; DANIELS N., *Review of Spheres of Justice*, in «Philosophical Review», 1, 1985, pp. 142-148; GALSTON W.A., *Liberal Purposes*, cit., pp. 44-54; LILLA M., *The Pantheon of Democratic Socialism [review of Spheres of Justice]*, in «The Public Interest», Fall 1983, pp. 126-133; ROSENBLUM N., *Moral Membership in a Postliberal State*, in «World Politics», 4, 1984, pp. 581-596; TEUBER A., *Review of Spheres of Justice*, in «Political Theory», 1, 1984, pp. 118-123; THIGPEN R.B., *Michael Walzer's Political Theory of the Common Life*, in «The Political Science Reviewer», 14, 1984, pp. 133-163. Per quanto riguarda il dibattito italiano, si vedano la sezione monografica della rivista «Biblioteca delle libertà», 1, 1986 (con scritti di: COTRONEO G., *Le mura liberali*, pp. 31-37; GRANAGLIA E., *Separazione individuale o integrità istituzionale*, pp. 39-43; MAFFETTONE S., *Dalla comprensione descrittiva alla prescrizione etica*, pp. 45-51; RICOSSA S., *Il regno del Bene*, pp. 53-54; VECA S., *Sfere di giustizia tra mito di Coriolano e mito della tribù*, pp. 55-61); DICCIOTTI E., *La giustizia al plurale secondo Walzer*, in «Il Mulino», 2, 1988, pp. 346-352; VILLANI A., *Sfere di giustizia e arte della separazione: intorno a Michael Walzer*, in «Fenomenologia e società», 3, 1989, pp. 85-130; SALVATORE A., *Giustizia in contesto*, cit., cap. 2. Intessuti di riferimenti alle tesi di Walzer sono i saggi, scritti nella seconda metà degli anni Ottanta, di VECA e MAFFETTONE dei quali si vedano, rispettivamente, *Una filosofia pubblica*, Milano, Feltrinelli, 1986, in part., pp. 44-45, 52-59, 62, 103-108, e *Valori comuni*, Milano, Il Saggiatore, 1988, pp. 16-69. Moltissimi riferimenti all'opera e più o meno ampie trattazioni sono poi contenute nei testi che caratterizzano il dibattito tra *liberals* e *communitarians* e nella letteratura ad esso connessa nei vari contesti intellettuali.

(3) SOMAINI E., *Uguaglianza. Teorie, politiche, problemi*, Roma, Donzelli, 2002, affianca le «sfere di giustizia» di Walzer ai «beni primari» di Rawls, all'«approccio delle capacità» di Sen (e Nussbaum), all'idea di «libertà reale» di Van Parijs e a quella di «risorse» di Dworkin (per la trattazione della teorizzazione walzeriana si vedano le pp. 184-189, 223-224, 256-257, 518-519). A questi «paradigmi» vanno ovviamente aggiunte le teorie utilitaristiche e il modello nozickiano da cui si origina, in forme differenziate, la galassia che ricomprende le prospettive libertarie, anarco-capitalistiche e più radicalmente liberiste. Dello stesso autore si veda anche *Paradigmi dell'uguaglianza*, Roma-Bari, Laterza, 2005. L'influenza dell'opera walzeriana, al di là dei confini disciplinari, è dimostrata per esempio dal fatto, piuttosto indicativo, che essa risulta tra i volumi non strettamente giuridici più citati su riviste di carattere giuridico nel periodo 1978-1999 (cfr. Gallagher Law Library, sezione «Most Cited Law Books»: <http://lib.law.washington.edu/ref/mostcited.html>). Sulla valenza paradigmatica dell'opera si veda anche BOUCHER D., KELLY P. (eds.), *Social Justice. From Hume to Walzer*, London-New York,

L'esposizione sarà articolata in cinque parti. Nella prima (§ V.1), a carattere introduttivo, ci si propone di ricostruire la costellazione di riferimenti che fanno da sfondo all'elaborazione categoriale walzeriana, cercando di contestualizzare l'opera in esame nel variegato panorama della cultura filosofico-politica ed etico-pratica anglosassone degli anni Settanta e Ottanta del Novecento.

Nella seconda parte (§ V.2) si esporrà l'ossatura concettuale di *Spheres of Justice*, esaminandone i principali assunti teorici, e si dimostrerà come tali assunti determinino una prospettiva decisamente alternativa rispetto alla teorizzazione di Rawls contenuta in *A Theory of Justice* (4). Nozioni centrali della disamina saranno quelle, strettamente correlate, di *giustizia* e di *eguaglianza*. Per inciso, la comparazione delle diverse impostazioni dei due filosofi consentirà una prima messa a fuoco sul complesso nodo problematico dell'*appartenenza* e della *cittadinanza* (5).

Nella terza parte (§ V.3) si porrà in evidenza l'affinità tra la riflessione walzeriana sulla giustizia distributiva e sull'eguaglianza, da un lato, e il pionieristico, fondamentale, contributo all'interpretazione di questi concetti offerto da Bernard Williams (6), dall'altro. Si potranno così riscontrare, attraverso i rilievi critici avanzati, tra gli altri, da Dworkin e Amy Gutmann, anche i profili problematici di un approccio basato sulle «ragioni pertinenti» (o «rilevanti», *relevant reasons*) e su quello che si definirà l'«argomento di Wittgenstein».

Nella quarta parte (§ V.4) verrà tematizzata la nozione di «dominio» che, nel disegno walzeriano, finalizzato alla costruzione di una *società giusta*, acquista un fondamentale rilievo. In tal modo, potrà precisarsi la peculiare concezione della politica, e in particolare dello *spazio pubblico politico* e della *società civile* (che ad esso rimanda, pur

Routledge, 1998, in part. pp. 10-11. Il volume contiene anche un accurato studio di BELLAMY R.: *Justice in the Community: Walzer on Pluralism, Equality, and Democracy*, pp. 157-180.

(4) Dunque rispetto a quello che suole definirsi in letteratura il «primo» Rawls; per una distinzione fra «primo» e «secondo» Rawls, cfr., a titolo esemplificativo, BESUSSI A., *Giustizia e comunità*, cit. pp. 88-89 e, soprattutto, BACCELLI L., *John Rawls fra giustizia e comunità*, in ZANETTI Gf. (a cura di), *Filosofi del diritto contemporanei*, cit., pp. 63-99.

(5) Preciso fin d'ora che in questo capitolo saranno poste le basi essenziali per una più completa trattazione che avrà luogo nel cap. VIII, in particolare § VIII.3.

(6) WILLIAMS B., *The Idea of Equality*, in LASLETT P., RUNCIMAN W.G. (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, Blackwell, 1962, pp. 110-131 (ora in WILLIAMS B., *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956-1972*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, 1991², pp. 230-249 [tr. it. *L'idea di eguaglianza*, in *Problemi dell'io*, Milano, Il Saggiatore, 1990, pp. 278-301]).

senza esaurirsi), sottesa all'articolata elaborazione dell'autore. In questo contesto, dopo le nozioni di «giustizia» e di «eguaglianza» precedentemente indagate, acquisirà specifica centralità il terzo concetto presente nel titolo dell'opera di Walzer, ossia quello di «pluralismo».

Nella quinta parte (§ V.5) si prenderanno in esame alcuni problemi aperti, attraverso i quali sarà possibile indagare criticamente talune delle implicazioni della teoria elaborata da Walzer alla luce di importanti obiezioni ad essa rivolte, esercitando, in tal senso e in termini rigorosamente walzeriani, una «critica immanente».

Nel complesso, la trattazione consentirà di mostrare, nei suoi profili salienti, una specifica funzione del diritto – quella della distribuzione (e creazione) dei beni – che, come ebbe a osservare acutamente Giovanni Tarello, non ha mai goduto di grande attenzione negli studi di teoria del diritto (questo almeno, fino alla diffusione della teoria rawlsiana) (7). Indagare tale funzione distributiva permette di mettere in rilievo la relazione che intercorre tra i sistemi che le organizzazioni sociali adottano per distribuire i beni e i criteri cosiddetti “di giustizia” che vengono elaborati nel corso del tempo e nei diversi contesti; in altri termini, di affrontare anche la questione della giustizia – che attiene ai piani dell'etica, della politica e, nel senso menzionato, del diritto – come questione «costitutivamente controversa» (8).

La riflessione condotta da Walzer in *Spheres of Justice* consente, secondo quest'angolo prospettico, di coniugare l'indagine di natura teorico-normativa con la concretezza, sociologica, che caratterizza le diverse società, offrendo un esempio paradigmatico dell'approccio walzeriano, ed evidenziando accanto alla sua incisività anche i suoi aspetti problematici, nonché le irrisolte tensioni.

(7) TARELLO G., *Il diritto e la funzione di distribuzione dei beni*, in CASTIGNONE S., GUASTINI R., TARELLO G., *Introduzione teorica allo studio del diritto: lezioni*, Genova, ECIG, 1979, pp. 193-209 (poi raccolto in TARELLO G., *Cultura giuridica e politica del diritto*, Bologna, il Mulino, 1988, pp. 219-234).

(8) Il tema è inquadrato da Walzer nei seguenti termini: «Quando c'è dissenso sul significato dei beni sociali, quando le concezioni sono controverse, la giustizia esige che la società sia fedele a tali dissensi, che fornisca dei canali istituzionali per esprimerli, dei meccanismi di giudizio e delle distribuzioni alternative» (WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 313). Questo tipo di disaccordo può essere interno ad una tradizione culturale e richiamare differenti interpretazioni di uno stesso valore condiviso, ma può pure darsi tra valori provenienti da tradizioni culturali (anche radicalmente) differenti.

V.1. *Lo sfondo di Spheres of Justice*

Ricostruire il contesto di un'opera importante come *Spheres of Justice* è un compito difficile e insieme necessario per comprenderne le tesi principali, ma anche il loro generarsi.

Necessario perché il testo di Walzer s'inserisce in una precisa discussione filosofica originatasi a partire dagli anni Settanta del Novecento che ha avuto implicazioni su tutte le aree della cosiddetta "filosofia pratica" (morale, giuridica e politica), contribuendo, anzi, a rilanciare questa disciplina. In particolare, dopo l'uscita del libro di Rawls (9), come è noto, si è assistito negli Stati Uniti ad una feconda fioritura di studi sulla questione della giustizia, tanto che nei tre decenni successivi è andata formandosi una enorme mole bibliografica (10). Dal momento che si è cercato di descrivere, in forma inevitabilmente sintetica e schematica, il complesso intrico costituito da tale discussione, e di rintracciarne le principali linee teoriche, già nel primo capitolo del presente lavoro, non si tornerà su quanto già esposto in quella sede. Interessa qui, piuttosto, evidenziare le interazioni e le contrapposizioni concettuali fra alcuni contributi in essa cruciali – essenzialmente quelli di Nozick, Rawls, e, sotto alcuni aspetti, dei *communitarians* – e la riflessione walzeriana.

Il carattere di difficoltà dell'impresa è, in primo luogo, strettamente intrecciato a quanto appena scritto, considerata l'ampiezza dell'orizzonte del contesto stesso; in secondo luogo, è legato al tentativo di rintracciare le fonti, non sempre esplicite, del testo in esame. Al fine di rendere l'esposizione, per quanto possibile, chiara ed esaustiva, la si suddividerà in distinti nuclei fondamentali, prendendo spunto anche da alcune preziose indicazioni dello stesso Walzer, preposte, in forma di «ringraziamenti», all'articolazione dei capitoli che costituiscono la sua opera maggiore. Sinteticamente: nella prima parte di questo paragrafo si farà riferimento a Rawls e Nozick che, per motivi diversi, rappresentano i bersagli polemici della teorizzazione walzeriana (§ V.1.1); nella seconda parte del paragrafo si accennerà brevemente ai due autori contemporanei più

(9) «Assegnare a *A Theory of Justice* l'inizio di un nuovo corso nella filosofia contemporanea è diventato quasi un luogo comune»: LOCHE A., *Rawls e la società «bene ordinata»*, in «Critica marxista», 5/6, 1996, p. 42.

(10) Cfr. ZANETTI Gf., *La nozione di giustizia in Aristotele*, Bologna, il Mulino, 1993, pp. 11-12.

vicini alla concezione della giustizia di Walzer, William M. Galston e Nicholas Rescher, nonché ai rapporti tra Walzer e i *communitarians* indagati attraverso il filtro dell'aristotelismo (§ V.1.2); successivamente nel § V.3 ci si soffermerà sull'affinità delle idee di fondo di *Spheres of Justice* con la riflessione di Williams.

Un posto a parte meriterebbe un'altra fonte del pensiero di Walzer: Richard Henry Tawney, dal quale l'intellettuale americano ricava temi centrali ora oggetto di analisi come giustizia, eguaglianza, beni sociali. Ma le connessioni tra i due autori si allargano sia sul piano metodologico (l'approccio della sociologia critica) sia su quello della prospettiva politica (l'orizzonte del socialismo morale) (11).

V.1.1. *Walzer tra Nozick e Rawls*

La prima fonte dell'opera di Walzer è Robert Nozick (12). Scrive lo stesso Walzer: «Nell'anno accademico 1970-71 tenni insieme a Robert Nozick un corso su "Capitalismo e socialismo" alla Harvard University. Il corso era in forma di discussione, e si può trovare metà di questa discussione in *Anarchy, State and Utopia* (New York, 1974) del professor Nozick; l'altra metà è questo libro. Non ho cercato di rispondere alle tesi di Nozick punto per punto, ma soltanto di sviluppare la mia posizione; comunque debbo alle nostre discussioni e polemiche più di quanto si possa dire» (13). Dal confronto critico-

(11) Indago su questi aspetti in uno studio di prossima pubblicazione: *Tawney e Walzer: "sociologia critica" e comunità democratica nella prospettiva del socialismo morale*.

(12) Su Nozick (prematuromente scomparso nel 2002), e con particolare riferimento alla sua opera fondamentale, *Anarchia, Stato e utopia* (1974), Firenze, Le Monnier, 1981, si vedano i saggi – scritti all'epoca della pubblicazione del testo in italiano – di BODEI R., *Problemi di un individualismo sostanziale*, e di MATTEUCCI N., *Un'utopia senza politica*, entrambi apparsi su «il Mulino», 1, 1982, pp. 126-132 e pp. 133-141, nonché di COMANDUCCI P., *La meta-utopia di Nozick. Con un'appendice bibliografica*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2, 1982, pp. 507-523, e PINTORE A., *Nozick e il rischio dello Stato*, in «Sociologia del diritto», 1, 1982, pp. 143-156. Più in generale, cfr. PAUL J., *Reading Nozick: Essays on Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1983; e PELLEGRINO G., SALVATORE I. (a cura di), *Robert Nozick. Identità personale, libertà e realismo morale*, Roma, LUISS University Press-Pola, 2007.

Uno specifico riferimento all'opposizione teorica fra Nozick e Walzer, che si traduce nella contrapposizione tra i modelli paradigmatici dello «Stato minimo» e dello «Stato democratico sociale», si trova in D'ORSI A., *Introduzione* a ID. (a cura di), *Alla ricerca della politica. Voci per un dizionario*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996, p. XXVI. Per una disamina delle distanze tra Walzer e Nozick (ma anche tra Walzer e Rawls) si veda anche BERTMAN M., *Walzer: i diritti presi sul serio*, cit., pp. 79, 83, 85.

(13) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 13 (espliciti riferimenti a Nozick sono presenti alle pp. 18, 81-82, 95, 105). Cfr. CARUSO S. (a cura di), *Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., p. 612.

polemico con Nozick scaturisce, dunque, il progetto e l'articolazione complessiva di *Spheres of Justice*. Ciò che preme è, dato questo riferimento contingente, sviluppare due riflessioni tra loro strettamente correlate.

Nozick è il teorizzatore *par excellence* dello «Stato minimo» e, essendo interessato soltanto alla giustizia commutativa, fondata sui «contratti fra privati» – che lo Stato deve tutelare – ha criticato aspramente qualunque forma di «giustizia distributiva» (celebre è la sua icastica affermazione: «La tassazione dei guadagni di lavoro è sullo stesso piano del lavoro forzato») (14).

C'è stato chi, tra gli interpreti, ha rilevato un'evidente somiglianza tra la critica di Nozick al modello statalista di distribuzione e la critica di Walzer dell'«eguaglianza semplice» (15). Lasciando al prosieguo dell'esposizione un esame di quest'ultima, va fin d'ora precisato come, a differenza di Nozick, l'autore di *Spheres of Justice*, si ponga il problema della giustizia distributiva e intenda risolverlo attraverso il suo complesso apparato concettuale, non disgiunto da una precisa *intenzione* politica. La preoccupazione di Walzer è quella di realizzare una maggior giustizia sociale, o piuttosto di «tratteggiare i confini» di una società giusta; all'opposto, Nozick ritiene la giustizia distributiva un'ingiustizia e, letteralmente, assurdi i disegni tesi alla costruzione di una società giusta. Walzer intende difendere il valore dell'eguaglianza e suggerire, per quanto possibile, alcune vie per realizzarla; Nozick combatte in modo radicale ogni forma di eguaglianza sostanziale. I due filosofi si muovono su due piani opposti. Per Walzer è una questione di giustizia richiamarsi all'eguaglianza come valore forte e cercare di conciliarla con la libertà; quella di Nozick (e di Hayek, per fornire un altro esempio emblematico) si presenta, invece, come una

(14) Sul punto, in un'ampia letteratura critica, si vedano COMANDUCCI P., *Contrattualismo, utilitarismo, garanzie*, Torino, Giappichelli, 1984, 1991² (in cui si trattano le dottrine di Rawls, Harsanyi e, appunto, Nozick come massime espressioni, rispettivamente, del contrattualismo, dell'utilitarismo e del libertarismo); CHIASSONI P., *Natura e artificio nella dottrina dello Stato di Robert Nozick*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1, 1985, pp. 233-254; HÖFFE O., *L'État et la justice: les problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglo-saxonne: John Rawls et Robert Nozick*, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1988; WOLFF J., *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*, Oxford, Polity Press, 1991. La questione è strettamente connessa con la nozione di diritti naturali elaborati da Nozick, su cui si veda FRANKEL PAUL E., MILLER JR. F.D., PAUL J. (eds.), *Natural Rights and Liberalism from Locke to Nozick*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005. Per uno studio recente della filosofia politica di Nozick si veda RODESCHINI S., *Stati di natura*, cit., cap. 6.

(15) Si veda, per esempio, URBINATI N., *Individualismo democratico*, cit., p. 175 (nota 11) e *passim*.

esaltazione unilaterale di una forma di libertà che si riduce ad una concezione della società che ne fa un puro spazio di sopravvivenza degli individui atomizzati (cioè «liberi»), abbandonati alle proprie capacità da uno Stato «minimo» che si limita a garantire la correttezza formale della gara (quasi che – questo l'assunto presupposto – le posizioni di partenza fossero uguali e le possibilità individuali fossero le stesse per tutti). Nella prospettiva nozickiana, gli individui possiedono diritti inalienabili che hanno la preminenza assoluta nei confronti della società nel suo complesso e, segnatamente, della difesa degli svantaggiati. L'autorità statale ha funzioni e poteri limitatissimi senza forza coercitiva nei confronti dei singoli individui, tranne che per le questioni relative alla sicurezza (16).

Più complesso, e più articolato, è il rapporto fra Rawls e Walzer (17). Entrambi si oppongono al liberalismo minimalista sostenendo l'ideale della giustizia sociale. In questo senso Walzer riconosce esplicitamente il suo debito, «e quello di tutti coloro che ai nostri giorni scrivono di giustizia», verso *A Theory of Justice*¹⁸. Egli

(16) Cfr. D'ORSI A., *Introduzione*, cit., pp. XXVII-XXVIII. Diverse, e simpatetiche, sono le letture di interpreti sensibili al peculiare modo di intendere la libertà e il liberalismo da parte di Nozick: a titolo esemplificativo, CUBEDDU R., *Atlante del liberalismo*, Roma, Ideazione, 1997, pp. 106-107 (Nozick «ha cercato di dare una base comune alle varie componenti teoriche libertarie in una prospettiva "miniarchica"»); LOTTIERI C., *Il pensiero libertario contemporaneo: tesi e controversie sulla filosofia, sul diritto e sul mercato*, Macerata, Liberilibri, 2001.

(17) Per descrivere tale rapporto ci si appoggia qui a MOUFFE Ch., *American Liberalism and Its Communitarian Critics*, in *The Return of the Political*, London, Verso, 1993, pp. 23-40; EAD., *Democratic Politics Today*, Preface a EAD. (ed.), *Dimensions of Radical Democracy*, cit., pp. 1-14; VECA S., *Due modelli di politica*, in ID. (a cura di), *Filosofia, politica, società*, Napoli, Bibliopolis, 1987; RUSCONI C. (a cura di), *Walzer: individuo, comunità, giustizia*, cit. Mi sembra significativo che molte delle trattazioni relative al rapporto fra i due inizi sempre sottolineando la loro affinità nell'opporci a pensatori liberal-conservatori come Nozick e Hayek, per passare poi, rapidamente, all'esplicazione del loro differente modo di contrapposizione. Proprio attorno alla relazione tra i paradigmi di Rawls e Walzer ruotano alcuni recenti studi sulle questioni di giustizia ed eguaglianza, specie fuori dall'ambiente anglosassone: SEIBERT C., *Politische Ethik und Menschenbild. Eine Auseinandersetzung mit den Theorieentwürfen von John Rawls und Michael Walzer*, Hechingen, Kolhammer, 2004; WUHL S., *L'égalité. Nouveaux débats. Rawls et Walzer: Les principes face aux pratiques*, Paris, PUF, 2002.

(18) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 14. In un'intervista Walzer osserva: «Venticinque anni fa si verificò una rottura importante rispetto al modo di praticare la teoria politica negli anni Cinquanta e Sessanta, per merito del libro *Una teoria della giustizia* di John Rawls, uscito nel 1971. Prima di Rawls la teoria politica veniva studiata quasi esclusivamente dal punto di vista storico; dopo Rawls la ricerca si concentrò su problemi normativi, cioè sui problemi della giustizia. Anche prima di Rawls come è ovvio, gli studiosi di teoria politica avevano convinzioni su ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, ma i *problemi normativi* non erano oggetto di indagine sistematica, filosofica; erano dibattuti con passione nella vita politica, non nelle università. Se dovessi riassumere in una frase la sostanza dei cambiamenti che si

sottolinea, tuttavia, chiaramente che il suo lavoro è molto diverso da quello di Rawls, impostato su altri canoni e quadri di riferimento (19).

Se entrambi intendono, legando l'etica alla politica, elaborare una teoria normativa della giustizia, contestualizzando – a differenza, per esempio, dell'utilitarismo nelle sue diverse configurazioni – gli attori sociali nel loro spazio normativo (20), significative diversità li allontanano.

Rimandando al paragrafo seguente per una trattazione critica dettagliata dei distinti dispositivi concettuali messi a punto dai due autori, si accennerà qui di seguito solo ad alcune differenze di approccio. Innanzitutto le discipline di riferimento: Walzer basa la sua riflessione sulla storia e l'antropologia, Rawls sulla psicologia e sull'economia. Una seconda, fondamentale, differenza riguarda le coordinate teoriche dei due autori, che rinviano al dibattito fra *liberals* e *communitarians*. Come si ricorderà, Walzer assume in questo contesto una posizione peculiare e per certi aspetti intermedia, cercando di mostrare come sia possibile una convergenza fra liberalismo e comunitarismo, interpretando quest'ultimo come «correzione integrativa» del primo. La lettura di *Spheres of Justice* testimonia questo sforzo e mostra, per la prima volta, come ci si possa servire di principi comunitari per affermare principi democratici di giustizia, prendendo per così dire “in contropiede” liberali e comunitari ortodossi (21). In quest'opera, infatti, Walzer

sono verificati negli ultimi anni nella teoria politica direi che è nata e si è sviluppata una ‘politica della teoria politica’: la politica non è più oggetto di indagine senza passione e senza impegno, ma è diventata oggetto di indagine sistematica e di discussione appassionata» (l'intervista rientra in un più ampio reportage sulla Scuola di Scienza Sociale dell'Institute for Advanced Study di Princeton, a cura di M. Viroli: *Princeton, i raddomanti della società*, in «La Stampa», 9.V.1997; il corsivo è mio).

(19) Come nota Besussi, «benché raramente esplicitato, il riferimento a Rawls è infatti sotteraneamente presente in tutta la riflessione walzeriana, e diventa l'occasione per un nuovo paradigma di giustizia che ha i suoi preliminari nel rifiuto dell'astrazione distributiva e i suoi esiti in una teoria dell'eguaglianza complessa» (BESUSSI A., *Comunità e giustizia*, cit., p. 104). L'eccesso di astrazione della teoria rawlsiana viene ancora più radicalmente criticato in STELLA F., *La giustizia e le ingiustizie*, Bologna, il Mulino, 2006, cap. VIII.

(20) Cfr. M. Hunyadi, *L'art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*, cit., pp. 7-8, il quale apre il suo studio su Walzer proprio a partire da un confronto con Rawls. In direzione analoga si muove anche l'analisi di SEELMANN K., *Filosofia del diritto*, cit., pp. 229-230.

(21) Walzer rappresenta certamente un'eccezione entro questo dibattito, caratterizzandosi per un approccio che coniuga istanze comunitarie con principi tesi alla realizzazione di una «démocratie radicale»: così la *Introduction* a BERTEN A., DA SILVEIRA P., POURTOIS H. (dir.), *Libéraux et communitariens*, Paris, PUF, 1997, p. 6.

cerca di coniugare la sua teorizzazione politica sulla giustizia distributiva, saldamente collocata nell'alveo di una *comunità concreta*, al «liberalismo come arte della separazione» (22). Le caratteristiche della sua proposta sono essenzialmente due: in primo luogo, il rifiuto del formalismo tipico dei modelli neo-kantiani di giustizia (23) (cui è sottesa un'antropologia standardizzata e unidimensionale) e il ricorso all'interpretazione di un «testo» di valori e di tradizioni culturali propri di società specifiche; in secondo luogo, la teorizzazione di una sottile separazione fra le varie *sfere*, o ambiti istituzionali, e un'accurata definizione e delimitazione dei loro significati sociali (che implica il ricorso agli strumenti della sociologia e delle scienze umane).

In riferimento alla prima caratteristica si genera un complesso nodo problematico basato sulla contrapposizione fra universalismo e internalismo morale (24). Gli assunti universalistici, e conseguentemente ritenuti astratti, hanno subito l'attacco delle tesi comunitariste (25) e bisogna riconoscere che tale offensiva è andata

(22) Nel sottolineare l'originalità dell'approccio walzeriano che coniuga «giustizia distributiva» e «comunità», Nancy Rosenblum non coglie, però, la permanenza in esso di uno degli assunti-chiave del liberalismo (per lo meno di un liberalismo *storicamente* determinato), cioè la sua concreta capacità istituzionale di separare i poteri e le sfere sociali. In tal senso, l'autrice individua nei propositi di Walzer la prefigurazione di una teoria «postliberale» dello Stato da cui occorrerebbe difendersi: ROSENBLUM, *Moral Membership in a Postliberal State*, cit., pp. 582.

(23) Sulla relazione tra Kant e Rawls, si possono vedere tra i contributi recenti, quelli di VECA S., *Kant e il paradigma della giustizia*, e di FIASCHI G., *Da Rawls a Kant: saccheggiare a ritroso*, contenuti nel volume CHIODI G.M., MARINI G., GATTI R. (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, Milano, Franco Angeli, 2001, rispettivamente alle pp. 143-152 e 173-182. Si vedano, inoltre, BESUSSI A., *Giustizia e comunità*, cit., cap. 2, e PIZZOLI F., *Le ascendenze kantiane di Rawls*, in «Filosofia politica», 2, 2004, pp. 199-228.

(24) Si è già esaminata tale contrapposizione in riferimento alla critica sociale analizzando le posizioni di Walzer e di Dworkin (§ IV.3).

(25) Anche uno studioso non comunitarista, bensì liberale, come Nicola Matteucci sottolineò criticamente come Rawls – ma anche gli utilitaristi – non partendo dagli uomini concreti («come invece fa Walzer») siano «[v]icini a Zeus [...]». Essi, per raggiungere il sommo bene, delineano un progetto assoluto, un modello teocratico, dato che ad esso pervengono solo gli uomini *noumenici*, sui quali è calato il «velo di ignoranza», o l'osservatore ideale che, senza egoismo, freddamente calcola la «media» delle utilità degli uomini. L'uomo *noumenico* e l'osservatore ideale rappresentano un terzo superiore agli uomini reali o fenomenici, un *nomos* calato dall'alto» (MATTEUCCI N., *Dell'egualianza degli antichi paragonata a quella dei moderni*, in *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Bologna, il Mulino, 1993, p. 228). Si rammenti, a questo riguardo, anche quanto osservato nel cap. IV relativamente al critico che se ne sta fuori dalla caverna, assumendo un punto di vista che per Walzer è quello prettamente «filosofico». Una critica alla «astoricità» della concezione rawlsiana è formulata anche da Gian Mario Bravo, che considera la critica avanzata da Walzer come «integrativa ed evolutiva più che non distruttiva della concezione dei diritti di giustizia» (BRAVO G.M., MALANDRINO C., *Il pensiero politico del Novecento*, Casale Monferrato [AL], Piemme, 1994, pp. 302-303).

a segno, tanto che Rawls, per esempio, ha progressivamente abbandonato la «posizione originaria» sostituendola – osserva lo stesso Walzer – «con il principio dell'«equilibrio riflessivo», che è un modo di pensare la moralità che comincia da un contesto particolare e che si basa sulle intuizioni della gente che vive in quel contesto» (26). Rawls ha, dunque, attenuato la portata universalistica della sua teoria per combattere le critiche comunitariste, segnando in tal modo un avvicinamento alla prospettiva walzeriana. Anche Dworkin, per citare l'altro grande esponente della filosofia giuridico-politica normativa di orientamento *liberal*, dopo la sua iniziale, durissima, avversione nei confronti della teorizzazione di Walzer (27), ha successivamente cercato di presentare una tesi sulla «comunità liberale», centrata sull'idea di «integrità» nella durata di un'interpretazione socialmente condivisa del diritto (28).

Il contestualismo (o internalismo), se portato alle sue logiche ed estreme conseguenze, rischia fortemente di tramutarsi in relativismo e di assumere caratteri pericolosamente organicistici e nazionalisti (29). Walzer sembra aver inteso tale pericolo, tant'è che a partire da questo rischio è venuto elaborando la sua versione di *minimalismo morale* (o *universalismo limitato*) (30). Pare, dunque, emergere la

(26) Per questa interpretazione walzeriana dell'«equilibrio riflessivo»: RUSCONI C. (a cura di), *Walzer: individuo, comunità, giustizia*, cit., p. 352. Si vedano, analogamente, gli studi di Bacelli e Besussi precedente citati, che tuttavia mostrano come il cambiamento sia più radicale rispetto a quello individuato da Walzer. Per un confronto tra la concezione walzeriana e quella rawlsiana si veda anche: O'NEILL S., *Impartiality in Context*, Albany, State University of New York Press, 1997, pp. 57-103.

(27) Si veda DWORKIN R., *To Each His Own*, cit. Cfr. § IV.3.

(28) Tale spostamento o revisione è evidente per RAWLS in *Liberalismo politico* (1993), intr. e cura di S. Veca, Milano, Edizioni di Comunità, 1994; per DWORKIN in *L'impero del diritto* (1986), Milano, Il Saggiatore, 1989; ID., *Liberal Community*, in «California Law Review», 3, 1989 (tr. it. in FERRARA A. [a cura di], *Comunitarismo e liberalismo*, cit.). Sulla attenuazione della portata universalistica delle teorie *liberal*, cfr. VECA S., *Il dilemma della condivisione politica*, in ID. (a cura di), *Giustizia e liberalismo politico*, Milano, Feltrinelli, 1996, p. 184, e BACCELLI L., *Le ragioni dell'appartenenza*, cit., p. 90 e, soprattutto, *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell'universalismo*, Roma, Carocci, 1999, pp. 108-115 (su Rawls), pp. 116-125 (su Dworkin). Sul concetto di «integrità» in Dworkin si veda lo studio di SCHIAVELLO A., *Diritto come integrità: incubo o nobile sogno? Saggio su Ronald Dworkin*, Torino, Giappichelli, 1998.

(29) Se si vuole adottare l'espressione «comunitarismo», concordo con chi ritiene, come per es. Veca, che quello di Walzer è sempre stato un «comunitarismo moderato»: cfr. VECA S., *Il dilemma della condivisione politica*, cit., p. 184. Una tesi opposta è sostenuta, tra gli altri, da MERLE J.-C., *Michael Walzer: evitare la problematica «sovra-positiva» del liberalismo*, cit., pp. 256-257, che parla di un comunitarismo «forte». Ma su questo punto si rinvia a quanto argomentato nel corso del primo capitolo.

(30) Cfr. capp. IV e VIII del presente lavoro. Un'etica universalista», precisa Walzer nella intervista a C. Rusconi (a cura di), *Walzer: individuo, comunità, giustizia*, cit., p. 352, è presupposta anche nel primo libro che egli ha scritto sulla giustizia, *Guerre giuste e ingiuste*, cit., perché «essendo le guerre

necessità della ricerca di una alternativa, di una “terza via” fra l'individualismo liberale (formalistico) e le visioni comunitariste (tendenzialmente relativiste) (31). La ricerca di Walzer va in questa direzione (32): essa si propone di tenere insieme la differenziazione della società con una condivisione che si concretizza nell'idea di comunità; occorrerà indagarne le possibili implicazioni e gli effettivi esiti.

Una terza fondamentale differenza tra Rawls e Walzer, che qui ci si limita ad accennare, riguarda il problema di *come* realizzare la giustizia e l'eguaglianza. Per rispondere, occorre, a questo proposito, svolgere una breve digressione.

Il problema dell'eguaglianza, strettamente connesso a quello della giustizia, implica la formulazione di tre interrogativi: a) eguaglianza *fra chi?*, b) eguaglianza *in che cosa?*, c) eguaglianza *come?* Il «come» può essere inteso nel senso di «con quali criteri» oppure «con quali istituzioni» (33). In questa sede è tale seconda accezione del ‘come’ ad interessare, mentre per la parte restante del capitolo si farà riferimento sostanzialmente alla prima.

Come ebbe modo di rilevare Nicola Matteucci, il limite principale della costruzione rawlsiana consiste nel fatto che egli non si pone mai il problema dei concreti strumenti coi quali realizzare il proprio ideale di giustizia distributiva, ossia non si pone mai il problema del suo *concreto* operare (34). Per ciò che riguarda Walzer, si

combattute fra comunità politiche diverse, le regole e i giudizi che le governano devono essere regole che sfuggono o trascendono i valori particolaristici di quelle comunità». Sul punto, più in specifico, cfr. cap. IX.

(31) Attento e attivo nei riguardi di tale compito è sicuramente un autore come VECA, che ha seguito fin dall'inizio l'evoluzione del dibattito fra *liberals* e *communitarians*, risentendo, significativamente, dell'influenza sia di Rawls sia di Walzer. In proposito si veda il suo saggio, *Il dilemma della condivisione politica*, cit., pp. 176-190. Veca pare comunque intuire la portata del problema già in un articolo del 1984, ora raccolto in *Due modelli di politica*, in VECA S. (a cura di), *Filosofia, politica, società*, cit.

(32) Come del resto molti interpreti hanno messo in luce, il disagio di Walzer verso ogni tipo di etichetta si traduce in un'autonomia di posizione e lo conduce a sperimentare soluzioni alternative a quelle presenti nel dibattito, spesso cercando di realizzare convergenze e una qualche sintesi.

(33) Si mutua qui, in gran parte, il lessico di Norberto Bobbio relativo alle diverse risposte possibili ai quesiti dell'eguaglianza. La centralità dei primi due quesiti è segnalata in *Eguaglianza e dignità degli uomini* (1962), e in *Eguaglianza ed egualitarismo* (1976), ora in BOBBIO N., *Teoria generale della politica*, Torino, Einaudi, 1999, pp. 440-453. Il terzo dei tre quesiti è comunque richiamato in questi (rispettivamente alle pp. 447 e 249) e in altri scritti del filosofo torinese (per esempio, *Eguaglianza* [1977], ora in BOBBIO N., *Eguaglianza e libertà*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 26-29).

(34) MATTEUCCI N., *Un'utopia senza politica*, cit., p. 136. Mi sembra significativo che lo stesso tipo di critica sia, anche se per ragioni diverse, rivolta a Rawls da interpreti di ispirazione marxista e radical-democratica: cfr. MOUFFE Ch., *Rawls: Political Philosophy without Politics*, in «Philosophy and Social

studieranno in apposita sede (cap. VI), in dettaglio, quelli che possono essere gli assetti istituzionali capaci, a partire dalla sua prospettiva, di realizzare una società giusta. In questa fase della trattazione si svolgono solamente alcune rapide considerazioni. Non è mancato chi, pur riconoscendo il fascino delle tesi walzeriane, ne ha evidenziato la difficile applicazione, e chi, avversandone l'impostazione generale, ne ha contestato i possibili esiti (35). L'ipotesi interpretativa che si intende sostenere è, invece, finalizzata a evidenziare, tra le indiscutibili difficoltà, la fecondità dell'approccio walzeriano e a far rientrare tale prospettiva nel filone del socialismo democratico e liberale, sostenendone la seppur problematica plausibilità e concreta realizzabilità (36). È la specifica attenzione ai fatti istituzionali, ai significati simbolici e valoriali, consolidati in un determinato contesto, a sorreggere l'impianto progettuale walzeriano e a sostanziarne il significato compiutamente *politico*. Il senso di giustizia risulta sempre innestato in una trama storicamente determinata di pratiche sociali, di cui è parte integrante, e questo fa sì che ogni descrizione contenutistica della giustizia distributiva sia una «descrizione circostanziata» (37).

Criticism», 2, 1988, pp. 105-23 (raccolto successivamente in *The Return of The Political*, cit.); EAD., *Democratic Politics Today*, cit.; VALENTINI F., *L'ineludibile eguaglianza*, in «Critica marxista», 5/6, 1996, p. 134. Altre critiche, mosse sempre «da sinistra» ma incentrate su altri aspetti della teoria rawlsiana, sono sviluppate da PASSERIN D'ENTRÈVES M., *J. Rawls e la teoria della giustizia: i limiti della giustizia liberale*, in «Fenomenologia e società», 11, 1986, pp. 84-113, e da pensatrici femministe come Iris Marion Young e Susan Moller Okin. Sulla carenza nelle derivazioni delle conseguenze politiche dalla teoria di Rawls si tornerà in seguito.

(35) Per la prima posizione, si veda, per esempio, MAFFETTONE S., *La moralità della guerra*, presentazione dell'ed. it. di *Guerre giuste e ingiuste*, cit., p. X; per la seconda, come si è avuto modo di osservare nel capitolo precedente, DWORKIN: *To Each His Own*, cit. Una posizione particolare fra i critici pare assumere Robert Dahl. Egli, pur criticando il relativismo walzeriano, mostra evidenti affinità con il pensatore ebreo-americano per ciò che concerne gli assetti istituzionali da realizzare onde rendere possibile una società più giusta; si veda, per una trattazione di tali affinità: § VI.6.

(36) In tal senso è orientata anche la lettura interpretativa di VECA S. del quale si può vedere, tra altri scritti, *Socialismo e liberalismo*, in BONANATE L., BOVERO M. (a cura di), *Per una teoria generale della politica. Scritti dedicati a Norberto Bobbio*, Firenze, Passigli, 1986, pp. 179-195 (poi raccolto in VECA S., *Una filosofia pubblica*, cit.).

(37) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 314.

V.1.2. *Walzer, le concezioni pluralistiche della giustizia e l'aristotelismo*

Per quanto riguarda il secondo nucleo precedentemente citato, si devono considerare, seppur succintamente, quelli che, a detta dello stesso Walzer, sono gli autori più vicini alla sua concezione della giustizia: William M. Galston e Nicholas Rescher.

Il primo, scrive Walzer, «in *Justice and the Human Good* (1980), sostiene, come me, che i beni sociali “si dividono in diverse categorie” e che “ognuna di queste categorie mette in gioco un preciso insieme di rivendicazioni”» (38). Il secondo, continua Walzer, «in *Distributive Justice* (1966) difende, come me, una concezione “pluralistica ed eterogenea” della giustizia» (39).

Dunque sia Galston sia Rescher hanno in comune con Walzer il riconoscimento dell'esistenza di diversi beni sociali e, conseguentemente, una concezione pluralista della giustizia; più complessivamente, hanno in comune con lui uno sguardo d'orizzonte che si disegna come *pluralismo*, un pluralismo che, in tal caso, si presenta nelle sue articolazioni prettamente sociali (*pluralismo sociale*) (40). Walzer si affretta a precisare, tuttavia, che: «il pluralismo di queste due posizioni è inficiato rispettivamente dall'aristotelismo di Galston e dall'utilitarismo di Rescher; assunzioni simili sono assenti dal mio discorso» (41).

(38) Di GALSTON W.M., oltre a *Justice and the Human Good*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, vanno ricordati anche *Liberal Purposes*, cit., e *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002. Al paradigma distributivo di Galston («forse il filosofo che più di altri rende esplicita la logica che sottende alle interpretazioni distributive della giustizia») fa riferimento YOUNG I.M., *The Politics of Difference*, cit., p. 21. In chiave interpretativa, pone l'accento sul suo «liberaler Aristotelismus» HAUS M., *Kommunitarismus*, cit., pp. 158-171; cenni alla sua elaborazione, esempio di un originale «perfezionismo liberale» affine a quello di Raz, si rinvengono in: GALEOTTI A.E., *La tolleranza. Una proposta pluralista*, cit., p. 66 (nota 2); e in BESUSSI A., *Giustizia e comunità*, cit., p. 6 (nota 3). GALSTON stesso ha dedicato un fine saggio, di natura interpretativa, alla riflessione di Walzer: *Community, Democracy, Philosophy. The Political Thought of Michael Walzer*, cit.

(39) Di RESCHER N., oltre al saggio citato da Walzer, si veda lo studio – di ampio respiro filosofico – *Pluralism: Against the Demand for Consensus*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

(40) Il nesso tra giustizia e pluralismo sociale, in verità raramente approfondito nella letteratura sulla giustizia, è al centro della riflessione che Antonio Zanfarino, sulla scia di Georg Gurvitch, ebbe modo di svolgere ormai diversi anni or sono, e che, tuttavia, si segnala per le sorprendenti affinità con l'impianto walzeriano: ZANFARINO A., *Pluralismo sociale e idea di giustizia*, Milano, Giuffrè, 1967.

(41) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 14.

È sicuramente fuori discussione che in Walzer non siano presenti argomentazioni di stampo utilitaristico (42), che comunque regnavano pressoché incontrastate nella filosofia anglosassone fino a tutti gli anni Sessanta; molto più sfaccettato appare il rapporto del filosofo americano con l'aristotelismo.

Una discussione di tale nodo problematico chiama inevitabilmente in causa il comunitarismo e il peculiare modo di intenderlo da parte di Walzer.

Sinteticamente, Walzer può essere ritenuto un aristotelico nella misura in cui può essere considerato un *communitarian*. Generalmente, infatti, si attribuisce a tale corpo di dottrine il tentativo di un ritorno al «modello aristotelico», modello che parte da un'idea – da una vera e propria *teoria* – di comunità politica che dovrebbe fondarsi su alcuni «valori condivisi» (43).

L'approccio comunitarista alla questione della giustizia è piuttosto complesso e articolato, per cui pare opportuno recuperare una distinzione fondamentale introdotta già nel § I.3 che, per quanto schematica, aiuta a fare un po' di chiarezza. Si possono così distinguere due differenti approcci: il primo è prioritariamente impegnato a contestare l'autorevolezza superiore della giustizia come ideale, ed è questa la linea Sandel-MacIntyre; il secondo intende radicare contestualmente e irrobustire normativamente principi e contenuti di un ideale la cui autorevolezza non è messa in discussione, questa è la posizione di Taylor e, soprattutto, di Walzer (44).

(42) Per una critica strutturata: WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., *passim*. Sugli assi attraverso i quali si sviluppa la critica all'utilitarismo da parte di Walzer si veda HUNYADI M., *L'art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*, cit., pp. 8-12.

(43) Per una critica a tale «riabilitazione», si veda ZANETTI Gf., *La nozione di giustizia in Aristotele*, cit., in particolare pp. 40-43 e 145-147. Sul tema dei «valori condivisi», intrinsecamente connesso con la riproposizione di istanze aristoteliche, si veda dello stesso Zanetti, *Ragion pratica e diritto. Un approccio aristotelico*, cit. (in particolare il saggio sulla *philia* aristotelica nel dibattito contemporaneo [pp. 171-208] e quello su Raz [pp. 247-264]).

In linea con le assunzioni comunitariste è invece PASSERIN D'ENTRÈVES M.: *Comunitarismo*, cit.; ID., *Tolleranza e comunità. Un confronto tra i teorici comunitari e la teoria liberale*, cit. Per una definizione di Walzer come «neo-aristotelico» si vedano MATTEUCCI N., *Dell'eguaglianza degli antichi paragonata a quella dei moderni*, cit., pp. 206-207; GRANAGLIA E., *M. Walzer: il pluralismo neo-aristotelico*, in *Equità ed efficienza nelle politiche pubbliche*, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 124-138; KRAUSE S., MALOWITZ K., *Michael Walzer*, cit., pp. 174-178; HAUS M., *Kommunitarismus*, cit., pp. 190-193.

(44) Si è già evidenziato come tale distinzione fondamentale sia suggerita da BESUSSI A., *Giustizia e comunità*, cit., p. 89.

L'ipotesi che si intende sostenere può enunciarsi nei seguenti termini: mentre la linea Sandel-MacIntyre, in contrapposizione all'universalismo rawlsiano, cerca di recuperare integralmente l'impostazione aristotelica assegnando assoluta preminenza alla comunità, Walzer assume, come si è già rilevato, una diversa prospettiva.

Il suo anti-universalismo, per quanto impegnato a una tesi sulla «costitutività degli orientamenti locali» (i *luoghi* che abitiamo ci fanno essere quelli che siamo, e non solamente le nostre scelte (45)), si qualifica più per un rifiuto dell'astrazione distributiva che per un attaccamento esclusivo e acritico all'identità. La sua strategia è volta *prioritariamente* ad indagare la relazione tra persone e beni, piuttosto che quella tra persone e comunità, e incentrata sul particolarismo precisamente perché le sue risorse consentono di cogliere i molteplici significati della prima (e, come si è accennato con riferimento alla produzione successiva, di articolare una critica incisiva e “dettagliata”). Soltanto guardando “da vicino”, nei dettagli, i modi di riconoscimento e di fruizione dei diversi beni sociali è possibile vedere che ogni bene si accompagna a un criterio distributivo «appropriato» («pertinente»), e che i criteri distributivi mutano culturalmente e possono anche essere *contestati* (46). I beni sociali rimandano alla comunità e ai suoi valori, ai significati sociali che essi acquisiscono (47): questa è una caratteristica dell'aristotelismo, così come essenzialmente aristotelici sono la visione della politica come «scienza architettonica» e il riferimento, soggiacente all'impianto walzeriano, ad un principio di «adattamento contestuale» all'azione (48).

Il discorso per Walzer si svolge però su più piani: per lui la comunità non è un'«entità naturale», immobile nella *sostanza* del condizionamento culturale, come per *communitarians* quali MacIntyre

(45) Ciò che ha fatto vedere in lui un «left-wing-Burkean»: CARENS J., *Complex Equality, Cultural Difference and Political Community*, cit., p. 47. Cfr. AGNAFORS M., *Justice among Us. A Philosophical Analysis of Michael Walzer's Theory of Justice*, Linköping, Linköping University, 2010.

(46) Così come «contestati» e non dati sono anche i confini stessi delle sfere: WALZER M., *L'esclusione, l'ingiustizia e lo Stato democratico*, cit., p. 111.

(47) I beni sociali sono – costitutivamente – non naturali e non individuali: cfr. LACROIX J., *Michael Walzer. Le pluralisme et l'universel*, cit., pp. 27-28.

(48) Su questi aspetti, cfr. *ivi*, p. 74.

e Sandel (49), bensì una realtà storica e culturale, soggetta al *dinamismo*. Il problema, cospicuo, concerne il rapporto fra *comunità di carattere* (*community of character*) e *comunità politica* (configurabile come la sovranità dello Stato) e nello stabilire quale delle due realtà gode, per così dire, del primato normativo. Tale questione fondamentale determina anche il modo di concepire l'*appartenenza*. Se per i neo-aristotelici l'appartenenza (e la cittadinanza) è data da un obbligo etico (*an obligation to belong*) (50), per Walzer essa va impostata in termini distributivi e, dunque, le decisioni sull'ammissione dei nuovi membri sono eminentemente *politiche* (51). Alla nozione di appartenenza aristotelica, monistica e fondata sull'omogeneità culturale, Walzer oppone una nozione complessa, pluralistica e problematica.

Se l'argomentazione di Walzer rivela pertanto, in diversi passaggi salienti (in relazione ai beni, ma non in relazione alla visione complessiva della comunità e dell'appartenenza (52)), un chiaro sapore aristotelico, essa tuttavia non delinea una ripresa dell'aristotelismo come prospettiva adeguata alla società contemporanea (proposta avanzata, invece, dai *communitarians* come MacIntyre (53)); l'istanza della socialità (o, per così dire, dell'amicizia

(49) Di SANDEL si veda comunque la recensione a *Spheres of Justice*: in «The New York Times Book Review», April 24, 1983, p. 1. Proprio trattando delle tesi di Sandel (WALZER M., *Michael Sandel America's*, in ALLEN A., REGAN M. [eds.], *Debating Democracy's Discontent*, New York, Oxford University Press, 1998, pp. 175-182) Walzer ha avuto modo di distinguere due tipi di comunitarismo: un comunitarismo di matrice rousseauiana (o aristotelico), che si concentra esclusivamente sulla cittadinanza e la virtù civica (e che finisce per dare vita ad un modello olistico), e un comunitarismo attento invece all'autonomia delle diverse sfere (economica, politica, sociale, culturale) che cerca di garantire al suo interno una pluralità di voci, di istituzioni, di associazioni (cfr. *ivi*, p. 175).

(50) Così per lo stesso TAYLOR: *Philosophy and Human Sciences. Philosophical Papers I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

(51) Cfr. VIOLA F., *Identità nazionale e comunità politica*, cit., pp. 72-75.

(52) Per queste riflessioni sulla presenza di istanze aristoteliche in Walzer, si vedano URBINATI N., *Introduzione* a WALZER M., *Che cosa significa essere americani*, cit., p. XII-XIII, e BACCELLI L., *Esodo e tribalismo*, cit., p. 441. È opportuno, d'altro canto, osservare che non è presente – per quanto presupposta – in *Spheres of Justice*, una teoria compiuta e sistematica della comunità (cfr., su questa omissione, ROSENBLUM N., *Moral Membership in a Postliberal State*, cit., pp. 586, 587). Un'ulteriore conferma, questa, dell'eccentricità della posizione di Walzer rispetto al perimetro delle tesi comunitariste: cfr. SALVATORE A., *Giustizia in contesto*, cit., cap. 1.

(53) Per un quadro esauriente di queste posizioni, si veda WALLACH J.R., *Contemporary Aristotelianism*, in «Political Theory», 4, 1992, pp. 613-641. Cfr. D'AVERNIA M., *L'aristotelismo politico negli Stati Uniti*, in CAMPODONICO A. (a cura di), *Tra legge e virtù. La filosofia pratica angloamericana contemporanea*, Genova, il melangolo, 2004, pp. 69-86 (con particolare riguardo a MacIntyre e all'aristotelismo «non comunitarista» di Martha Nussbaum); ID., *L'aristotelismo politico di Alasdair MacIntyre*, in «Acta Philosophica», 1, 2000, pp. 111-119; ID., *L'etica del bene condiviso. La teoria dell'intelligibilità dell'azione di*

sociale) che struttura l'argomentazione di Walzer costituisce un *correttivo* per le altre posizioni ideologiche sul vivere bene, piuttosto che rappresentare una posizione ad esse alternativa, come egli spiega nei suoi scritti sulla *civil society*. Sfida la loro unilateralità, ma non possiede una unilateralità sua propria. Infatti: «L'espressione "essere sociale" descrive uomini e donne che sono cittadini, produttori, consumatori, membri della nazione, e molto altro ancora – e nessuna di queste classificazioni è per natura o perché sia la cosa migliore che si possa essere». Ancora una volta il realismo guida la riflessione walzeriana: la vita associativa «è l'effettivo terreno ove tutte le versioni del bene sono elaborate e testate [...] e si rivelano parziali, incomplete, in conclusione insoddisfacenti». «Vivere su questo terreno non è un bene di per sé, semplicemente non vi è alcun altro posto dove vivere» (54). Non esiste un bene ultimo, sommo, dominante («il bene della comunità», il «bene condiviso») sul quale tutti concordino: su questo cruciale punto Walzer si distacca dall'aristotelismo e dai *communitarians* neo-aristotelici.

Per questo motivo, come Walzer dimostrerà in scritti successivi a *Spheres of Justice*, non esiste un'unica figura di individuo, monolitico, e un'unica identità (cittadino, lavoratore, consumatore, membro di una nazione); nel mondo contemporaneo – spiegherà Walzer ricorrendo a categorie di stampo psicoanalitico – si danno individui “multipli” e “flessibili”, “plurali”, «divisi» (55), la cui identità si forma per moduli sovrapposti attraverso la possibile appartenenza a più di un gruppo. Ognuno è molti, e lo è per la molteplicità d'appartenenze e di storie di cui è intessuta la sua stessa biografia, ma anche per le possibilità che per lui in futuro possono dispiegarsi (56). L'individuo può

Alasdair MacIntyre e la sua critica alle società liberali, in DALLE FRATTE G. (a cura di), *Concezioni del bene e teoria della giustizia*, cit., pp. 163-198. Una trattazione dettagliata del pensiero di MacIntyre nel contesto delle tesi comunitariste, è quella offerta da PARIOTTI E.: *Virtù e comunità nella riflessione di Alasdair MacIntyre: due fondamenti per una teoria etica?*, in «Iride», 13, 1994, pp. 683-696; EAD., *Individuo, comunità, diritti tra liberalismo, comunitarismo ed ermeneutica*, Torino, Giappichelli, 1997.

(54) Le citazioni sono tratte da WALZER M., *L'idea di società civile*, cit., p. 82.

(55) WALZER M., *L'io diviso*, in *Geografia della morale*, cit., pp. 91-109. Cfr. SENIGAGLIA C., *La comunità a più voci*, cit., pp. 197-201.

L'idea dell'«io multiplo» si ritrova in ELSTER J. (ed.), *The Multiple Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. Per un fecondo parallelismo tra i due a questo riguardo: TRINCIA F.S., *Libertà, razionalità complessa e molteplicità in Jon Elster*, in AA.VV., *Specchi americani: la filosofia europea nel Nuovo mondo*, 2 voll., Roma, Castelvocchi, 1994, vol. I, pp. 421-424. L'idea di individuo plurale si rinviene anche nelle opere di Arendt.

(56) Nella riflessione filosofico-politico e filosofico-giuridica contemporanea il «pluralismo delle opzioni sociali», socialmente determinate, è nozione chiave del multiculturalismo elaborato da Raz,

muoversi da una comunità all'altra (57), attraverso molteplici comunità e gruppi, ma anche decidere di starsene solo, oppure in esilio, per quanto ad avviso di Walzer – come per Raz – questo possa comportare una vita meno *flourishing* (fiorente).

Terminata una prima ricognizione circa le fonti di *Spheres of Justice*, è giunto ora il momento di analizzare, più nei dettagli, il dispositivo concettuale dell'opera.

V.2. *Concezione pluralistica della giustizia ed «eguaglianza complessa»*

Si è in precedenza richiamata l'attenzione sul fatto che l'eguaglianza non è un'idea vuota, ma un'idea che va ben definita. Si è proceduto ad applicarvi tre domande fondamentali: a) eguaglianza *tra chi?*, b) eguaglianza *in che cosa?*, c) eguaglianza *come?*, nelle due diverse caratterizzazioni: 'come' nel senso di quali *criteri di giustizia*, e 'come' nel senso di *attraverso quali mezzi* (o, in altri termini, *attraverso quali istituzioni*). In questo contesto, ponendo al centro della riflessione la correlazione fra giustizia ed eguaglianza, il 'come' sarà inteso nella accezione di criterio (o criteri) di giustizia.

Il problema della giustizia distributiva si configura, sotto questo profilo, come problema di individuazione dei *criteri rilevanti* per distribuire una certa quota di risorse (beni) tra certi soggetti (58). Si possono distinguere «criteri generali», applicati indipendentemente dai beni da distribuire, e «criteri particolari», legati alla natura del bene da distribuire (59). I primi non prendono in considerazione la

dove rilievo particolare assume – contro istanze unilaterali di omogeneità sociale e vincoli rigidi di appartenenza alle comunità – il diritto di *exit*. Sul punto WALZER si è soffermato in *Quali diritti per le comunità culturali?*, in VITALE E. (a cura di), *Diritti umani e diritti delle minoranze*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2000, pp. 21-29.

(57) Sui problemi d'integrazione derivanti nelle società moderne dalla crescente mobilità dei coniugi, dei luoghi di residenza, delle posizioni sociali e delle lealtà politiche analizzati da Walzer in *The Communitarian Critique of Liberalism*, cit., pp. 13 ss. si è soffermato Jürgen Habermas, il quale rileva come, secondo Walzer, «ciò che in ultima istanza ci salva dalla disintegrazione è la struttura linguistica della socializzazione» (HABERMAS J., *Fatti e norme*, cit., p. 363).

(58) Sui diversi modelli di distribuzione dei beni è ancora assai utile il quadro tipologico presentato in TARELLO G., *Il diritto e la funzione di distribuzione dei beni*, cit.

(59) Mutuo questa distinzione da MANGINI M., *La giustizia e gli ideali. Una critica della giustizia liberale*, Roma, Editori Riuniti, 1994, pp. 171-174. Sostenitori della ricerca di criteri generali giustificabili sono i *liberali egualitari* Rawls, Dworkin, e, per altri versi, anche Sen, a cui Mangini dedica alcune pagine. Dworkin, nella più volte citata recensione stroncatrice di *Spheres of Justice*, afferma la necessità, per una

diversità dei beni umani distribuendo i beni dominanti nella società. I criteri particolari, invece, variano a seconda del bene umano considerato. Una concezione della giustizia che si basa su un criterio generale è intrinsecamente portata ad individuare un bene dominante che determina e vincola tutti i processi distributivi. I criteri generali rispecchiano, pertanto, una concezione della giustizia monistica, unitaria ed universalistica.

A questo proposito scrive Salvatore Veca:

Per un teorico “monista” le questioni di giustizia distributiva hanno più o meno questa fisionomia: si tratta di identificare un criterio o un principio per allocare o distribuire un bene (p.e. “manna”, una sostanza che ha la straordinaria proprietà di trasformarsi a piacere in qualsivoglia oggetto del nostro desiderio) fra differenti individui, dotati di gusti, valori o preferenze differenti. Che si tratti di utilità, come nel caso del programma utilitaristico, o di beni sociali principali, come nel caso della teoria contrattualistica di Rawls, o appunto di quote di manna, come nel caso della teoria dialogica della giustizia sociale di Ackerman (per riferirci ad alcuni esiti teorici influenti nella nostra discussione delle teorie della giustizia sociale), la natura della questione non sembra sostanzialmente cambiare. Il problema è quello di come giustificare un criterio o un principio per l'assegnazione di quote di un bene omogeneo (60).

Secondo quest'impostazione le diversità di un ordine sociale vengono annullate e uniformate al bene dominante su cui si applica il criterio generale di distribuzione. In altri termini, tale famiglia di concezioni di giustizia distributiva sembra non prendere sul serio l'essenziale varietà o pluralità dei beni sociali misconoscendone il significato *concreto*. E tuttavia, all'epoca in cui Walzer scrive la sua opera, è questa prospettiva ad essere maggiormente influente riguardo al modo di concettualizzare il problema della giustizia distributiva (61).

teoria della giustizia, di trovare e difendere «principi critici generali»: DWORKIN R., *To Each His Own*, cit., p. 268 della tr. it.

(60) VECA S., *L'arte della separazione*, cit., p. 118.

(61) È stata Martha Nussbaum ad osservare come la «consapevolezza della pluralità dei beni, e dei conflitti fra di essi» fosse acutissima nei tragici greci e ancora in Aristotele, ma si sia perduta nell'etica successiva (cfr. NUSSBAUM M., *La fragilità del bene*, cit., p. 4 dell'ediz. del 2004). Dopo la pubblicazione di *Spheres of Justice*, altri autori seguiranno la via indicata da Walzer. Analogamente Charles Taylor ha sostenuto che nelle moderne società liberal-democratiche vengono impiegati differenti e talvolta contrastanti principi di giustizia distributiva (per esempio i diritti, il merito, il bisogno, il contributo) e che pertanto si dovrebbe abbandonare la ricerca di un singolo ed esclusivo principio di distribuzione. Gli assetti distributivi dovrebbero piuttosto essere regolati e giudicati sulla base di una pluralità di

L'argomento centrale di *Spheres of Justice* consiste proprio nel teorizzare una versione alternativa, una versione *pluralistica*, della nozione di giustizia distributiva, dunque un nuovo paradigma di giustizia. L'autore americano, dichiarando di voler mettere da parte «tutte le rivendicazioni avanzate in nome di un criterio distributivo unico», sostiene che ogni società appare caratterizzata da «una pluralità di beni sociali perseguiti come fini da individui reali» (62). Accettando il presupposto pluralistico della varietà dei beni sociali, la domanda appropriata diventa allora la seguente: “a chi, quanto, di che cosa?”. E la risposta non può naturalmente consistere in un singolo criterio o principio o in un singolo insieme di criteri o principi, quanto piuttosto in una pluralità di criteri distributivi dipendenti dalla *pluralità dei beni sociali condivisi* e dal loro concreto significato (63).

principi di giustizia distributiva: TAYLOR Ch., *What Is Human Agency?* (1977), e *The Nature and the Scope of Distributive Justice* (1976), in *Philosophy and the Human Sciences*, cit. Cfr. ID., *Etica e umanità*, a cura di P. Costa, Milano, Vita e Pensiero, 2004 (in part., oltre alla traduzione del testo sull'agire umano, si vedano i saggi *La diversità dei beni* [1982] e *Beni irriducibilmente sociali* [1990], rispettivamente alle pp. 229-250, 251-275).

Volto ad evidenziare l'affinità fra Walzer e Taylor, su questo punto, è PASSERIN D'ENTRÈVES M. nel suo saggio *Comunitarismo*, in «Notizie di Politeia», 18, 1990, pp. 20-25, pp. 20-21. Egli sottolinea, fra le altre cose, come i due filosofi argentino che la ricerca di un singolo principio di giustizia distributiva, valido per tutti i beni sociali e applicabile a tutte le sfere distributive, appare plausibile ai teorici liberali solo in quanto essi partono da una concezione individualistica della persona quale soggetto di diritti, e sono quindi costretti a formulare la questione della giustizia nei termini di un conflitto fra soggetti autonomi aventi gli stessi diritti.

(62) Scrive Walzer: «Le persone astratte dalle loro qualità e i beni astratti dai loro significati si prestano, ovviamente, a distribuzioni secondo principi astratti. Ma è dubbio che simili distribuzioni possano mai rendere giustizia alle persone così come sono, alla ricerca di beni secondo come li concepiscono. Le persone che incontriamo non sono delle *tabulae rasae* morali e psicologiche, dei portatori *neutri* di qualità accidentali [...] la giustizia comincia a partire dalle persone. Di più: dalle persone-nel-mondo-sociale, con i beni che possiedono e concepiscono» (WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 263). Il programmatico rifuggire dalle astrazioni da parte di Walzer è attestato in più luoghi testuali: pp. 21, 24, 31, 38.

È evidente il riferimento critico a Rawls e alla fisionomia universalistica e astratta del liberalismo rawlsiano. Come nota Mangini, nel solco tracciato da Rawls si sono mossi, seppure con diverse argomentazioni, altri due grandi esponenti del «liberalismo deontologico progressista o egualitario»: Dworkin e Sen (MANGINI M., *La giustizia e gli ideali*, cit., pp. 109-124). È doveroso sottolineare che, come è noto, c'è stata un'evoluzione in questo filone di pensiero, tant'è vero che i tre filosofi hanno affinato e, per così dire, “revisionato” notevolmente il loro impianto teorico.

(63) Walzer offre un approccio di carattere teorico alla questione dei «beni sociali condivisi» in *Objectivity and Social Meaning*, cit. Cfr. il commento di PUTNAM RUTH A., *Michael Walzer: Objectivity and Social Meaning*, in NUSSBAUM M., SEN A. (eds.), *The Quality of Life*, cit., pp. 178-184.

Il prendere parte alla distribuzione dei beni – non solo di quelli materiali ma anche di quelli simbolici, legati ai ruoli e ai valori che caratterizzano la società – sostanzia l'esistenza sociale degli individui, come osserva Joël Roman, sulla scorta della teorizzazione di Ricœur: ROMAN J., *Le pluralisme*

Walzer, però, non si astiene dal precisare che esistono tre criteri, «merito», «bisogno», «scambio», che sembrano poter rispecchiare il carattere eterogeneo della vita sociale e che, proprio per questo, «spesso sono stati definiti come l'alfa e l'omega della giustizia distributiva». Dopo averli analizzati, il filosofo americano conclude che questi tre principi hanno certamente un valore effettivo, ma nessuno dei tre è valido su tutto l'arco delle distribuzioni. Un esempio per tutti: il criterio del bisogno, sancito dalla celebre formulazione marxiana, «Da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni», se è adeguato per alcuni beni, è inutile quando si tratta di distribuire il potere politico, la fama, l'onore. Dunque, questi tre principi «sono parte della storia, ma non sono la storia» (64). E allora, viene da chiedersi, qual è «la storia»?

Ciò che Walzer tiene a sottolineare con forza è, come si è detto, la pluralità dei beni che caratterizza ogni *specific* società (*particolarismo metodologico* cui è sotteso un *particolarismo storico e culturale*) – come Walzer preciserà in seguito, la giustizia distributiva offre un esempio emblematico della «moralità spessa», «circostanziata» («sia perché storicamente determinata sia perché fattualmente dettagliata») (65). La vita sociale di ogni comunità è complessa, eterogenea, conflittuale, a più dimensioni, non può essere ridotta ad unità, ad un'unica dimensione. Molteplici sono i beni, molteplici dovranno essere i criteri distributivi, e ciascuna classe o categoria di beni genera una *sfera* distributiva, vale a dire uno standard distributivo appropriato. Walzer distingue undici sfere distributive, ciascuna identificata da uno specifico criterio: appartenenza e cittadinanza (ove il criterio distintivo è il consenso dei membri – a sancire, in tal modo, il valore della politica e della discussione pubblica (66)); salute e sicurezza sociale (bisogno); cariche pubbliche (merito); denaro (libero scambio); lavoro (merito) e lavoro 'duro' (eguaglianza stretta);

de Michael Walzer, saggio introduttivo alla raccolta di scritti walzeriani, in prevalenza pubblicati su «Esprit», *Pluralisme et démocratie*, Paris, Éditions Esprit, 1993, p. 18 (il riferimento è alle opere di RICŒUR: *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990, pp. 293 ss., e *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, pp. 121-142 [«Les pluralité des instances of justice»]). Sulla questione del significato sociale – e istituzionale – dei beni si veda anche HUNYADI M., *L'art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*, cit., p. 19. Un'esposizione strutturata per argomenti sulla questione della giustizia distributiva si trova in OREND B., *Walzer on War and Justice*, cit., pp. 38-41.

(64) Cfr. WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 32-36.

(65) WALZER M., *La giustizia distributiva come moralità spessa*, in *Geografia della morale*, cit., pp. 31-49.

(66) Cfr. WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 309-311. Si coglierà in seguito il rilievo di tale notazione.

tempo libero (libero scambio/bisogno); educazione (eguaglianza stretta/mercato/merito); parentela e amore, ossia famiglia (altruismo prescrittivo); grazia divina (libero perseguimento); riconoscimento (libero scambio); potere politico (competenza/consenso) (67).

Siamo, dunque, in presenza di una specifica complessità di distribuzioni, di beni distribuiti, di agenzie di distribuzione. Ogni sfera è riconosciuta come tale dalla comunità di coloro che condividono il significato *pubblico*, e concreto, del bene in questione (68). Si vedrà poi come in questo quadro si inserisca l'idea dell'*arte della separazione* (§ III.4) e quali siano i rapporti fra i vari beni e le varie sfere che essi configurano (69). Per ora basti accennare al fatto che, nel quadro walzeriano, il problema della giustizia distributiva diviene quello dei «giusti tassi di conversione fra i differenti beni», una volta definiti i cosiddetti «scambi bloccati». La proposta è quella di realizzare e garantire una autonomia (relativa) delle differenti «sfere distributive». La norma generale dedotta può esprimersi così nei seguenti termini: «beni diversi ad associazioni diverse di uomini e donne per ragioni diverse e secondo procedure diverse» (70). Ancora, «è l'esistenza di risultati diversi per persone diverse in diverse sfere a fare una società giusta», secondo un modulo in qualche modo rintracciabile anche nella riflessione di Norberto Bobbio sui temi e le forme della giustizia (71).

(67) Questa esposizione – che segue l'ordine dei capitoli di *Spheres of Justice* – è mutuata, con lievi modifiche, da BESUSSI A., *Giustizia e comunità*, cit., p. 105 (nota 31). Sulla lista dei beni e sul suo carattere *empirico* si tornerà più avanti. Sotto il comune concetto di «sfera distributiva» Walzer accomuna tutti quelli che potrebbero essere definiti, con i termini della filosofia tedesca, «mondi di vita» o «spazi vitali».

(68) Ci si soffermerà in seguito sui risvolti problematici di tale idea del «significato condiviso», entro una comunità di riconoscitori appropriata che, come nota Veca, pare dipendere da un influente argomento di Wittgenstein sulla nozione di significato in termini di uso linguistico (VECA S., *Sull'arte della separazione*, in *Cittadinanza*, cit., p. 119). Sul significato «concreto» dei beni sociali si veda WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 263.

(69) Fondamentale si rivelerà la trattazione relativa ai beni dell'«appartenenza», del «riconoscimento» e del «potere politico». Si cercherà di argomentare nel corso dell'esposizione come, a partire da alcune idee di Walzer, sia possibile assegnare, all'interno della comunità, un primato normativo alla *politica*.

(70) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 36. Si noti l'uso da parte di Walzer del termine «associazione». Si tornerà più volte, nel corso della trattazione, su questa nozione fondamentale; si anticipa fin d'ora che Walzer intende l'associazionismo come una «concreta agenzia inclusiva»; cfr. Id., *Multiculturalismo e individualismo*, cit.

(71) Cfr. BOBBIO N., *Sulla nozione di giustizia* (1952), in *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Torino, Einaudi, 1999, pp. 257-270. L'accostamento è suggerito da VILLANI A.: *Sfere di giustizia e arte della separazione*, cit., pp. 119-123.

In sintesi, si può dire che *pluralismo* e *differenza* sono le due categorie-chiave con cui si può compendiare l'elaborazione walzeriana fin qui esposta.

La nozione di giustizia, concettualizzata come una pluralità di criteri distributivi, ciascuno «pertinente», ossia rilevante all'interno della sua sfera (*concezione pluralistica della giustizia distributiva*), consente a Walzer di riformulare, in maniera originale, le nozioni di *libertà* e di *eguaglianza* e, in particolare, il loro rapporto. In quest'ultima parte del paragrafo si concentrerà la riflessione sulla nozione di eguaglianza, lasciando al § V.4 l'esame della nozione di libertà, del rapporto fra questa e l'eguaglianza, e del cospicuo problema del *dominio*.

Prima di entrare nel merito del discorso teorico, è opportuno sviluppare una notazione di carattere generale sulla nozione di eguaglianza nella prospettiva di Walzer, che, per così dire, dà il tono all'intera architettura concettuale della sua opera (72). Scrive Walzer:

Alla radice, il significato dell'eguaglianza è negativo: l'egualitarismo ha origine come politica abolizionista. Mira ad eliminare non tutte le differenze ma un insieme particolare di differenze, che varia secondo l'epoca e il luogo. I suoi obiettivi sono sempre specifici: il privilegio aristocratico, la ricchezza capitalistica, il potere burocratico, la supremazia razziale o sessuale [...]. La politica egualitaria non nasce perché esistono i ricchi e i poveri, ma perché i ricchi "camminano sulle teste dei poveri", impongono loro la povertà, e pretendono da loro un comportamento deferente. Analogamente, la richiesta popolare dell'abolizione delle differenze sociali e politiche non è dovuta all'esistenza di aristocratici e popolani, o di funzionari e cittadini comuni, né certamente, all'esistenza di razze e sessi diversi, ma a ciò che gli aristocratici fanno ai popolani, o i funzionari alla gente comune, a ciò che chi ha il potere fa a chi non l'ha. *Dietro al sogno dell'eguaglianza c'è l'esperienza della subordinazione, soprattutto personale.* (73)

(72) La teoria dell'eguaglianza di Walzer è discussa (in chiave simpatetica) da VECA S., *Quale eguaglianza? Osservazioni su liberalismo e socialismo*, in *Una filosofia pubblica*, cit., pp. 47-59, e (più criticamente) da ARNESON R., *Against Complex Equality*, in MILLER D., WALZER M. (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality*, cit., pp. 226-252 (il testo costituisce una versione estesa di un precedente articolo, dallo stesso titolo, pubblicato in «Public Affairs Quarterly», 2, 1990, pp. 99-110). Si veda anche BRUMLIK M., *Gleichheit und Bürgerstolz – über Michael Walzers nachegalitäre Theorie der Gerechtigkeit*, in «Blätter für deutsche und internationale Politik», 4, 1992, pp. 482-489.

(73) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 8-9 (il corsivo è mio). Walzer si esprime negli stessi termini a proposito della giustizia: «la lotta per la giustizia è sempre una lotta di opposizione: di tipo difensivo, abolizionista, finalizzata alla "rettificazione" [...]. Naturalmente, a questo lavoro di opposizione è possibile dare uno sbocco in positivo. Abbiamo pure una qualche immagine sostantiva della società per cui ci diamo da fare. Ma ogni singola campagna ha un aspetto primariamente negativo» (CARUSO S. [a cura di], *Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., p. 625).

C'è, correlativamente, l'esperienza del dominio subito. È, dunque, quella di Walzer una concezione abolizionista dell'eguaglianza, una concezione che parte *dal negativo*, dall'oppressione (dall'Egitto, riprendendo il paradigma dell'Esodo), ma che si proietta verso il futuro, verso "il meglio": l'eguaglianza è anche *speranza*, la speranza di approdare, attraverso l'Esodo, alla terra promessa (74). La *prospettiva* dell'eguaglianza scaturisce, quindi, dall'*esperienza*, dal fatto, della subordinazione(75). I sentimenti di giustizia sorgono – come ha osservato Raymond Boudon – dal significato sociale che alcune pratiche assumono all'interno della società (76).

Scendendo maggiormente nel merito, la tematizzazione dell'eguaglianza (77), come accennato più volte, si lega inscindibilmente, da una parte, con il modo di articolare le questioni di giustizia, dall'altra alla nozione di libertà. La prospettiva

(74) I termini qui utilizzati rimandano a *Esodo e rivoluzione* e alla trattazione svolta al cap. III.

(75) Assai rilevante è l'affinità di questa concezione walzeriana relativa all'eguaglianza con la teorizzazione di Ricœur relativa alla concezione del giusto. Il filosofo francese – verso cui Walzer in un'intervista ha espresso dichiaratamente la propria stima – nel suo *Le juste*, spiega come la conoscenza del giusto derivi da un'esperienza vissuta originariamente nella sua negazione, l'ingiustizia. Il concetto di giustizia si definisce attraverso il suo contrario, un torto, un male subito, che si percepisce a "proprie spese". Stessa cosa può dirsi, *mutatis mutandis*, del concetto di eguaglianza in Walzer: essa si origina dalla sua negazione, cioè da una situazione di oppressione e subordinazione. Walzer ricorda con piacere, tra le altre cose, il sostegno che Ricœur ha espresso nei riguardi degli argomenti principali elaborati in *Spheres of Justice* (cfr., a questo riguardo, RICŒUR P., ROCARD M., *Justice and Market*, in «Dissent», 4, 1991, pp. 505-510, p. 505): si veda, su questo punto, CARUSO S. (a cura di), *Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., p. 606. Non si può qui sviluppare, per ragioni espositive, un parallelismo fra le filosofie politiche dei due autori, che possono certamente essere annoverati tra i massimi interpreti di una "ermeneutica progressiva".

(76) Cfr. BOUDON R., *Sentimenti di giustizia*, Bologna, il Mulino, 2002, p. 95, in cui l'autore rileva una somiglianza tra l'analisi dei sentimenti morali proposta da Walzer e l'approccio di Adam Smith (cfr. *ivi*, pp. 92-95).

(77) Il tema dell'eguaglianza, come accennato fin dall'introduzione al presente lavoro, rappresenta una costante nella riflessione walzeriana, in particolare nelle sue problematiche relazioni con il concetto di libertà. Una versione iniziale e provvisoria della teoria dell'eguaglianza presentata in *Spheres of Justice* è contenuta nel saggio, apparso su *Dissent, In Defense of Equality* (1973), raccolto poi in *Radical Principles*. Lo stesso Walzer, al termine di questo volume, in riferimento al saggio scrive: «is a sketch for a larger argument that I hope to make in a forthcoming book – where some of its points will no doubt be repeated» (p. 303). Il libro in questione è, appunto, *Spheres of Justice*. Ma la propensione di Walzer per l'ideale dell'eguaglianza lungi dal fermarsi al suo capolavoro, sarà al centro di altri saggi: tra questi, si veda soprattutto *Justice Here and Now*, in LUCASH F.S. (ed.), *Justice and Equality Here and Now*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1986, pp. 89-107.

pluralistica della giustizia porta Walzer ad opporre alla versione *semplice* dell'eguaglianza una versione dell'eguaglianza *complessa*.

Come si è detto, «se i significati dei beni sono diversi le distribuzioni devono essere autonome: ogni bene sociale, o insieme di beni sociali, costituisce, per così dire una sfera distributiva autonoma, nella quale sono appropriati solo certi criteri e certi assetti». I significati sociali non sono completamente distinti in nessuna società. Ciò che accade in una sfera distributiva tende ad influenzare ciò che accade nelle altre; al massimo si può ricercare un'autonomia relativa dei vari metri che misurano le distribuzioni nelle varie sfere. Stando ai fatti ostinati, alla realtà, questo ordine ideale è impedito da sistematiche violazioni, «i metri sono spesso violati, i beni usurpati e le sfere invase dai potenti» (78). Quasi tutte le società sono quindi organizzate in base ad una sorta di versione sociale dello «standard aureo»: un bene, o un insieme di beni è dominante e determina il valore in tutte le sfere di distribuzione. Coloro che possiedono un bene dominante, proprio perché lo possiedono, dispongono di un'ampia gamma di altri beni (le invasioni più familiari sembrano essere quelle dei detentori del bene denaro, definite da Walzer come «tirannia del denaro» (79)). Un qualche gruppo di persone monopolizza il bene dominante che sarà convertito in un altro bene, in molti altri, «con un processo che spesso sembra naturale ma in realtà è magico, è una sorta di alchimia sociale» (80). Nelle società si definiscono e si consolidano, in tal modo, quelli che Walzer chiama «schemi di conversione». La pretesa di monopolizzare (o il monopolio) di un bene dominante finisce sempre per generare conflitti sociali fra i potenti (o aspiranti tali) e i gruppi sottomessi. Le contro-rivendicazioni avanzate dai gruppi sottomessi possono essere le più diverse. In questa sede se ne esamineranno due perché funzionali alla chiarificazione della distinzione istituita da Walzer fra «eguaglianza semplice» ed «eguaglianza complessa».

Un primo tipo di rivendicazione (*claim*) è finalizzata a far sì che il bene dominante, qualunque esso sia, venga distribuito così da poter

(78) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 21-22.

(79) WALZER usa questa espressione già nel saggio *In Defense of Equality*, cit., pp. 246-248, in cui sostiene «the abolition of the power of money outside its sphere. What socialists want is a society in which wealth is no longer convertible into social goods with which it has no intrinsic connection». Per una trattazione di tale concetto, cfr. il § 4 di *Sfere di giustizia* «Denaro e merce».

(80) WALZER M. *Sfere di giustizia*, cit., p. 22.

essere diviso equamente, o almeno tra più persone (81). Ciò equivale a dire che esiste un bene dominante e che si contesta il suo monopolio, *non* la sua dominanza. Monopolio e dominanza, sotto questo punto di vista, coincidono. Nelle società capitalistiche si può dire, a ragione, che il bene dominante è il denaro e che, quindi, la rivendicazione mirerà a che i cittadini abbiano tutti le stesse quantità di denaro. È questo il modello di eguaglianza («semplice») che scaturisce dalle concezioni monistiche della giustizia; esiste un bene omogeneo, il problema è quello di giustificare un criterio o un principio per l'assegnazione di quote di tale bene.

Legata alla concezione monistica della giustizia è, dunque, una nozione di eguaglianza semplice. Quest'ultima è l'obiettivo dell'egalitarismo economico che intende annullare le disuguaglianze in tutte le sfere, promuovendo la distribuzione di un'eguale quota di risorse. Attraverso il processo di conversione, pensano i sostenitori di tale modello, l'eguaglianza si moltiplicherà fino a coprire l'intera gamma dei beni sociali. Obietta Walzer, tuttavia, che tale «regime di eguaglianza semplice» non durerà a lungo, perché l'ulteriore sviluppo della conversione, il libero scambio sul mercato, porterà certamente delle disuguaglianze. L'unica alternativa, in tale contesto, sarebbe l'applicazione di una «legge monetaria» che garantisca un ritorno periodico alle condizioni originarie. Questa regolamentazione sarà necessariamente opera dello Stato: uno Stato inevitabilmente interventista e fortemente centralizzato (82). Una giustizia intesa esclusivamente come eguaglianza dei possessi, una giustizia monistica basata sull'eguaglianza semplice, rischia ad avviso di Walzer – che qui ricorre ad un argomento classicamente liberale –, di

(81) Per quanto segue cfr. *ivi*, pp. 25-28.

(82) Walzer interpreta in questo senso anche il «principio di differenza» di Rawls, secondo il quale le disuguaglianze sono giustificate solo se mirano a dare, e danno effettivamente, il massimo beneficio possibile alla classe meno avvantaggiata. In particolare, precisa Walzer, «una volta spezzato il monopolio della ricchezza, il principio di differenza è un vincolo imposto alle persone di talento. Esso funziona così: immaginiamo un chirurgo che pretenda una quota di ricchezza superiore a quella degli altri sulla base delle capacità acquisite e dei titoli guadagnati nel severo e competitivo ambiente della facoltà e della scuola di specializzazione. Questa pretesa sarà soddisfatta se e solo se ciò recherà quei benefici nel senso già precisato; e nello stesso tempo si interverrà per limitare e regolamentare la vendita della chirurgia (ovvero per l'immediata conversione dell'abilità chirurgica in ricchezza)» (WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 26). Nell'ottica di Walzer anche la teoria dei diritti di Dworkin configura una forma di «eguaglianza semplice»: a partire dalle diverse prospettive dell'«eguaglianza semplice» e dell'«eguaglianza complessa» delinea una contrapposizione tra Walzer, da un lato, e Rawls e Dworkin, dall'altro, C. Delacampagne, *Égalité: simple ou complexe?*, in «Critique», 610, 1998, pp. 4-12.

dar vita ad uno Stato eccessivamente attivo e onnipotente: esso deve essere molto potente se deve realizzare gli scopi assegnatigli, per esempio, dal principio rawlsiano della differenza o da simili regole interventiste (83).

Questi problemi derivano dal considerare il monopolio, e non la dominanza, la questione centrale della giustizia distributiva. La strategia di Walzer consiste, al contrario, nel disgiungere il monopolio dal dominio, ammettendo monopoli locali, interdichendo la dominanza generale.

Si configura in tal modo un secondo, diverso, tipo di rivendicazione. Questa si basa sulla possibilità di una distribuzione autonoma di tutti i beni sociali, in altri termini, sull'autonomia (relativa) delle differenti sfere distributive (disgiunzione dei domini) (84). Tale rivendicazione equivale a dire, innanzitutto, che la dominanza è ingiusta e, dunque, non deve esserci alcun bene dominante; in secondo luogo, permette di cogliere meglio la pluralità dei significati sociali e l'effettiva complessità dei sistemi distributivi. Occorre, pertanto, concentrarsi sulla *riduzione della dominanza*, e non – o non primariamente – sulla rottura o sulla limitazione del monopolio, e rivendicare l'autonomia delle sfere distributive. Questa via conduce ad un diverso tipo di eguaglianza: l'*eguaglianza complessa*.

Una società in cui i vari beni sociali siano monopolizzati – come di fatto sono e sempre saranno, se si esclude un intervento continuo dello Stato – ma in cui nessun bene particolare sia convertibile

(83) Urbinati ha giustamente rilevato come la critica di Walzer all'eguaglianza semplice presenti un'evidente somiglianza con la critica di Nozick al modello statalista della distribuzione. «Per mantenere un paradigma – scrive Nozick – bisogna interferire continuamente per impedire alla gente di trasferire risorse come meglio crede»; «nessun paradigma distributivo di giustizia può essere continuamente realizzato senza continue interferenze con la vita della gente» (NOZICK R., *State, Anarchy, and Utopia*, cit., p. 163). Così Walzer: «L'eguaglianza semplice richiederebbe un intervento continuo dello Stato per rompere o impedire i monopoli incipienti e reprimere nuove forme di dominio» (WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 26; cfr. URBINATI N., *Individualismo democratico*, cit., p. 175 [nota 11]). Non va però dimenticato come la visione di Walzer relativamente allo Stato sia venuta evolvendosi, tanto che in un altro scritto – *L'esclusione, l'ingiustizia e lo Stato democratico*, cit., p. 101 – l'autore ammette la sua maggior consapevolezza del ruolo cruciale svolto dallo Stato nel sostenere la causa dell'eguaglianza (complessa). Si tornerà successivamente su questo importante tema, è opportuno, però, precisare fin d'ora come quella di Walzer sia sempre una visione democratica e “umanitaria” dello Stato, uno Stato concepito come strumento *al servizio* dei cittadini – al contempo, *Stato-societas* e *Stato-universitas* (cfr. § II.2).

(84) È su questa proposta di valore politico che S. Maffettone esprime le sue perplessità: MAFFETTONE S., *La moralità della guerra*, cit., p. 26. Per la distinzione fra «monopolio» e «dominio» si veda WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 22.

universalmente: questa è una società che risponde all'ideale dell'eguaglianza complessa (quello che Walzer formula come argomento degli «scambi bloccati»). In essa la posizione di nessun cittadino in una sfera o con riguardo a un bene sociale può essere determinata dalla sua posizione in qualche altra sfera, con riguardo a qualche altro bene. In una società tale, ammette Walzer, vi saranno molte piccole disuguaglianze, ma il processo di conversione non le moltiplicherà, né si sommeranno quelle relative a beni diversi, perché l'autonomia delle distribuzioni tenderà a creare monopoli locali in mano a gruppi diversi.

Riassumendo, l'argomentazione di valore teorico-politico di Walzer, incentrata sulle nozioni di *giustizia pluralistica* e di *eguaglianza complessa*, ammette e giustifica *monopoli locali* (in tal senso non vi è nulla di moralmente sbagliato, per esempio, nella ineguaglianza del successo sportivo fra un semplice cittadino e un professionista, entro la sfera pertinente del merito sportivo (85)), ma interdice la *dominanza generale* di un bene, monopolizzato in una sfera distributiva, su tutte le altre. Il legittimo monopolio di un bene in una sfera non deve convertirsi in dominanza tirannica su tutte le altre sfere (86). Una volta escluse le conversioni, l'eguaglianza non è rappresentata dall'identità dei possessi, ma da una relazione complessa di persone mediata dai beni sociali che creiamo, condividiamo e spartiamo (87). La decisione di riconoscere la questione del dominio come l'unico ostacolo lungo il percorso dell'eguaglianza, eliminando l'altra del monopolio, non è comunque pacifica, come mostrano le considerazioni di Walzer sviluppate in seguito agli argomenti che Brian Barry rivolge alle tesi di *Spheres of Justice* (88).

(85) Cfr. VECA S., *Sull'arte della separazione*, cit., p. 120.

(86) Per una critica del concetto di «legittimo monopolio» si veda DWORKIN R., *What Justice Isn't*, cit.

(87) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 29.

(88) La risposta data nell'intervento finale di *Pluralism, Justice and Equality* serve ad ammettere che anche la forma del possesso dei beni ha un peso significativo in materia di giustizia distributiva e che i problemi a essa connessi non possono essere liquidati. Osserva Walzer: «La dominanza, me ne rendo conto ora, non è prodotta unicamente dalla conversione molteplice di un singolo bene (sebbene questo sia il modo in cui viene generalmente prodotta) ma anche, più semplicemente, dal possesso dei beni più preziosi, comunque essi siano stati acquisiti» (WALZER M., *Response*, ivi, p. 283). Gli argomenti di BARRY B. sono sviluppati in *Spherical Justice and Global Injustice*, in MILLER D., WALZER M. (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality*, cit., pp. 67-80.

Un tale tipo di eguaglianza richiede una varietà di criteri distributivi che rispecchi la varietà dei beni sociali, una concezione pluralistica della giustizia. Lo spostamento del fuoco dell'indagine dall'eguaglianza ai *beni* di cui questa si occupa consente un importante passaggio teorico (89): e l'elaborazione di una «nuova teoria dei beni» scaturisce dalla contaminazione tra diversi linguaggi tecnico-disciplinari, *in primis* tra linguaggio giuridico e linguaggio economico (90).

L'idea guida della concezione pluralista della giustizia distributiva sostenuta da Walzer è, come già rilevato, l'idea della essenziale *varietà dei beni sociali*. Più precisamente, è l'idea che la varietà dei beni sociali sia un fatto «pertinente» per un resoconto soddisfacente di che tipo di questioni siano quelle di giustizia distributiva (si è notato come questo modo di concettualizzare le questioni di giustizia sia alternativo rispetto alle teorizzazioni moniste). Ora, ciascun bene sociale richiede, per essere riconoscibile o interpretabile come tale, un soggiacente «significato condiviso» e ciò implica il riferimento ad una *comunità* di riconoscitori e valutanti quel bene (i beni sociali non sono beni che si possono riconoscere *privatim* (91)). Il conflitto distributivo non è più concettualizzabile nei termini di quote maggiori o minori del bene dominante o dei beni primari, quanto nei termini di un *conflitto* che investe i significati condivisi dei beni sociali che devono determinare i criteri distributivi appropriati in ciascuna sfera (conflitti distributivi). Le questioni di giustizia non possono prescindere dai significati condivisi e, quindi, dalla «comunità di riconoscitori» degli stessi, *entro* una forma di vita determinata, appunto *comune* (92). Il contesto appropriato della discussione di Walzer è, lo si è visto, la *comunità* (93). Va però precisato, come ha

(89) Così VECA S., *Due modelli di politica*, cit.

(90) Cfr., su questo punto dalle rilevanti implicazioni metodologiche, VALERA G., *Etica, retorica e storia politica*, cit., p. 221.

(91) Come nota BESUSSI A., *Giustizia e comunità*, cit., p. 197, nota 17, l'esito estremo di tale posizione è una «tesi della condivisione» come criterio di giustificabilità («non si può avere ragione da soli»). Besussi cita, per un resoconto di tale impostazione «comunitarista», l'opera di WILLIAMS B.: *L'etica e i limiti della filosofia* (1985), Roma-Bari, Laterza, 1987, cap. 6. Si tornerà nel paragrafo successivo su questo nodo problematico, soffermando l'attenzione proprio sulla posizione di Williams e sull'affinità di questa con le tesi di Walzer.

(92) Sul punto THIGPEN R.B., *Michael Walzer's Political Theory of the Common Life*, cit.

(93) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 38-40. Si può così inferire – come rileva Merle – che il *soggetto* che decide dei valori, cioè di quanto deve essere considerato un bene, non sono gli individui membri della comunità politica, ma la stessa *comunità politica* (MERLE J.-C., *Michael Walzer: evitare la*

osservato a ragione Antonella Besussi, che il comunitarismo moderato di Walzer non implica una svalutazione della giustizia (come invece si ha nella variante radicale Sandel-MacIntyre), ma una rivalutazione della sua origine e del suo significato inevitabilmente locali, cui si associa una visione conflittuale – oltre che interpretativa – della comunità stessa (94).

Dunque, condizione di sfondo per una teoria dei beni sociali è una teoria delle identità collettive o della comunità, che rimanda, a sua volta, ad una tematizzazione/definizione della nozione di cittadinanza. Come è stato giustamente notato, nell'ambito delle teorie sulla giustizia che sono state prodotte a seguito di *A Theory of Justice*, è stato proprio Walzer a richiamare l'attenzione sull'*appartenenza* (*membership*) come bene sociale particolare e imprescindibile per ogni discussione in tema di giustizia. È l'appartenenza alla comunità distributiva la condizione indispensabile per partecipare alla distribuzione. Essa è la preconditione per il pieno godimento dei diritti, delle risorse, delle opportunità (95), e come ogni bene non è né gratis, né distribuita automaticamente (96).

Va rilevata una differenza notevole tra questo approccio e le teorie normative precedenti di stampo contrattualistico-liberale (si pensi ad Ackerman e a Rawls) (97). In esse il problema cruciale è quello di assegnare e ricevere un bene dominante o beni sociali

problematica «sovra-positiva» del liberalismo, cit., p. 256). In realtà, i processi che riguardano i valori sono stratificati e chiamano in causa una pluralità di soggetti, di gruppi che agiscono, operano, dibattono e confliggono all'interno della comunità (cfr. cap. II del presente lavoro).

(94) Cfr. BESUSSI A., *Comunità e giustizia*, cit., p. 100.

(95) Cfr. GALEOTTI A.E., *Tolleranza*, cit., p. 107 (nota 18), p. 112. L'autrice osserva, d'altra parte, come la stessa appartenenza formale alla cittadinanza non garantisca lo *status* di cittadino nel senso pieno del termine. Anche Passerin d'Entrèves pone l'accento sull'importanza dell'appartenenza nella costruzione concettuale walzeriana: PASSERIN D'ENTRÈVES M., *Tolleranza e comunità. Un confronto tra i teorici comunitari e la teoria liberale*, cit.

(96) Come argomenta Walzer nel fondamentale cap. 2 di *Sfere di giustizia*, intitolato, appunto, «Appartenenza» (si tornerà successivamente su questo fondamentale nodo concettuale). Tale capitolo – una prima versione del quale, *The Distribution of Membership*, era apparsa in BROWN P.G., SHUE H. (eds.), *Boundaries: National Autonomy and Its Limits*, Totowa, Rowman and Littlefield, 1981 – figura, tra l'altro, all'interno dell'antologia curata da S. Avineri e A. De-Shalit su *Communitarianism and Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992 (una delle raccolte più ampie sulla *querelle* tra *liberals* e *communitarians*). Si tornerà successivamente su tale problematica.

(97) A questo proposito, Veca distingue due approcci: il «modello contrattualista», o allocativo, e il «modello dell'identità collettiva», di cui la teorizzazione di Walzer rappresenta un significativo esempio (VECA S., *Due modelli di politica*, cit.). Sul modello dell'identità collettiva, cfr. anche le osservazioni sviluppate in VIOLA F., *Identità nazionale e comunità politica*, cit., per molti versi sintoniche con la prospettiva walzeriana.

primari. Lo spazio sociale è definito da queste attività; in esso operano, più che dei «cittadini», delle «persone morali» che hanno diritti indipendentemente dal loro essere membri o riconoscersi tali sulla base di una qualche comunità condivisa. Il contratto è un semplice artificio che non gioca alcun ruolo costitutivo nel processo con cui le persone morali acquistano consapevolezza o apprendono di essere persone i cui diritti sono degni di riconoscimento da parte di altri soggetti riconoscitori. Gli individui devono semplicemente aggiustare razionalmente i loro diritti (che hanno indipendentemente dalle interazioni o dai riconoscimenti – e dunque dal conflitto (98) e dalla negoziazione entro gli spazi della democrazia) perché essi siano riconosciuti pubblicamente.

Nel caso di Walzer, invece, lo spazio sociale prevede non solo attività di assegnazione dei beni, ma anche attività più simboliche (99) quali il riconoscersi collettivamente come membri di comunità, definire interessi coerenti con questa condizione di appartenenza, concepire, produrre, condividere e distribuire beni socialmente significativi, sostenere o contestare modelli di conversione dei beni sociali stessi. Il contratto, in tale contesto, assume caratteri diversi; si radica nel *consenso* – in atti di effettivo consenso nel tempo reale – ma è anche aperto ad atti di negoziazione o di ritiro del consenso. È in riferimento a tale modello di contratto che va concepita la comunità: comunità in senso pienamente democratico, spazio in cui i cittadini sono per certi aspetti in obbligo gli uni verso gli altri (100). Uno spazio certamente conflittuale (101), in cui, però, i *conflitti*, più diffusi e particolaristici, non rischiano di essere laceranti. Essi riguardano sia la distribuzione dei vari beni sia le divergenti interpretazioni della comunità e trovano la loro espressione all'interno dello *spazio pubblico*

(98) Come è stato osservato, la teoria rawlsiana non ha intenzione di «descrivere i conflitti e le dinamiche sociali per come si presentano oggettivamente, bensì vuole spiegare come si potrebbe configurare un ordine politico che sia equo e imparziale in quanto generato dalla natura propria degli agenti sociali» (RODESCHINI S., *La nozione di conflitto nella «Theory of Justice» di John Rawls*, in «Filosofia politica», 2, 2007, pp. 229-255, p. 230).

(99) Si ricordi quanto accennato al cap. II sul ruolo che il simbolismo riveste nella dimensione politica: cfr. WALZER M., *On the Role of Symbolism in Political Thought*, cit.

(100) Per tale esposizione del contrattualismo walzeriano, contrapposto all'uso altamente astratto che del contratto fa Rawls, attingo alle osservazioni dello stesso Walzer nell'intervista a C. Rusconi (a cura di), *Walzer: individuo, comunità, giustizia*, cit., p. 351. Cfr. § III.2.2.

(101) Questo approccio conflittualistico, tipico della tradizione liberale, allontana notevolmente Walzer dalle visioni tendenzialmente organicistiche e armonicistiche dei *communitarians* più radicali. Cfr. WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 28.

politico (ove si esplica il conflitto delle interpretazioni circa il modo migliore di intendere e praticare le convinzioni morali condivise).

Come scrive Veca: «La politica ha a che vedere con i fini. Le sue massime di relazionalità, più che formulabili come regole tecniche, sono affini a *regole costitutive* che governano l'uso sociale e pubblico di significati. E, così facendo, vincolano la gamma delle opzioni efficienti. Regole costitutive sono quelle che attengono all'ambito dei *riconoscimenti* pubblici e dei significati condivisi. Essere razionali ha qui a che vedere non con il calcolare quanto con il riconoscere, l'interpretare, il descrivere e il comunicare ciò» (102). Le «regole costitutive» sono generate dalla negoziazione e dall'organizzazione del consenso fra i membri della comunità (103), e in tal senso rinviano alla conformazione dei significati sociali: essi sono storicamente «costituiti» (entro una logica di *permanenza*) e, allo stesso tempo, costantemente «in via di costituzione» (entro una logica di *processualità*) (104).

L'immagine che deriva dalla concezione walzeriana è sicuramente più complicata rispetto a quella rawlsiana e a tutte le altre suggerite dalla concezione «allocativa» della politica (ciò che Iris Marion Young ha definito il «paradigma distributivo»). Inoltre, mentre

(102) VECA S., *Due modelli di politica*, cit., p. 271 (i corsivi sono miei).

(103) In tale ottica diventa centrale la «discussione politica»: cfr. WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 308-309. Sulle nozioni di «regole tecniche» e «regole costitutive», e più in generale sulle diverse tipologie di regole, si vedano CHERRY C., *Regulative Rules and Constitutive Rules*, in «The Philosophical Quarterly», 93, 1973, pp. 311-315; MACCORMICK N., WEINBERGER O., *Il diritto come istituzione* (1986), a cura di M. La Torre, Milano, Giuffrè, 1990; SEARLE J.R., *La costruzione della realtà sociale* (1995), Milano, Edizioni di Comunità, 1996. Per quanto riguarda il dibattito italiano si segnalano i contributi fondamentali di Amedeo G. Conte e della sua scuola, ispirati alla lezione di Ludwig Wittgenstein: CONTE A.G., *Filosofia del linguaggio normativo*, 3 voll., Torino, Giappichelli, 1989, 1995, 2003; DI LUCIA P. (a cura di), *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*, Macerata, Quodlibet, 2004; LORINI G., *Dimensioni giuridiche dell'istituzionale*, Padova, CEDAM, 2000; ID., *Il valore logico delle norme*, Bari, Adriatica, 2003. In questo stesso orizzonte tematico vanno pure segnalati i lavori di uno studioso di diversa formazione come Gaetano Carcaterra, attento lettore di John Searle: CARCATERRA G., *Le norme costitutive*, Milano, Giuffrè, 1974; *La forza costitutiva delle norme*, Roma, Bulzoni, 1986?. Sul nesso tra regole costitutive e vita associata, cfr. ZANETTI Gf., *Introduzione al pensiero normativo*, cit., pp. 17-18 e, soprattutto, il cap. 3 su «Pluralismo e istituzioni». Si vedano, al riguardo, ROVERSI C., *Pragmatica delle regole costitutive*, Bologna, Gedit, 2007; ID., *Costituire. Uno studio di ontologia giuridica*, Torino, Giappichelli, 2012.

Sulle regole tecniche, si rinvia a AZZONI G., *Cognitivo e normativo: il paradosso delle regole tecniche*, Milano, Franco Angeli, 1991; GOMETZ G., *Le regole tecniche: una guida refutabile*, Pisa, ETS, 2008.

(104) Su questo punto, cfr. HUNYADI M., *L'art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*, cit., p. 25, pp. 27-38. Per un'accurata disamina del processo di formazione dei «significati sociali» e della loro articolazione (costituzione, selezione, istituzionalizzazione) si veda anche SALVATORE A., *La filosofia politica di Walzer*, cit., pp. 347-359; ID., *Giustizia in contesto*, cit., pp. 197-202.

queste ultime si basano su una nozione non problematica di appartenenza (non perché non dispongano di alcuna nozione di questo genere, ma solo perché ne presuppongono *una*, implicita e data), l'approccio walzeriano si distingue per una nozione problematica e complessa di appartenenza (105).

Al tema dell'appartenenza si lega inscindibilmente quello, altrettanto problematico, della *cittadinanza*. Per mettere a punto normativamente tale concetto si rende necessario un riferimento al problema del *dominio* (106). Prima, però, può essere funzionale all'argomentazione, soffermarsi, a partire proprio dai concetti esaminati in questo paragrafo, sul fondamentale saggio di Williams, *The Idea of Equality*.

V.3. The Idea of Equality di Bernard Williams (e l'«argomento di Wittgenstein»): una fonte per Spheres of Justice

In questo paragrafo si tratterà un parallelismo fra Walzer e Bernard Williams circa le nozioni di eguaglianza e giustizia, prendendo le mosse dal saggio pionieristico di quest'ultimo *The Idea of Equality*, pubblicato nel 1962 (107). L'affinità tra le due rispettive teorizzazioni verrà illustrata mettendo in risalto la derivazione della concettualizzazione walzeriana dall'argomentazione di Williams, avvalendosi in questo esercizio sia dei riferimenti ai testi dei due autori sia della lettura critica di essi offerta da Amy Gutmann (108).

Prima di scendere nel dettaglio della comparazione fra Walzer e Williams, è opportuno svolgere una importante premessa che rappresenta la cornice di sfondo entro cui situare quanto verrà argomentato. Entrambi i filosofi intendono discutere i problemi

(105) In questi termini si esprime anche BACCELLI L. in *Esodo e tribalismo*, cit., salvo poi evidenziare le implicite difficoltà di tale impostazione. Per ciò che concerne le teorie *liberal*, si è già precisato, come esse abbiano conosciuto una evoluzione volta a considerare maggiormente il contesto della comunità.

(106) Si affronterà tale tema nel § V.4. Ciò consentirà una precisa trattazione della nozione, finora lasciata volutamente in ombra, di 'libertà', in particolare della libertà intesa come «assenza di dominio».

(107) WILLIAMS B., *The Idea of Equality*, cit. Il saggio è raccolto all'interno dell'assai utile antologia curata da CARTER I.: *L'idea di eguaglianza*, Milano, Feltrinelli, 2001, volume che contiene anche scritti di ARNESON R.J., DWORKIN R., NAGEL Th., SEN A. e un'ampia bibliografia ragionata.

(108) Articolata in GUTMANN A., *Liberal Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, cap. 4. Nella *Preface* al volume Gutmann dichiara il suo debito intellettuale nei confronti di Walzer, che l'ha avviata agli studi di teoria politica presso la Harvard University nel 1969.

della giustizia e dell'eguaglianza, in primo luogo, con l'intento di affermare/sostenere la necessità di una maggior eguaglianza e, in secondo luogo, con lo scopo di fornire una giustificazione del loro egualitarismo; in altri termini, giustificando l'eguaglianza come standard di giustizia. Il loro contributo va, dunque, esaminato nel contesto della discussione filosofico-pratica riguardante tali importanti nozioni di valore politico. Il saggio di Williams rappresenta uno dei contributi più penetranti e pionieristici in questo ambito e ciò è testimoniato anche dall'influenza che esso ha esercitato non solo sull'elaborazione walzeriana (109).

Walzer riconosce esplicitamente il suo debito nei confronti di Williams sia nel saggio *In Defense of Equality* sia in *Spheres of Justice* (110). Si cercherà di chiarire ora in che cosa, effettivamente, consiste tale debito intellettuale.

Si è visto nel paragrafo precedente come l'eguaglianza complessa sia costituita, per Walzer, da una relazione complessa di persone mediata dai beni sociali che si creano, condividono e spartiscono entro una comunità politica. Questa relazione complessa di persone ha alla base due fondamentali assunti: 1) i beni dovrebbero sempre essere distribuiti per «ragioni pertinenti» (o «appropriate») – ciò che significa il rifiuto di qualsiasi commensurabilità dei beni sociali stessi –, dove la «pertinenza» si riferisce ai significati condivisi, *pubblici*; 2) il problema dell'accesso ai beni si lega, entro una prospettiva valoriale egalitaria, alla nozione di *eguaglianza delle opportunità per tutti i membri* della società di assicurarsi certi beni.

La trattazione che seguirà intende mettere in luce le affinità fra Walzer e Williams, analizzando separatamente, per ragioni di chiarezza, questi due assunti.

(109) Cfr. VECA S., *Introduzione* a WILLIAMS B., *Problemi dell'io*, cit., p. XIII, il quale paragona l'importanza del contributo di Williams a quella del saggio del 1958 sui due concetti di libertà di Isaiah Berlin. Gutmann definisce l'articolo di Williams come un contributo «fondamentale dell'egalitarismo del Ventesimo secolo»: GUTMANN A., *Liberal Equality*, cit., p. 96.

(110) Come già evidenziato, il saggio del 1973 contiene una versione iniziale e provvisoria degli argomenti presentati in *Sfere di giustizia*. Il ringraziamento a Williams si trova a p. 243. In *Sfere di giustizia*, il riferimento a Williams si ha a p. 21 e alla nota relativa (la numero 7). In quest'ultima Walzer ribadisce come l'articolo del filosofo inglese sia uno dei punti di partenza della sua riflessione sulla giustizia distributiva, e inoltre invita a vedere la critica dell'argomento di Williams (e di un suo saggio precedente) in GUTMANN A., *Liberal Equality*, cit. Il saggio a cui Walzer si riferisce è ovviamente *In Defense of Equality*. Naturalmente la Gutmann, scrivendo nel 1980, non poteva riferirsi a *Sfere di giustizia*, pubblicato nel 1983, ma solamente al saggio che ne rappresenta un primo abbozzo. In tal modo è spiegata la genesi del paragrafo che si va svolgendo.

Per quanto attiene alla correlazione fra pertinenza e significati condivisi, si è visto nel precedente paragrafo come una teoria della giustizia possa presupporre, innanzitutto, una teoria dei beni sociali e, in secondo luogo, come condizione di sfondo per una teoria dei beni sociali sia una teoria della comunità, o meglio l'esistenza di una specifica comunità. Questo approccio, che riprendendo l'espressione della Gutmann si definisce qui delle *ragioni pertinenti* o delle *ragioni appropriate* o delle *ragioni rilevanti* (*the relevant-reasons approach*), si distingue nettamente da quello rawlsiano, di ispirazione kantiana.

Si possono individuare due referenti di tale impostazione. Un referente prossimo è il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* (il cosiddetto «secondo Wittgenstein»), quello per cui la filosofia va considerata come «an exercise in the “logic of everyday life”». In proposito afferma la Gutmann: «Sebbene molte affermazioni morali potrebbero non essere razionalmente fondate in ulteriori argomenti, è stato detto che esistono degli standard di razionalità *nelle forme della nostra vita sociale*, da scoprire in ciò che abbiamo naturalmente accettato come legittime “affermazioni di verità” nel nostro discorso quotidiano». «Though many moral statements could not be rationally grounded in further argument, standards of rationality were said to exist *within the forms of our social life*, to be discovered in what we naturally accepted as legitimate “truth sentences” in our everyday discourse» (111). Più precisamente, l'idea del significato condiviso, pubblico, dei beni, entro una comunità di riconoscitori appropriata, pare dipendere dall'influente «argomento di Wittgenstein» sulla nozione di significato in termini di uso linguistico e sulla natura pubblica della nozione di regola per giochi linguistici, intesi come forme di vita (*Lebensformen*) (112). Ecco allora che «la fondamentale affermazione di verità sulla quale Williams e Walzer pongono il peso degli argomenti egualitari prende la forma: “a è una ragione rilevante per distribuire x”». «the basic truth sentence on which Williams and Walzer place the burden of the egalitarian arguments takes the form

(111) GUTMANN A., *Liberal Equality*, cit., p. 97 (il corsivo è mio).

(112) Questa tesi è sviluppata in due scritti di Salvatore Veca, dal quale si mutua anche l'espressione «argomento di Wittgenstein»: VECA S., *L'arte della separazione*, cit., p. 119; *Due modelli di politica*, cit., p. 271. Cfr., similmente, FISTETTI F., *Democrazia e diritti degli altri*, Bari, Palomar, 1992, p. 138 (nell'ambito di una trattazione del pensiero di Walzer comparato con quello di Rawls); allo stesso modo: BELL D.A., *Communitarianism and its Critics*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 34, 50. Bell, allievo di David Miller, risente da vicino delle tesi walzeriane, come dimostrano i numerosi riferimenti testuali disseminati nella sua opera.

“*a* is the relevant reason for distributing *x*”». Questo approccio alle questioni della giustizia distributiva, improntato alla logica del linguaggio ordinario e delle ragioni pertinenti, può essere rintracciato già nell’Aristotele della *Politica*, il referente “antico” di Williams e, in qualche modo, anche di Walzer (113):

Il bene nella sfera della politica è la giustizia; e la giustizia consiste in ciò che tende a promuovere il comune interesse. L’opinione generale fa consistere ciò in un qualche tipo di eguaglianza [...]. In altre parole, ciò prevede che la giustizia riguardi due fattori – le cose e le persone a cui le cose sono assegnate – e considera che alle persone che sono eguali dovrebbero essere assegnate cose eguali. Ma qui si presenta una questione che non deve essere sottovalutata. Uguali e diseguali – sì; ma uguali e diseguali in che cosa? Questa è una questione che presenta delle difficoltà, e ci impegna nelle discussioni filosofiche sulla politica (*Politica*, 1282 b).

Il problema, introdotto in origine da Aristotele, diventa come si possa determinare che cosa è, e che cosa non è, un «criterio rilevante» per distribuire un bene particolare. Dunque, l’interrogativo teorico consiste in come determinare criteri rilevanti per questioni di giustizia distributiva.

Il ricorrere a ragioni pertinenti rende chiaramente manifesta quella che è l’impostazione empiristica, *lato sensu* sociologica, di Walzer e Williams, contrassegnando significativamente la loro distanza dall’astrattismo e dai canoni ordinatori delle teorie deontologiche.

Un’impostazione siffatta non può non rifiutare qualsiasi spirito di sistema e di compiutezza alla Rawls. In particolare, per essere più precisi, la lista dei beni su cui Walzer costruisce la sua intera teoria, è dedotta per via empirica, induttivamente, e, quindi, «costitutivamente aperta» (114), sottoposta alla logica dello svolgimento anziché al primato del *goal*. La teoria dei beni, rimanda, dunque ad una società

(113) Circa il supposto “aristotelismo” di Walzer rimando a quanto scritto nel precedente paragrafo. Sul rapporto di Williams con Aristotele si veda BERTI E., *La filosofia pratica di Aristotele nell’odierna filosofia anglo-americana*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», n.s., 145, 1992, pp. 31-40 (pubblicato anche in «Nuova civiltà delle macchine», 10, 1992, pp. 15-22). Berti sottolinea il fatto che, benché Williams non si dichiari apertamente aristotelico, il suo libro più famoso, *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985), indica chiaramente nell’etica aristotelica la più alta espressione dell’etica antica e la più valida alternativa sia all’utilitarismo sia al contrattualismo contemporanei (ivi, p. 16). Dello stesso Berti si veda *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1992 (su Williams: pp. 221-222).

(114) Per questa notazione cfr. CARUSO S. (a cura di), *Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., p. 612.

(o comunità) specifica; l'empirismo comporta il contestualismo (115). Esistono pertanto liste, almeno in parte, diverse per società diverse. La società su cui riflette Walzer, così come Williams, è quella occidentale contemporanea, ossia, nota Gutmann, la società liberal-democratica angloamericana. Come direbbe lo stesso Williams, un tale approccio genera nozioni morali e politiche sostanziali, «spesse» (*thick*) situate in «contesti appropriati, entro le nostre forme di vita, certamente più di quanto non accada con le “geometrie morali”» (116). Riassumendo, l'approccio delle ragioni pertinenti circa il problema della giustizia implica una ricerca empirica (117) relativamente ai beni, una ricerca che deve partire dalla comunità e dai suoi significati condivisi.

Prima di passare all'esame delle implicazioni di tale impostazione accenno qui, nel quadro delle affinità finora notate, ad una differenza fra i due autori. La natura dei significati sociali è storica; perciò col tempo cambiano le distribuzioni e le distribuzioni considerate giuste (o ingiuste). Certi beni-chiave paiono avere, però, una struttura normativa caratteristica che si ripete (ma non sempre) nel tempo. Su questa ripetizione/reiterazione si basano le ragioni pertinenti, rilevanti. Ora, mentre per Williams la pertinenza è connessa a significati «essenziali», per Walzer sembra riferirsi ai significati «sociali» (118). Questo rilievo è, tuttavia, secondario ai fini dell'esposizione che si sta sviluppando, ciò che conta, come si è già precisato, è che al centro della giustizia non sono solo le posizioni

(115) Un'analisi del sostrato empiristico e contestuale, situato, della teoria di Walzer è offerta, tra gli altri, da ELSTER J., del quale vedi *The Empirical Study of Justice*, in MILLER D., WALZER M. (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality*, cit., pp. 81-98 e, più ampiamente, il suo *Giustizia locale* (1992), Milano, Feltrinelli, 1995, ove si rilevano i nessi tra «giustizia locale» e «sfere di giustizia» (pp. 21-22). Per una disamina del rapporto tra le due concezioni si veda STANGHERLIN M., *Sui termini del confronto tra costruttivismo razionalistico e senso comune della giustizia: la prospettiva di giustizia locale di Jon Elster*, in «Il pensiero politico», 1, 1997, pp. 107-114. Cfr., anche, LANTERI G., *La giustizia locale secondo Elster*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2, 1996, pp. 527-535. Gli studi di Elster sono stati seguiti sempre con attenzione da Walzer, come mostra la sua recensione a *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, apparsa in «The New York Review of Books», 32, 18, November 21, 1985 (*What's Left of Marx?*). Sulla «situazione» della teoria walzeriana cfr., anche, STASSEN G., *Michael Walzer's Situated Justice*, in «Journal of Religious Ethics», 22, 1994, pp. 375-399.

(116) Si riprende qui, in parte, un'osservazione di VECA S., *Sull'arte della separazione*, cit., p. 117, il quale, a sua volta, fa riferimento a WILLIAMS B., *L'etica e i limiti della filosofia*, cit.

(117) Cfr. WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 21, in particolare: «questi esempi invitano ad una ricerca empirica. Nessun procedimento puramente intuitivo o speculativo potrà condurci alle ragioni pertinenti». Cfr. WILLIAMS B., *The Idea of Equality*, cit., p. 285.

(118) La differenza, per la verità abbastanza sottile, è evidenziata da MANGINI M., *La giustizia e gli ideali*, cit., p. 165. Lo stesso Walzer ne fa comunque menzione: WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 20.

relative delle persone – che A abbia più o meno di B – ma quelle sfere di attività e quei beni che costituiscono momenti così importanti della vita umana da richiedere l'intervento della giustizia per distribuirli (119). Il processo sociale che sta al centro della giustizia distributiva non è semplicemente: *Le persone distribuiscono beni alle altre persone*; ma diventa, per Walzer come, più implicitamente, per Williams: *Le persone concepiscono e creano beni che poi distribuiscono fra di loro* (120). Mentre nel primo caso l'operazione fondamentale è quella del *calcolare* le quote da distribuire, nel secondo sono chiamati in causa il *riconoscere*, l'*interpretare*, il *descrivere* e il *comunicare* le regole che attengono ai «significati condivisi» (121); ciò che con altro lessico si definisce «fatti istituzionali». Comunità, beni, giustizia: questa la catena concettuale attraverso cui si articolano le argomentazioni di Walzer e Williams. Prima di passare all'ultimo anello di tale catena, che – al contempo – ne rappresenta il presupposto ideale fondamentale, l'eguaglianza, è utile svolgere alcune considerazioni critiche seguendo l'interpretazione proposta da Gutmann (122).

Il contestualismo si caratterizza per l'indispensabilità di uno sfondo dal quale partire e sul quale muoversi; tale sfondo, più precisamente, è rappresentato, nelle teorizzazioni di Williams e Walzer, dai significati condivisi della società, da un linguaggio pubblico pertinente a un contesto. In base ad esso sono rinvenuti i criteri rilevanti.

Questo approccio pare, tuttavia, incontrare grosse difficoltà quando si tratta di *giustificare* tale rilevanza, di dimostrare perché un

(119) Mangini sviluppa tale argomento nella direzione di un «perfezionismo liberale»: «Se possiamo riconoscere che la giustizia conta per i beni che distribuisce ai soggetti interessati, allora possiamo riconoscere che in una vita umana quei beni contano più che la misura più o meno eguale di distribuzione [...] se la giustizia concerne certi beni umani, allora non potrà trascurare la vita umana che di quei beni è costituita. La giustizia non può più limitarsi alla posizione di A relativamente a B, ma deve occuparsi della vita di A e di B, indipendentemente dalla eguaglianza o diseguaglianza delle posizioni» (MANGINI M., *La giustizia e gli ideali*, cit., p. 165). Dello stesso Mangini, si veda, da ultimo (per un ulteriore sviluppo della prospettiva del perfezionismo liberale): *Il liberalismo forte: per un'etica pubblica perfezionista*, Milano, Bruno Mondadori, 2004.

(120) Cfr. WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 18-19.

(121) Cfr. VECA S., *Sull'arte della separazione*, cit., p. 271.

(122) Preciso fin d'ora come la direzione interpretativa di questa studiosa sia in linea con quelle di Dworkin, Dahl e di altri interpreti (in Italia, per esempio, Besussi) che puntano a mettere a fuoco le implicazioni relativistiche contenute nel ragionamento walzeriano sulle «sfere di giustizia». Pur senza rappresentare una perfetta coincidenza d'analisi, la loro direzione interpretativa è, nel complesso, analogamente orientata. In questa sede nonostante riferimento principale sia il rilievo critico della Gutmann si utilizzano anche notazioni e precisazioni mutuare dagli altri interpreti.

criterio rilevante abbia forza morale. Un esempio emblematico di tale difficoltà è il criterio del «bisogno» come criterio rilevante nella sfera della salute e della sicurezza sociale (ambito questo cui fa riferimento anche Dworkin nella sua serrata critica delle tesi di *Spheres of Justice*). Williams, e con lui Walzer, sostiene che i servizi medici dovrebbero essere distribuiti *strictly on the basis of medical need*, in base al criterio del bisogno: «una situazione in cui persone aventi uguali bisogni non ricevono uguale trattamento» rappresenta uno stato di cose irrazionale. Dunque, nell'ottica dei due filosofi anglosassoni, che il bisogno sia il criterio rilevante relativamente al bene salute rappresenta un'interpretazione latentemente condivisa: ma il punto è che essi non dispongono di alcun argomento normativo che consenta loro di stabilire perché questa interpretazione *deve* prevalere rispetto ad altre (123). Se l'unico criterio per giustificare valori è che siano “nostri” non possiamo in alcun modo far fronte a una situazione in cui si tratti di stabilire quale dei nostri valori deve prevalere, quale è più corretto o più “nostro”.

Torniamo all'esempio delle cure mediche e all'«argomento di Williams»: «la ragione appropriata della distribuzione dell'assistenza

(123) L'esempio è rilevante perché, in primo luogo, è presentato da Williams (pp. 290-292) e poi ripreso da Walzer, *In Defense of Equality* (pp. 241-243), come attesta lo stesso Walzer a p. 243 (nota 3) del suddetto saggio. In secondo luogo, perché proprio tale esempio è utilizzato dai critici per mostrare le difficoltà dell'approccio contestualista. Cfr., analogamente, GUTMANN A., *Liberal Equality*, cit., pp. 98-99; DWORKIN R., *To Each His Own*, cit., pp. 263-264; BESUSSI A., *Giustizia e comunità*, cit., pp. 108-109; OREND B., *Michael Walzer on War and Justice*, cit., p. 42; MERLE J.-C., *Michael Walzer: evitare la problematica «sovra-positiva» del liberalismo*, cit., p. 261.

In proposito Dworkin nota che l'indisponibilità del significato sociale condiviso rappresentato dal bisogno è chiaramente esplicitata dai conflitti anche intensi relativi alla distribuzione di cure mediche. Tutto quello che si può dire è che a elaborare il significato della salute concorrono sia l'idea che la salute è un bisogno sia il fatto, e i principi tesi a convalidarlo, che la salute si può comperare e non è ugualmente disponibile al ricco e al povero. L'idea di Dworkin è che non si può parlare di orientamenti condivisi come fonte di giustizia, almeno in società come le nostre, caratterizzate precisamente da un conflitto sugli orientamenti da condividere. Come però assai sottilmente nota Besussi, questa obiezione può essere arginata specificando meglio il carattere ermeneutico del richiamo walzeriano ai significati sociali. Questi, nella logica neo-wittgensteiniana di Walzer, tessono una rete di riferimenti a partire dai quali si configura una forma di vita. «Si potrebbe ritenere, allora, che quando attribuisce alla salute lo status di un bisogno, Walzer non ignori le divergenti opinioni sociali in materia, ma in qualche modo le oltrepassi per mostrare che nel nostro vocabolario alla voce “salute” corrisponde il criterio distributivo pertinente a un bisogno perché noi condividiamo una percezione del significato che la salute ha nelle nostre vite e a quel significato associamo una specifica modalità distributiva. Nella nostra forma di vita, insomma, capire che cosa è salute (e che cosa è malattia) *significa* interpretare la sanità come un servizio pubblico» (BESUSSI A., *Giustizia e comunità*, cit., p. 108).

medica è la malattia: questa è una verità necessaria». Parafrasando la Gutmann, sorge un interrogativo a questo riguardo: “necessaria a che cosa?”. Necessaria a dar senso del *nostro* uso del termine «assistenza medica» oppure necessaria a dar senso del nostro normale modo di *concettualizzare* la pratica medica. Ora il nostro linguaggio non preclude argomenti morali «in favor of profit-oriented doctoring» (ciò che Nozick, attraverso un neologismo, suggerisce di definire ‘schmoctoring’ (124)). Non è neppure necessariamente vero che la ragione appropriata e sufficiente per la distribuzione dell’assistenza medica sia la malattia, a meno che non si prenda la teoria prevalente della pratica medica più seriamente di quanto non faccia la teoria prevalente stessa, e a meno che non si possa argomentare in modo convincente contro coloro (come Nozick appunto) che vorrebbero giustificare la pratica dello *schmoctoring* con gli argomenti che sono più compatibili con la pratica medica negli Stati Uniti di quanto lo siano quelli di Williams per una pratica medica non guidata dai criteri del mercato (125). Il problema, precisa la Gutmann, è che: «our principles of medical justice do not rest simply upon institutional claims or professional self-definitions. The internal purposes of institutions and professions are often rightly constrained by broader and more important social purposes». Occorre, quindi, una teoria della giustizia che riconcili queste ragioni quando esse confliggono. La Gutmann conclude la sua analisi sottolineando che:

Taken as distributive principles, relevant reasons are therefore relative – they are parasitic upon the existence of particular social practices and institutions, and they are dependent upon the existence of a broader theory of justice than can incorporate them consistently with other distributive principles and practices (126).

La filosofia pratica di Williams e Walzer si configurerebbe così, seguendo l’intenzione critica di Gutmann, come una «ridescrizione del condiviso». Nelle circostanze che più le sono congeniali, quando vi è un consenso esplicito sul significato da attribuire ai beni, la

(124) Cfr. NOZICK R., *Anarchy, State, and Utopia*, cit., pp. 234-235.

(125) Cfr. GUTMANN A., *Liberal Equality*, cit., p. 102. Si noti la somiglianza con l’argomento di Dworkin prima esposto. In *Sfere di giustizia*, cit., p. 95, Walzer presenta i termini centrali della confutazione dell’argomento di Williams illustrati da Nozick.

(126) Le citazioni sono tratte da GUTMANN A.: *ivi*, p. 102.

giustificazione in base alle ragioni pertinenti permette senz'altro di superare controversie relative alla loro applicazione (controversie su politiche, non sui *criteri* per determinarle) limitandosi, tuttavia, a convalidare l'esistente, gli impegni morali già condivisi e assumendo, in tal modo, un carattere conservatore. Quando, invece, ad essere esplicito o latente è il dissenso sul significato da attribuire ai beni – esempi di *conflitti di valori* interni a una stessa sfera di beni e a una stessa comunità –, le ragioni pertinenti appaiono disarmate, non riuscendo a legittimare una via d'uscita ad un disaccordo che sono predisposte soltanto a registrare (127). Ciò che si attesta è così un “pluralismo conflittuale” in cui le posizioni possono però essere “asimmetriche”, come mostra la dualità del sistema sanitario americano dove a scontrarsi e a confliggere sono due logiche diverse (e, dunque, apparati valoriali contrapposti e a volte inconciliabili (128)): quella di chi vuole che l'assistenza medica sia garantita in ragione dei *bisogni*, quella propria della logica di *mercato*. La via per risolvere tali conflitti, o comunque per assumere decisioni in merito, è quella della politica: la politica deve dunque, talvolta, sostituirsi alla giustizia offrendo una struttura all'interno della quale si possano sviluppare, a poco a poco, le condizioni per una coesistenza (giustizia della distribuzione negoziata, attraverso le forme e le modalità della politica).

Si è messo in luce, in tal modo, come la logica delle ragioni pertinenti rischi di condurre ad un relativismo radicale (del tipo «ogni comunità a suo modo», o, come scriveva già Pascal, «verità al di qua dei Pirenei, errore al di là» (129)) e nasconda potenziali implicazioni conservatrici (130). Dunque, il metodo adottato da

(127) Cfr. BESUSSI A., *Giustizia e comunità*, cit., pp. 110-111; MERLE J.-C., *Michael Walzer: evitare la problematica «sovra-positiva» del liberalismo*, cit., p. 261. Come si vedrà in seguito, tuttavia, l'articolata riflessione walzeriana pare poter originare, dal suo interno e da certi suoi presupposti di fondo (essenzialmente valoriali), alcune possibilità di soluzione.

(128) In un altro contesto argomentativo osserva significativamente Walzer: «Non è necessario adottare la concezione della politica di Carl Schmitt per riconoscere che interessi e credi ideologici diversi sono spesso inconciliabili. Ovviamente, le parti in conflitto negoziano, si accordano e alla fine si rassegnano al compromesso» (WALZER M., *Ragione e passione*, cit., p. 52). La supposta “ovvietà” di tali processi e l'inevitabile “composizione” dei conflitti è certamente materia di discussione; sul piano filosofico-giuridico l'opzione aperta da questa visione, che mette al centro il *conflitto tra valori*, è quella di tentare di risolverli *caso per caso* tramite il bilanciamento.

(129) PASCAL B., *Pensieri* (1670, postumo), Milano, Rusconi, 1993.

(130) È su quest'aspetto fondamentale che si sono concentrate le critiche a Walzer, specie ad opera dei filosofi liberali. Il radicalismo e l'egalitarismo di Walzer, le sue dichiarazioni politico-programmatiche, non troverebbero giustificazione nella teoria dell'eguaglianza complessa: «il punto» –

Williams e Walzer rischia di inficiare le loro argomentazioni riguardo alle questioni più sostanziali di giustizia distributiva, fortemente indirizzate, nelle loro intenzioni, in senso egalaritario. Prima di affrontare i risvolti problematici è, però, opportuno esporre l'assunto che ne è alla base. Ciò conduce al tema dell'eguaglianza che rappresenta, come accennato, l'ultimo anello della catena concettuale che si sta analizzando, ma, allo stesso tempo, il presupposto fondamentale che ne è all'origine.

Il problema dell'accesso ai beni implica, in una prospettiva egalaritaria come quella di Williams e Walzer intende essere, la nozione di eguaglianza delle opportunità per tutti i membri della società di assicurarsi tali beni. Connesso problematicamente a tale nozione è il tema dell'eguale rispetto (*equal concern and respect*) dovuto a ciascun individuo da parte degli altri individui o, il che è lo stesso, l'eguale libertà alla dignità a cui ogni individuo ha diritto (*individual equal liberty to dignity*) (131).

L'idea di *eguale rispetto*, dovuto a chiunque, indipendentemente dalla distribuzione arbitraria di doti, talenti e capacità anche morali, è al centro della discussione sull'idea di eguaglianza nel saggio pionieristico di Williams (ma ritorna, come è noto, anche nella riflessione di Dworkin) (132). Questo problema si ripresenta in *Spheres of Justice*. Ciò che qui si intende evidenziare è l'affinità che intercorre fra i due autori nell'esaminare criticamente il nesso problematico fra *eguaglianza delle opportunità* e *eguale rispetto delle persone*.

ha sostenuto al riguardo Brian Barry – «non sta in ciò che Walzer sostiene sia giusto, ma in ciò che gli è consentito sostenere sulla base della sua teoria» (BARRY B., *Spherical Justice and Global Injustice*, cit., p. 74). L'accusa di conservatorismo radicale, come osserva opportunamente Merle, risulta «particolarmente scomoda per uno che si è opposto alla guerra del Vietnam, si preoccupa dei diritti delle minoranze e difende le rivendicazioni socialiste ed egalaritarie come l'estensione del finanziamento pubblico del sistema assistenziale americano in modo che tutti possano avere eguali possibilità di ricevere cure di una stessa qualità» (MERLE J.-C., *Michael Walzer: evitare la problematica «sopra-positiva» del liberalismo*, cit., p. 259).

Per una disamina dello stesso aspetto in Williams si veda BERTI E., *La filosofia politica di Aristotele nell'odierna cultura anglo-americana*, cit., pp. 19-20.

(131) Su tali questioni è intervenuto di recente, incrociando analisi sociologica e intenzionalità normativa, anche SENNET R., *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali* (2003), Bologna, il Mulino, 2004.

(132) Cfr. VECA S., *Introduzione a Problemi dell'io*, cit., p. XIII. GALEOTTI A.E., *La tolleranza*, cit., p. 176, rileva come nel saggio di Williams la nozione e il valore dell'eguale rispetto siano «magistralmente analizzati». Di DWORKIN si veda *Virtù sovrana. Teoria dell'eguaglianza* (2000), Milano, Feltrinelli, 2002. Per un'ampia disamina della nozione si veda CARTER I., GALEOTTI A.E., OTTONELLI V. (a cura di), *Egual rispetto*, Milano, Bruno Mondadori, 2008.

Il filosofo inglese, dopo aver messo in luce come fra le due nozioni sussista un forte legame, pone l'accento sui possibili pericoli di cui può essere foriera l'eguaglianza delle opportunità, incentrata sull'importanza di acquisire «abilità». Il rischio è quello di considerare gli individui alla stregua di «puri e semplici contenitori di abilità» (133). Le obiezioni morali a una troppo spasmodica aspirazione al successo hanno a che fare con il valore dell'eguaglianza degli esseri umani a dispetto delle loro differenze, ossia con l'idea dell'eguale rispetto. L'idea di eguaglianza, specificata, approda ad un conflitto di questo tipo:

da un lato essa costituisce il punto di riferimento obbligato in materia di distribuzione di beni che, almeno in certi casi, sono tali da conferire a chi li possiede uno status preferito, se non anche di prestigio; dall'altro, l'idea dell'eguale rispetto dovuto a tutti costituisce uno stimolo a riservare meno apprezzamento a quelle strutture che conferiscono a chi le occupa uno status preferito o di prestigio, e a considerare le persone indipendentemente da quegli stessi beni sulla cui distribuzione l'eguaglianza delle opportunità concentra la nostra, e la loro, attenzione (134).

Esiste, dunque, una tensione fra queste due applicazioni dell'idea di eguaglianza. L'ideale di Williams è di conciliarle rendendo possibile una società in cui si dia una distribuzione equa, razionale e appropriata dei beni e che, nel contempo, non faccia posto al disprezzo, alla degnazione e all'assenza di comunicazione tra i cittadini in rapporto al maggiore o minore successo con cui hanno partecipato alla distribuzione. La proposta di Williams tenta pertanto di mitigare la necessaria applicazione dell'«eguaglianza delle opportunità» (135) con i valori di *solidarietà*, propri della vita di comunità, di una «società integrata», coesa, e non esageratamente competitiva.

Davvero notevole è la somiglianza d'impostazione che lega le argomentazioni di Williams a quelle di Walzer (136). Anche Walzer

(133) Cfr. WILLIAMS B., *L'idea di eguaglianza*, cit., pp. 297-299.

(134) Ivi, pp. 299-300.

(135) Sarebbe utopico, secondo Williams, non tener conto «dei bisogni economici che la società ha di certe abilità e del desiderio umano di una qualche forma di prestigio»: ivi, p. 301.

(136) WALZER affronta la questione in due capitoli distinti di *Sfere di giustizia*: il cap. 5 «Le cariche pubbliche», pp. 135-169, e il cap. 11 «Il riconoscimento», pp. 262, 268, 277-281. Egli affronta nuovamente questo problema nel saggio *L'esclusione, l'ingiustizia*, cit., pp. 101-103. Si tornerà anche in seguito su tali temi.

sostiene la legittimità e la necessità dell'eguaglianza delle opportunità (nella sfera delle cariche pubbliche), ma, così come Williams, intravede i rischi derivanti da un'adozione indiscriminata di tale modello normativo. Non è certo un caso che per sostenere i loro argomenti entrambi facciano riferimento a Michael D. Young e al suo *The Rise of Meritocracy* (1958) (137). E se per Williams l'eguaglianza delle opportunità va mitigata con i valori della vita di comunità, Walzer è fautore di un sistema misto che affianchi alla distribuzione meritocratica «forme di solidarietà socialista», reti di sostegno di un sistema comunitario che contrasti l'esclusione (138). Il punto, comunque, è che Williams e Walzer tentano di mettere in luce non solo i limiti della società liberale, ma anche l'insufficienza delle proposte strettamente meritocratiche. Non si deve negare la realtà del merito (139), bensì “confinarlo” negli ambiti che deve regolare (nel caso di Walzer la sfera delle cariche pubbliche e, in parte, quella dell'educazione). Esso non deve garantire posizioni privilegiate in ambiti che con esso non hanno niente a che vedere; non deve consentire, insomma, il *dominio* (così come non deve configurarsi come principio unico di distribuzione dei beni, seguendo un logica monistica).

L'ideale regolativo che sta alla base delle articolate, e forse per certi aspetti non sempre lineari, riflessioni dei due autori è quello dell'eguaglianza intesa come reale possibilità di partecipare da pari (*da eguali*) alla vita della *comunità* e alla distribuzione dei beni socialmente condivisi. Dalla loro elaborazione sembra comunque, emergere in maniera incisiva la stretta correlazione fra eguale rispetto e appartenenza alla comunità (o *cittadinanza*). Tale nesso è esplicitamente sottolineato da Walzer. E, in particolare, giova

(137) YOUNG M.D., *The Rise of the Meritocracy, 1870-2033: An Essay on Education and Equality*, London, Thames and Hudson, 1958 (tr. it. *L'avvento della meritocrazia, 1870-2033*, Milano, Edizioni di Comunità, 1962).

(138) Sul tema delle «reti di sostegno» (o reti di sicurezza) ho potuto riflettere più analiticamente grazie alla relazione presentata da Ian Carter all'IX ciclo del «Seminario di Teoria del diritto e Filosofia pratica» su *Giustificazioni liberali delle “reti di sicurezza”: solidarietà e “libertà eguale”* (Dip. di Scienze Giuridiche dell'Univ. di Modena e Reggio Emilia, 22.II.2005). Sugli argomenti qui in discussione, di CARTER si veda l'ampia trattazione, condotta con gli strumenti offerti dalla teorizzazione normativa di matrice rawlsiana, contenuta in *La libertà eguale*, Milano, Feltrinelli, 2004.

(139) Walzer attribuisce questa intenzione ad alcuni difensori dell'eguaglianza; ad interessarlo, come precisa in nota, sono soprattutto gli argomenti di Rawls (WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 262). Walzer segue in parte le critiche di Nozick. Si rimanda direttamente al testo per la chiarificazione di un nodo problematico troppo complesso per essere affrontato in questa sede.

sottolineare come, per il filosofo americano, ad ogni individuo debba riconoscersi, al di là dei meriti, la possibilità di far parte della vita collettiva (ecco l'ideale di una «società integrata» di Williams e quello di una comunità in cui convivono individualismo e «forme di solidarietà socialista» elaborato da Walzer). Come altri importanti filosofi sostenitori dell'eguaglianza, Walzer pone l'accento sul fatto che in una comunità democratica i cittadini hanno diritto ad essere *egualmente rispettati* (140). «L'esperienza della cittadinanza deve essere preceduta dal riconoscimento che ognuno è cittadino – da una forma pubblica di riconoscimento semplice»: è questo che si intende per «eguale rispetto». La cittadinanza è uno dei modi della padronanza di sé: noi ci riteniamo responsabili e siamo ritenuti responsabili dai nostri concittadini. È da questa forma di *reciprocità* che deriva la possibilità del rispetto di sé. Solo in tale contesto di «mutuo riconoscimento» vi può essere un'identità *pubblica* di cittadinanza e, nel contempo, un'effettiva autonomia individuale (141).

Pare plausibile asserire che l'esito dell'elaborazione di Walzer (che, come si è cercato di dimostrare, risente fortemente dell'influenza di Williams), seppure con alcune torsioni, è che solo in una società in cui ad ognuno spetta un'*eguale libertà alla dignità*, un *eguale rispetto* (142) (come si vedrà nel prossimo paragrafo, ciò che è possibile in una società «libera dal dominio») ci può essere *comunanza*. Vera comunità è, per Walzer, quella di individui autonomi che sanno stare in relazione e condividere beni e valori (valori *comuni*). In tal modo, come nota Besussi, si può ritenere che la comunanza da esplicitare (i significati condivisi) non sia un fatto meramente convenzionale e interpretativo, con un inevitabile portato di implicazioni conservatrici. La giustizia pare svincolarsi dalla sua funzione di «specchio» delle pratiche distributive interne alla comunità e assumere il ruolo di «ideale regolativo» costituito di

(140) In proposito Walzer rimanda alla tesi di Dworkin: la giustizia nel senso di Rawls si basa, in ultima analisi, sull'asserzione che «Tutti gli uomini e le donne» hanno diritto ad un eguale rispetto» (WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 268 [e relativa nota 28], p. 333).

(141) Sul punto si veda, per le implicazioni filosofico-giuridiche, VIOLA F., *La cittadinanza come etica pubblica*, cit., in part. pp. 98-99, 104.

(142) Pare opportuno evidenziare, come ha suggerito Urbinati, come quest'idea abbia una lunga storia che riporta indietro fino a J.S. Mill, Th.H. Green, L.T. Hobhouse, R.H. Tawney, pensatori di ispirazione liberalsocialista (i primi tre) o socialista-liberale (Tawney): cfr. URBINATI N., *Il liberalismo socialista nella tradizione inglese*, cit., pp. 231-232.

principi su cui far leva per valutare le diverse forme di vita a seconda dell'*inclusività* degli orientamenti condivisi che prevedono.

È tale, cruciale, questione dell'«inclusività» che, a mio avviso, fornisce la possibilità a Walzer di elaborare una proposta normativa di società giusta di forte impatto valoriale e dalle concrete implicazioni pratico-politiche (143); una proposta che, in definitiva, gli consente di strutturare e articolare la sua visione dell'eguaglianza: «gli argomenti egualitari della nostra epoca invocano – come farò io stesso – l'idea di cittadinanza “inclusiva”» (144). Sicuramente le difficoltà prima delineate, i rischi di relativismo e di implicazioni conservatrici, alcune ambiguità sostanziali, non vanno misconosciute; devono anzi essere affrontate con serietà intellettuale e rigore.

Prima di concludere è doveroso, però, ritornare alla critica della Gutmann da cui ha preso le mosse la trattazione. La filosofa statunitense è dell'avviso che il metodo delle ragioni pertinenti adottato da Williams e Walzer rischi di rendere vulnerabili le loro argomentazioni in favore di una prospettiva egualitaria. Per quanto radicali possano essere le loro proposte in relazione alla distribuzione dei beni, esse prestano il fianco a significative obiezioni, in particolare per la mancanza di criteri normativi di legittimazione adeguati; per il loro rifiuto, direbbe Merle, di confrontarsi con la problematica specificamente normativa dell'etica politica e della giustizia, ossia quella di adottare un punto di vista «sovra-positivo» (145). Il problema che essi lasciano irrisolto, a suo avviso, è proprio quello relativo alla conciliazione fra libertà e

(143) L'idea di fondo che sostanzia tale ipotesi è mutuata da Besussi. L'autrice tiene comunque a precisare come il discorso valga per una cultura, la nostra, e per una comunità politica, quella liberaldemocratica: vale a dire per una situazione in cui i significati sociali e le sfere distributive sono distinti. Il problema è, sotto questo profilo, quello della coerenza interna dei criteri distributivi, connesso ai possibili compiti *critici* della filosofia politica (cfr. BESUSSI A., *Giustizia e comunità*, cit., p. 111).

(144) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 84. La questione dell'inclusione, con particolare riferimento al contesto americano, è stata tematizzata da SHKLAR J., *American Citizenship: The Quest for Inclusion*, «Tanner Lectures on Human Values», vol. XI, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990, pp. 385-440 (la quale, però, si discosta dichiaratamente dalla tesi walzeriana dei significati condivisi). Per una trattazione teorico-pratica dell'«inclusione» si veda anche YOUNG I.M., *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

(145) MERLE J.-C., *Michael Walzer: evitare la problematica «sovra-positiva» del liberalismo*, cit., in part. pp. 259, 263.

eguaglianza. I loro argomenti a favore dell'egalitarismo sono incompleti:

le argomentazioni di Williams e Walzer presuppongono una forte aspirazione a una società più egualitaria di quella attuale, basata sull'assunto dell'uguaglianza umana e sull'assenza di ragioni rilevanti per le ineguaglianze che sono state perpetuate in nome del merito individuale. Tuttavia una forte *presunzione*, appunto, è tutto ciò che forniscono per un'egualitaria redistribuzione di reddito al di là della fornitura gratuita di servizi umani fondamentali e per una redistribuzione del potere politico che vada al di là della democrazia politica formale. Restiamo privi, in tal modo, di una concezione della giustizia esaustiva e senza un preciso resoconto di quei valori – come la libertà individuale e la comunità – non esplicitamente considerati dalla logica delle ragioni rilevanti. Restiamo pertanto a domandarci quanto l'egalitarismo liberale possa *legittimamente* estendersi al di là dello stato sociale (146).

Il giudizio della Gutmann va preso sul serio, anche se le critiche che essa adduce pare possano essere affrontate e, almeno in parte, risolte a partire dall'elaborazione dello stesso Walzer, da alcune sue interne articolazioni.

V.4. *L'argomento delle sfere separate e il claim normativo dell'«assenza di dominio» (o dell'«eguale cittadinanza»)*

Il percorso fin qui delineato ha visto succedersi nella disamina, in un intreccio dalle maglie piuttosto strette, le nozioni di giustizia e di eguaglianza quali emergono dall'architettura teorica di *Spheres of Justice*. È giunto ora il momento di trattare, in specifico, il rapporto che intercorre tra queste e la nozione di libertà. Ciò fornirà l'occasione per tratteggiare normativamente (147) la spesso sfuggente e assai problematica idea di «società giusta» così come si delinea a partire dal ragionamento walzeriano. In tal modo, si potrà, in primo luogo, tematizzare la nozione di «dominio», che nell'ottica

(146) GUTMANN A. *Liberal Equality*, cit., p. 118. A Gutmann si deve anche un'analisi critica incentrata sulle tesi di *Spheres of Justice: Justice across the Spheres*, in MILLER D., WALZER M. (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality*, cit., pp. 99-119.

(147) Per una trattazione delle concrete istituzioni che, per Walzer, potrebbero rendere possibile la realizzazione di una società giusta (la realizzazione, in altri termini, dell'«eguaglianza complessa» e quindi l'applicabilità di una teoria normativa della giustizia formulata come pluralità di criteri distributivi) rimando al capitolo successivo.

di Walzer viene ad assumere un rilievo fondamentale e, in secondo luogo, si potrà iniziare a precisare la peculiare concezione del “politico” (segnatamente dello *spazio pubblico politico* e della *società civile* che ad esso si lega), sottesa all’elaborazione walzeriana. Infine, in terzo luogo, entro tale contesto tematico, si potrà render conto, ancor più compiutamente, del terzo concetto presente nel titolo dell’opera in esame, ossia – dopo giustizia ed eguaglianza – quello di pluralismo.

L’idea di eguaglianza complessa consente a Walzer di riformulare l’idea di *libertà*, che entro il suo universo concettuale significa «assenza di dominio», a costituire un radicale *claim* normativo (148).

Il dominio trova la sua massima espressione in un regime che Walzer definisce «tirannico». Il regime dell’eguaglianza complessa è, invece, l’opposto della tirannide poiché è finalizzato ad «istituire un sistema di relazioni che renda impossibile il dominio» (149). La tirannia si caratterizza proprio per il disprezzo di questo principio; riprendendo una definizione di Pascal (mutuata da Walzer), «la tirannia sta nel voler ottenere per una via quel che si può avere solo per un’altra» (150). Forme di tirannia consuete sono quelle determinate dalla assolutizzazione di beni come il potere politico o il denaro («*tiranny of money*») (151). La tirannia ha sempre un

(148) Sull’«absence of domination» come «normative claim»: SWIFT A., *The Sociology of Complex Equality*, cit., p. 257.

(149) «In termini formali, eguaglianza complessa significa che la posizione di un cittadino in una sfera, o rispetto ad un bene sociale, non può essere danneggiata dalla sua posizione in un’altra sfera, o rispetto ad un altro bene sociale. Così il cittadino X può essere preferito al cittadino Y per una carica politica. Ma non saranno diseguali in generale finché la carica non procurerà a X dei vantaggi su Y in altre sfere, per esempio, una migliore assistenza medica, migliori scuole per i suoi figli, buone occasioni imprenditoriali e così via. Finché le cariche non saranno un bene dominante, universalmente convertibile, i loro detentori staranno, o almeno potranno stare, in una relazione di eguaglianza con gli uomini e le donne che governano» (WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 30).

(150) Ivi, p. 29. Walzer, nel saggio *In Defense of Equality*, sottolinea come questa sia un’idea «beautifully expressed in a passage from Pascal’s *Pensées*, which I am going to quote at some length, since it is the source of my own argument» (WALZER, *In Defense of Equality*, cit., p. 243).

(151) In relazione al dominio generato dalla «tirannia del denaro» assai interessante è rilevare una sostanziale affinità fra l’impostazione walzeriana e la riflessione di John Stuart Mill. Secondo quest’ultimo il dominio in tutte le sue forme nasce dalla assolutizzazione di quel bene dominante che è la ricchezza. Il monopolio di ricchezza, il suo essere bene dominante, genera il monopolio di altri beni come la cultura, il potere politico, la salute e la stima che con la ricchezza non *dovrebbero* aver nulla a che fare (a questo proposito, cfr. URBINATI N., *Il liberalismo socialista*, cit., p. 223). Va però precisato come Mill non distingua, come invece suggerisce di fare Walzer, fra «dominio» e «monopolio». Per Mill è fondamentale rompere il monopolio per neutralizzare il dominio e così realizzare la giustizia, mentre per Walzer questione centrale della giustizia distributiva è la dominanza, non il monopolio (WALZER

carattere *specifico*: vi è un determinato «attraversamento di confine», una determinata violazione di significati sociali (152).

L'eguaglianza complessa, invece, esige che i «confini» siano difesi. E ciò attiene direttamente al principio e agli spazi della *libertà* (e dunque, da un punto di vista dottrinale, alle forme del liberalismo). Una società di individui eguali (e liberi) è una società in cui sono protette e inviolate le frontiere delle sfere dei differenti beni sociali. Una società in cui la moneta non “compra” autorità politica; l'autorità politica non “compra” religione (e viceversa); la forza militare non “compra” potere ecc. Da questo punto d'osservazione, la giustizia distributiva, per Walzer, consiste nell'esercizio della virtù propria del costituzionalismo, ossia nell'esercizio della sottile «arte della separazione» fra confini delle diverse sfere (o ambiti istituzionali), e tale arte è propria della mappa *liberale* del nostro mondo politico e sociale, ciò che si definisce *pluralismo* (153). In

M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 27). Peralto, come già accennato, Walzer ammette e giustifica alcuni monopoli locali. Su un altro versante, Raymond Geuss ha individuato un possibile accostamento tra Mill e Walzer (entro un percorso che accomuna quest'ultimo anche ad altri filosofi come Rorty e Berlin) a partire dalla distinzione tra «pubblico» e «privato»: GEUSS R., *Beni pubblici e beni privati*, cit., p. 23.

(152) L'interpretazione walzeriana della tirannia si basa sul fondamentale assunto del confine (e questo vale anche per la sua visione del totalitarismo moderno come «versione estrema della tirannia»): «attraverso la *Gleichschaltung* (l'allineamento), esso coordina, in maniera sistematica e onnipervasiva, tutti i beni sociali e le sfere dell'agire umano: politica, economia, religione, istruzione, cultura, famiglia» (WALZER M., *Il totalitarismo mancato*, cit.). Cfr. WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 315, ove al totalitarismo, «forma estrema della tirannia», si contrappone la «società giusta» basata sull'«arte della separazione delle sfere» (tesi, questa, che traspone la classica teoria della separazione dei poteri di Montesquieu – in funzione di una loro reciproca autonomia, ma anche di limitazione e bilanciamento – a tutte le sfere d'azione, e che richiama la costitutiva pluralità delle esperienze e della sfera pubblica arendtiana). Sul punto sia consentito rinviare a CASADEI Th., *Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt*, in FELICE D. (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2001-2002, t. II, pp. 625-673, p. 670. Suggestisce un accostamento tra Walzer e Arendt, per quanto entro un approccio che ne segna diverse sfumature nella concezione dello spazio politico (e comunque teso ad evitare la concentrazione totalitaria del potere) COTRONEO G., *Le mura liberali*, in «Biblioteca della libertà», 92, 1986, p. 33.

(153) Walzer WALZER M., *The Liberalism and the Art of Separation*, cit. Cfr. MORAWETZ Th., *Tension in "The Art of Separation"*, in «Political Theory», 4, 1985, pp. 599-606. Sulla connessione tra tesi dell'eguaglianza complessa e liberalismo: RIZZO CELONA F., *Uguaglianza complessa e liberalismo nel pensiero di Michael Walzer*, in AA.VV., *I filosofi e l'eguaglianza*, 2 voll., Messina, Sicania, 1992, vol. II, pp. 401-413. Sotto questo punto di vista, si può riscontrare un'interessante analogia fra Walzer e Bruce Ackerman. Per Ackerman il liberalismo è precipuamente un modo di parlare e di considerare il potere; l'ideale liberale si configura come un ordine sociale in cui uomini *liberi* agiscono entro una *giusta* struttura di potere (cfr. ACKERMAN B., *La giustizia sociale nello stato liberale* [1980], Bologna, il Mulino, 1984, p. 45, pp. 487-488). È opportuno, però, precisare che il discorso di Ackerman è esclusivamente di carattere giuridico-istituzionale, mentre Walzer allarga il campo d'indagine a tutte le sfere sociali. Sul punto cfr.

definitiva sono i «buoni steccati» a fare una *società giusta* (*good fences make just societies*): «in qualsiasi società differenziata la giustizia promuoverà l'armonia solo se prima ha promosso la separazione» (154). La teoria della giustizia è, eminentemente, una teoria dei confini (155).

Prima però di proseguire nell'approfondimento di tali tematiche, incentrate sulla connessione tra pluralismo e società giusta, è opportuno svolgere alcune riflessioni.

L'argomento della varietà delle sfere di giustizia (concezione pluralistica della giustizia) e la nozione di eguaglianza complessa consentono a Walzer, in primo luogo, come si è evidenziato, di riconcettualizzare il rapporto fra eguaglianza e libertà; in secondo luogo, come si specificherà qui di seguito, di oltrepassare il monismo del bene economico e, dunque, quell'impostazione del problema della giustizia esclusivamente in termini di redistribuzione del reddito veicolata dal paradigma distributivo di matrice rawlsiana.

Le due questioni menzionate non sono affatto separate. Innanzitutto, la ridefinizione della libertà mediante la nozione di eguaglianza complessa tende a postulare una condizione in cui tutti i membri di una società si considerano *liberi* perchè hanno *eguale libertà dal dominio*. Inoltre, tematizzare la giustizia non solo come problema di reddito, di distribuzione delle risorse, ma anche in relazione ad altri beni come il potere, il riconoscimento e lo *status*, il lavoro ecc., significa affrontarla – precipuamente – come problema di *dominio* e, altra faccia della medaglia, di *autonomia individuale*.

La nozione di dominio svolge un ruolo fondamentale nell'articolazione concettuale walzeriana. Una società giusta si caratterizza proprio per l'assenza di dominio e subordinazione¹⁵⁶.

BOVERO M., *Liberalismo, socialismo, democrazia. Definizioni minime e relazioni possibili*, cit., pp. 306, 307; VILLANI A., *Sfere di giustizia e arte della separazione: intorno a Michael Walzer*, cit., pp. 92-93. Sull'arte della separazione come «mossa liberale più tipica» compiuta da Constant e ripresa da Walzer per connotare la nozione di libertà si veda BARBERIS M., *Libertà*, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 99, 112 (nota 48). Per l'interrelazione tra pluralismo e liberalismo si possono vedere: BELLAMY R., *Il liberalismo e la sfida del pluralismo*, in «Iride», 22, 1997, pp. 494-511; ID., *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise*, London, Routledge, 1999; e i saggi raccolti in SMITH G.W. (ed.), *Liberalism. Critical Concepts in Political Theory*, vol. IV, *The Limits of Liberalism*, London, Routledge, 2002, pp. 3-121. Sul rapporto proprietà-potere si veda, infine, WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 291-295.

(154) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 318-319.

(155) Cfr. CELLA G.P., *Tracciare confini: realtà e metafore della distinzione*, cit., p. 91.

(156) Cfr., in particolare, la *Prefazione a Sfere di giustizia*, cit., pp. 7-11. Nell'insistenza di questo aspetto è stata giustamente evidenziata, in tutta la sua radicalità, la portata critico-sociale della posizione

Più precisamente, si può affermare che per «dominio» (*domination*) 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 (ossia dall'esercizio della propria autonomia). 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*.

Walzer sembra avere ben presente quanto osservava John Stuart Mill nei suoi *Principles of Political Economy*, cioè che «puntare l'attenzione soltanto sulla distribuzione del reddito significa ripetere “il grande errore di riformatori e filantropi [...] di preoccuparsi delle conseguenze dell'ingiustizia senza curarsi dell'ingiustizia stessa”» (157). La mossa decisiva che egli si propone di compiere è quella di concentrare l'attenzione, oltre che sui beni, sugli *effetti* che i beni hanno sugli esseri umani (158), così come suggerisce il suo approccio, che conferisce sostanza pratico-sociologica all'elaborazione teorico-normativa.

A questo riguardo, è assai interessante la lettura interpretativa offerta da una teorica femminista radicale, prematuramente scomparsa, come Iris Marion Young (159). Per molteplici aspetti essa ci colloca in posizione sintonica con la prospettiva walzeriana, pur riscontrando in questa alcune tensioni. L'autrice rileva un'«interessante ambivalenza» da parte di Walzer a proposito di quello che ella definisce «paradigma distributivo» (160): «secondo

di Walzer: JANSEN P.-E., *Streiflichter aus America: Essays zu Gesellschaft und Gewalt. Interviews zum Kommunitarismus*, Frankfurt a.M.-New York, Campus, 1997, p. 106.

(157) Il passo di Mill è citato in KYMLICKA W., *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, cit., p. 106. Esso risulta di notevole aiuto nell'articolare la trama argomentativa che si va tessendo in queste pagine; più in particolare, feconda è la sua distinzione, in riferimento alla giustizia, del duplice problema del *reddito* e del *potere sociale*. Anche per la trattazione delle teorizzazioni di Rawls e Dworkin, qui sullo sfondo, si attingono alcuni spunti dal testo di Kymlicka, e, più precisamente, dal § 2.5 «La politica dell'egualitarismo liberale», pp. 103-109.

(158) Cfr. PENNACCHI L., *Individuo/a e società*, in «Finesecolo», 4, 1995, pp. 88-99, p. 99, la quale sottolinea come tale passaggio distingua nitidamente la visione di Walzer da quella di Rawls.

(159) Una nota dello stesso Walzer ne ha ricordato su «Dissent» l'attività di teorica-politica e l'impegno militante («ella era una dei migliori, e certamente dei più appassionati, tra i nostri collaboratori, una *dissentnik* per natura»), espressi anche con la sua collaborazione alla rivista, su cui ha pubblicato numerosi scritti dal 1992 al 2006: <http://www.dissentmagazine.org/article/?article=688>.

(160) YOUNG I.M., *Le politiche della differenza*, cit., p. 24. Il volume si snoda proprio a partire da una netta critica al «paradigma distributivo», impostata su basi marxiane (cap. I «Contro il paradigma distributivo»), per approdare ad un ideale normativo incentrato sulla «vita urbana». Per una disamina

Walzer, le critiche dei filosofi all'ingiustizia di un sistema sociale si riducono di solito all'affermazione che un certo bene dominante dovrebbe essere più diffusamente distribuito, in altre parole che il monopolio è ingiusto». Sarebbe più corretto, osserva Young in sintonia con Walzer, *criticare la struttura stessa del dominio*, anziché semplicemente la distribuzione del bene dominante: «ciò che non è giusto è che il possesso di un bene sociale, il denaro, poniamo, possa automaticamente dare accesso ad altri beni sociali. Se il potere di certi beni di dare accesso ad altri beni sociali venisse spezzato, allora il monopolio sopra un particolare bene da parte di un gruppo potrebbe anche non essere ingiusto». L'analisi di Walzer presenta così consonanza con l'idea, propria di alcuni pensatori *radical* e neo-socialisti, che «occorre concentrarsi sulle strutture e i processi sociali che producono i modi di distribuzione, più che su questi ultimi in sé» (161) (ed è questa la strategia proposta da Young stessa).

In altri momenti della sua analisi – di qui l'ambivalenza segnalata da Young – Walzer usa ripetutamente e chiaramente il linguaggio distributivo, «a volte con forzature ed effetti reificanti». Ciò è particolarmente evidente, per esempio, nel suo modo di trattare la sfera della famiglia – aspetto, quest'ultimo, imposto al centro delle teorizzazioni sulla giustizia dal pensiero femminista nel corso degli anni Ottanta e Novanta del Novecento (162) – a proposito del quale egli parla di «giusta distribuzione dell'amore e dell'affetto». Condotta attraverso il prisma di genere, questa critica alla concezione walzeriana è stata articolata da Susan Moller Okin che pure si è confrontata “corpo a corpo” con le tesi elaborate in *Spheres of Justice* (163).

critica, nella letteratura italiana, cfr. SALVATORE I., *La distribuzione delle risorse e le differenze: perché Iris Marion Young non convince*, in «Filosofia e Questioni pubbliche», 1, 1998, pp. 157-174; PIEVATOLO M.C., recensione al volume sul «Bollettino telematico di Filosofia politica»: <http://bfp.sp.unipi.it/rec/young.htm>. Per una messa a fuoco dell'influenza esercitata da Walzer sulla riflessione di Young si veda KELLY P., *Contractarian Social Justice. An Overview of Some Contemporary Debates*, in *Social Justice. From Hume to Walzer*, cit., pp. 188-194.

(161) YOUNG I.M., *Le politiche della differenza*, cit., p. 24.

(162) Cfr., per una panoramica, KYMLICKA W., *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, cit., cap. 6 «Il femminismo».

(163) OKIN S.M., *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico* (1989), Bari, Dedalo, 1999, pp. 183-191 (testo attorno a cui ruota un «Forum sul femminismo» pubblicato in «Filosofia e Questioni pubbliche», 1, 1997, pp. 3-82). Della stessa autrice, prematuramente scomparsa nel 2004, si veda anche *Politics and the Complex Inequality*, in MILLER D., WALZER M. (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality*, cit., pp. 120-143. Sulla famiglia come «contesto distributivo» possono vedersi anche le osservazioni svolte in SOMAINI E., *Uguaglianza*, cit., pp. 393-414 (con riferimenti sia a Walzer sia a Moller Okin).

Al di là di questa ambivalenza, le teoriche femministe hanno segnalato e riconosciuto le potenzialità insite nelle tesi walzeriane di essere uno strumento prezioso per la critica delle situazioni di dominio (anche se meno incisive, per altri versi, nella critica delle situazioni che riguardano specificamente le donne). È proprio mantenendo sullo sfondo il tema del dominio che può svolgersi un confronto più ravvicinato fra Walzer e le teorizzazioni dei “liberali egualitari” come Rawls e Dworkin.

La concezione egalarista di Rawls sembra vedere nell'eguale cittadinanza come *status* fondamentale in una società politica la soluzione del problema del dominio. Si tratta di vedere se egli riesca con la sua costruzione a garantire, a livello istituzionale e pratico, l'eguale cittadinanza. Il problema è formulabile in questi termini: “*come realizzare l'eguale cittadinanza?*”? Rawls stesso fa notare come i principi liberali di eguaglianza da lui sostenuti non possano trovare attuazione nello Stato sociale propriamente detto. La sua proposta è quella, alquanto diversa, di una «democrazia a proprietà privata»¹⁶⁴. Come ha però fatto notare Will Kymlicka:

sfortunatamente a questa «democrazia a proprietà privata» Rawls dedica poco più di un cenno [...]. Come dice uno dei suoi critici «questa componente del suo pensiero non entra mai veramente nella sostanza della sua teoria della giustizia» (Doppelt). A parte la proposta solo accennata di porre limiti alle successioni ereditarie, Rawls non offre nessuna idea sul modo di affrontare le

(164) RAWLS J., *Una teoria della giustizia*, cit., p. 233. Sul punto KYMLICKA W., *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, cit., p. 107. La differenza fra le due forme istituzionali delineate da Rawls, «Stato sociale» e «democrazia a proprietà privata», è stata così descritta: «Lo stato sociale capitalistico accetta come un dato di fatto una sostanziale disegualianza nella distribuzione iniziale della proprietà e delle doti naturali e quindi mira a redistribuire il reddito *ex post*; la democrazia a proprietà privata mira a un'eguaglianza maggiore *ex ante* nella distribuzione della proprietà e delle doti naturali, enfatizzando conseguentemente di meno l'importanza di misure redistributive successive» (KROUSE R., MCPHERSON M., *Capitalism, "Property-Ownning Democracy" and the Welfare State*, in GUTMANN A. [ed.], *Democracy and the Welfare State*, Princeton, Princeton University Press, 1988, pp. 79-105, p. 84; cit. in Kymlicka: *ivi*, p. 106). In *Justice as Fairness* Rawls afferma che la sua concezione della giustizia è incompatibile sia con il «laissez-faire capitalism» sia con il «welfare state capitalism», mentre appunto sarebbe compatibile con una sorta di socialismo liberale e con la «property-owners democracy» (in sostanza una forma di cooperativismo) descritta come un'alternativa al capitalismo in ogni sua forma. L'idea di una «democrazia a proprietà privata», per inciso, è attualmente oggetto delle teorizzazioni che innestandosi nel filone rawlsiano ne sviluppano alcuni esiti istituzionali: si vedano, per esempio, le teorizzazioni a proposito del *basic income*, come esempio quella di Philippe Van Parijs. Quest'ultimo recupera alcune intuizioni di Tom Paine, letto – entro questo contesto filosofico-politico – come progenitore di quel «liberalismo egalaritario», a cui anche Rawls può essere ricondotto: *Che cos'è una società giusta?*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1995.

ingiustizie presenti nella società – anzi non dice nemmeno se secondo lui esistano ingiustizie sostanziali da eliminare. Non è un caso, quindi, che alcuni critici l'accusino di «offrire l'apologia filosofica di una versione egualitaria del capitalismo welfaristico» (Wolff, Doppelt, Clarks e Gintis) (165).

Un discorso analogo può essere esteso a Dworkin; precisare quale sia la traduzione pratica della teoria di uno dei più noti filosofi del diritto del dibattito contemporaneo è piuttosto difficile. Da un lato, pare implicare una commistione, ormai nota, di libertà di mercato e di tassazione statale; dall'altro, richiede che ogni individuo affronti la vita disponendo di una quota eguale di risorse, cosa che rappresenta un esplicito attacco alle radicate divisioni di classe, razza e sesso delle nostre società. Questo secondo impegnativo progetto richiederebbe, tuttavia, misure radicali di cui Dworkin non fa precisa menzione, limitandosi a fornire la cornice – aspetto comunque da non sottovalutare sul piano normativo – entro la quale queste discussioni possono aver luogo.

Forse l'eguaglianza liberale sostenuta dagli alfiere del liberalismo progressista comporta qualcosa di simile agli schemi attualmente praticati di distribuzione del reddito, ma solo dopo una radicale e profonda redistribuzione della ricchezza e della proprietà, cui però i due non fanno cenno. Se è difficile stabilire esattamente quali siano i risvolti pratici e istituzionali della teoria di Dworkin e Rawls, sembra certo, come ha osservato tra gli altri lo stesso Kymlicka, «che le prese di posizione istituzionali del liberalismo progressista non hanno tenuto il passo dei suoi sviluppi teorici» (166). Se, con riferimento ai contesti nazionali, si può tentare di risolvere il problema del reddito nel quadro di uno Stato sociale capitalistico (servirebbe però una economia in crescita – ma, stante la struttura dell'economia stessa, la crescita può essere assicurata solo da politiche incompatibili con i principi di giustizia da cui scaturiscono i programmi sociali), sicuramente il problema del *dominio*, e quindi quello della eguale cittadinanza e dell'autonomia, non può essere affrontato con gli stessi strumenti. Sarebbero necessarie riforme molto più vistose di quelle esplicitamente approvate da Rawls e Dworkin, e soprattutto occorrerebbe mettere in discussione e sfidare – questo, a maggiore

(165) KYMLICKA W., *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, cit., p. 107. Si è già accennato, in precedenza, alle carenze delle derivazioni istituzionali della teoria di Rawls.

(166) Ivi, p. 104.

ragione, nel contesto globale delineatosi nell'ultimo quindicennio – l'egemonia della «civiltà della produttività» il cui mantenimento comporta la perpetuazione e, spesso, la radicalizzazione di profonde disuguaglianze razziali, sessuali e di classe (167); insomma, il predominio dei pochi sulla maggioranza: situazione assai distante dagli ideali normativi di democrazia e società giusta.

Schematicamente, per uscire da tale *impasse*, Walzer elabora, anche in altri scritti successivi a *Spheres of Justice*, una articolata strategia teorico-pratica sintetizzabile in due punti: 1) onde realizzare una società democraticamente «inclusiva» e «più giusta» serve un'azione su più fronti e, dunque, servono più progetti (non basta un progetto solo politico o solo economico (168)); 2) occorre trattare, nei dettagli, la giustizia anche come un «problema di istituzioni».

Prendiamo le mosse da questo secondo punto. Walzer riserva alle istituzioni, al problema del «come» realizzare la giustizia, una maggior attenzione rispetto a Rawls e Dworkin, motivata dal suo approccio di base (sociologico, anche se, al tempo stesso, caratterizzato da una peculiare istanza normativa e propriamente istituzionale (169)), dal suo diretto impegno, ma anche dalla sua più generale visione della politica: partecipata, conflittuale, cooperativa e al tempo stesso agonistica, costituita da soggetti individuali e collettivi, composta di diversi elementi e di diversi piani di azione (170). Come si è osservato, la premessa egualitaristica che sta alla base

(167) Seguo anche in questo la serrata argomentazione critica di Kymlicka che, peraltro, incrocia alcune delle più recenti teorizzazioni, in tema di assetti istituzionali, elaborate entro la costellazione “radicale” *new global*: a titolo esemplificativo nella letteratura italiana si vedano (specie per la critica alla «civiltà produttivistica») PETRELLA R., *Il bene comune. Elogio della solidarietà*, Reggio Emilia, Diabasis, 2001, e GESUALDI G., *Sobrietà*, Milano, Feltrinelli, 2005.

(168) Tale tensione militante è paradigmaticamente espressa in saggi raccolti in volumi a cavallo tra riflessione politico-culturale e indirizzi strategici per la sinistra: si veda, per esempio, WALZER M., *The Civil Society Argument*, in MOUFFE Ch. (ed.), *Dimensions of Radical Politics*, cit., pp. 89-107 (il libro contiene scritti, tra gli altri, di M. Dietz, Ch. Mouffe, S. □ □ ek, S. Wolin); Id., *La sinistra che c'è*, in G. Bosetti (a cura di), *Sinistra punto zero*, Roma, Donzelli, 1993, pp. 141-149 (il volume raccoglie, tra gli altri, contributi di N. Bobbio, R. Dahrendorf, A. Gorz, S. Lukes, R. Rorty, S. Veca).

(169) Sulla dimensione sociologica dell'eguaglianza complessa si veda SWIFT A., *The Sociology of Complex Equality*, in MILLER D., WALZER M. (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality*, cit., pp. 253-280, il quale esamina l'ideale normativo di Walzer alla luce della letteratura sociologica che propone alcune idee analoghe a quelle tematizzate e argomentate in *Spheres of Justice*.

(170) Al contrario, come è stato rilevato da diversi interpreti, in Rawls (ma lo stesso vale per Dworkin) manca «il politico nelle sue diverse dimensioni dell'antagonismo» (MOUFFE Ch., *Das Paradoxon des politischen Liberalismus*, in DEMMERLING Ch., RENTSCH Th. [hrsg.], *Die Gegenwart der Gerechtigkeit. Diskurse zwischen Recht, praktischen Philosophie und Politik*, Berlin, Akademie, 1995, p. 186), ma

della teoria dei due autori sembra avere implicazioni più “radicali” di quelle da essi riconosciute, implicazioni che le istituzioni liberali tradizionali sono incapaci di soddisfare. Pare plausibile che una piena attuazione della nozione di giustizia elaborata da Rawls e Dworkin possa essere realizzata più che dallo stato sociale capitalistico da una qualche forma di *socialismo liberale e di mercato* (171): l’organizzazione istituzionale prefigurata da Walzer e dai altri esponenti dell’area di «Dissent» (si veda il cap. VI del presente lavoro).

Seguendo questo piano dell’analisi walzeriana, l’ingiustizia si riferisce, in primo luogo, a due forme di limitazione all’autonomia: «oppressione» e «dominio» (172). Come già notato in precedenza, per Walzer «la politica egualitaria non nasce perché esistono i ricchi e i poveri, ma perché i ricchi “camminano sulle teste dei poveri”, impongono loro la povertà, e pretendono da loro un comportamento deferente. Le rivendicazioni egualitarie sono dovute “a ciò che chi ha il potere fa a chi non l’ha”. Dietro al sogno dell’eguaglianza c’è l’esperienza della subordinazione, soprattutto personale» (*the experience of subordination – of personal subordination, above*

più in generale, nel suo sistema di pensiero, «da politica viene di fatto, per così dire, sterilizzata» «ridotta ad interessi concorrenti che possono esseri risolti razionalmente» (CARRINO A. *Differenza, eguaglianza e tolleranza in Michael Walzer*, cit., p. 78).

(171) KYMLICKA W., *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, cit., p. 108. La carenza fondamentale di Rawls e Dworkin è, entro l’argomentazione sviluppata in questa sede, quella di non mettere in questione l’organizzazione di base dell’economia, di non proporre una sua riorganizzazione strutturale. Questo aspetto è evidenziato in maniera incisiva e convincente da Mitchell Cohen, amico di Walzer e insieme a lui con-direttore di *Dissent*, nel saggio *Ma io, da sinistra, discuto Clinton e Blair*, apparso su «Reset», 36, 1997, pp. 15-19. Cohen distingue la sua posizione, che definisce «socialismo liberale o di sinistra democratica», da quella «socioliberale o di liberalismo sociale» di Dworkin e Rawls. Egli precisa come la sinistra democratica sostenga il progetto di uno Stato sociale (come i socioliberali) ma voglia anche andare oltre, oltre un governo che gestisca la politica della redistribuzione, fino alla democratizzazione dell’economia, delle strutture sociali e delle condizioni di lavoro (ivi, p. 18).

Una critica che va nella stessa direzione è quella di Young, la quale ritiene che «la valutazione del grado di giustizia sociale di una società a seconda delle opportunità che i suoi membri hanno non vuol dire valutare l’esito di una distribuzione, bensì valutare le strutture sociali che mettono in grado gli individui di agire, ovvero, li limitano in situazioni pertinenti». Da questo punto di vista, la giustizia come «abilitazione» «non dovrebbe riferirsi solo alla distribuzione di risorse, ma anche alle condizioni istituzionali necessarie per lo sviluppo e l’esercizio delle capacità individuali e per la comunicazione e la collaborazione collettive» (YOUNG I., *Le politiche della differenza*, cit., p. 35 e p. 51; il corsivo è mio). Come si può notare, le affinità con Walzer sono significative, non solo sul piano della prospettiva politica, ma anche sotto il profilo metodologico: le «situazioni pertinenti» di Young implicano il richiamo al «principio di rilevanza» e la sua trattazione più complessiva rinvia ad un’idea della critica imperniata sulle potenzialità «sovversive» dell’interpretazione immanente alla società (cfr. ivi, p. 10).

(172) Sono queste le categorie al centro della riflessione *radical* di Young: per una trattazione categoriale si vedano le pp. 42, 44-50.

all), c'è il «dominio (*domination*)» subito (173). Da questo punto di vista, la prospettiva socialista-pluralista di Walzer – al pari di quella del femminismo *radical* di Young – riesce a “catturare”, per così dire, quella nozione di dominio, in qualche modo espunta dal lessico normativo di derivazione (e di ispirazione) rawlsiana (174).

Oppressione e dominio – che accompagnano i processi di distribuzione dei beni così come sono configurati nella concretezza dei processi sociali – possono contrastarsi, questa l'idea di Walzer, *attraverso* le istituzioni e *attraverso* un loro corretto funzionamento. A questo livello si inserisce l'«argomento della sfere separate» (175), con la sua funzione di promuovere libertà ed eguaglianza. L'idea di Walzer, infatti, è che ad essere separati non devono essere individui presi a sé – come, in qualche modo, intendono anche Rawls e Dworkin – quanto piuttosto assetti, istituzioni e pratiche sociali. Le linee di separazione definiscono i *confini* di mercati, chiese, scuole, imprese, università, parlamenti, tribunali, giornali, televisioni ecc. (176). La libertà come assenza di dominio e di oppressione presuppone il riferimento a forme di vita collettiva (istituzioni, assetti, pratiche) entro cui gli individui possano perseguire beni socialmente condivisi. La teoria della giustizia sociale si fonda sull'idea che la dominanza intersoggettiva cessa quando il dominio è

(173) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 9.

(174) Il discorso può essere esteso anche al repubblicanesimo «contestatario» di PETTIT Ph., *Il repubblicanesimo*, cit., in part. pp. 327-328: cfr. CASALINI B., nota critica a PETTIT Ph., *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, cit., la quale molto opportunamente rileva che «sul terreno della chiarezza concettuale [...], viene da pensare che teorie come quella di Walzer o quella della Young, che pure pongono al centro della loro riflessione la categoria del dominio, offrano dei vantaggi rispetto all'analisi di Pettit, poiché in esse, accanto all'elemento della valutazione delle strutture, meglio emerge come la soluzione del problema del dominio chiami in gioco rivendicazioni di riconoscimento di status o di eguaglianza, non riducibili al valore della libertà».

(175) Significativamente il saggio cruciale a questo riguardo, *Liberalism and the Art of Separation* è stato tradotto in francese con l'espressione *La justice dans les institutions* (in *Pluralisme et démocratie*, cit.).

(176) Osserva Walzer: «L'arte della separazione non è radicata nella o garantita dalla separatezza (*separateness*) individuale (che è un fenomeno biologico, e non sociale); essa è radicata nella e garantita dalla complessità sociale. Noi non separiamo individui; noi separiamo istituzioni, pratiche, relazioni di tipi differenti (WALZER M., *Liberalism and the Art of Separation*, cit., p. 326). Cfr. VECA S., *Sull'arte della separazione*, cit., p. 122. Veca poco più avanti, nella stessa pagina, precisa come «noi non separiamo Giovanna-a sé da Salvatore-a sé, Michael-a sé da Nicoletta-a sé, ma separiamo le istituzioni e gli assetti in cui Giovanna e Salvatore, Michael, Nicoletta e altri sono impegnati in interazioni. Il fatto che gli individui siano separati è un mero fatto biologico: non è un fatto sociale». Sul punto si vedano anche GRANAGLIA E., *Separazione individuale o integrità istituzionale?*, cit.; EAD., *Teorie della giustizia e politiche pubbliche*, in «Biblioteca della libertà», 103, 1988, pp. 56-72.

rimosso grazie a una distribuzione rispettosa dell'autonomia delle sfere dei beni, dei loro confini (177).

Si può così passare, in tal modo, al primo punto, precedentemente introdotto, relativo alla pluralità di progetti che per Walzer sarebbe auspicabile mettere in campo per tendere ad una società più giusta. Occorrono molteplici progetti, un progetto per la politica, uno per l'economia, e via via una per ognuno delle altre sfere; occorre quella che Walzer definisce una «strategia *pluralista*» (178). Per far ciò è necessaria, prioritariamente, una espansione della *sfera pubblica*, in cui la *società civile* possa agire nei suoi molteplici ambiti. L'argomento del pluralismo – vale a dire quello che può essere articolato anche come «argomento della società civile» («the argument of civil society») – costituisce la cifra della prospettiva non solo sociale di Walzer ma, più complessivamente, della sua *vision* politica.

Ravvivare la sfera pubblica significa rafforzare la funzione di mediazione esercitata da associazioni volontarie collocate in uno spazio intermedio fra individuo e Stato. Significa rafforzare quelle istituzioni (scuole, chiese, partiti, cooperative, famiglie ecc.) all'interno delle quali gli individui imparano a perseguire certi beni, interni alle pratiche sociali, i quali non necessariamente coincidono con il proprio – privatistico ed egoistico – interesse individuale. Questo ambizioso programma è coronato dal suggerimento di ricreare all'interno della società più ampia, un luogo simbolico privilegiato in cui ci si possa intrattenere intorno al bene comune della *comunità sociale* nella sua interezza. Tale luogo è stato concepito da vari autori: a partire da Tocqueville (la *società politica*), da Dewey (la

(177) L'argomentazione di Walzer può essere così scandita in tre passaggi-chiave: a) l'autonomia delle sfere è il criterio di distribuzione fondamentale per i vari beni; b) tali criteri sono la condizione necessaria per l'abolizione del dominio dei beni; c) la rimozione della dominanza discende dall'autonomia delle sfere.

(178) Quella che, ad avviso di Walzer, dovrebbe essere fatta propria dalla sinistra democratica e socialista: «nessuna comunità democratica può sopravvivere a lungo a meno che i suoi cittadini siano localmente attivi in associazioni, sindacati, movimenti, cooperative, chiese, quartieri e così via. Certamente la società civile è sempre stata la dimora della sinistra [...] e sono propenso a credere che proprio su questo dobbiamo insistere. La politica-nazionale popolare di Gramsci richiede questa specificazione: deve essere attuata in molti contesti locali e nel singolo contesto nazionale [...]. Una sinistra *democratica e pluralista* è probabilmente la migliore delle sinistre possibili» (WALZER M., *La sinistra che c'è*, cit., p. 149).

Grande Comunità), fino ad Habermas (la *sfera pubblica*) e a Joshua Cohen e Andrew Arato (la *società civile*) (179).

Nel caso di Walzer, che parla precisamente di «sfera pubblica», va rilevato come tale concetto abbia una estensione assai ampia e plurale. In essa rientrano le varie sfere, *compresa* quella economica (che si struttura nella produzione e nella distribuzione dei beni) (180). In questo spazio si gioca la partita della giustizia, si affronta il problema del dominio e dell'autonomia. Dalle molteplici interazioni che qui hanno luogo può scaturire una società giusta.

Una concezione siffatta sembra dover prevedere una qualche nozione di *bene comune* (181) che consenta di tenere insieme le diverse istanze presenti nella società e nella sfera pubblica. In proposito la posizione di Walzer appare piuttosto problematica e non priva di ambiguità. Da una parte, essa è portata, per certi versi, a legittimare l'interpretazione del bene (legata all'interpretazione dei beni) prevalente in un certo luogo e in un certo tempo, rischiando di scivolare nelle critiche di relativismo analizzate in precedenza, cui solitamente incorrono le tesi dei *communitarians*. D'altra parte, come si è venuto esponendo in questo paragrafo, essa sembra consentire la concettualizzazione di una peculiare nozione di dominio. Se ci si

(179) Per questa successione cfr. FERRARA A., *Il paradosso della comunità*, cit., p. 715, il quale distingue con precisione la concezione «repubblicana» da quella «comunitaria» (forse, più puntualmente, sarebbe opportuno parlare, nel caso specifico, di quella «radicalmente» comunitaria, con inevitabili implicazioni illiberali). Per la stragrande maggioranza dei *communitarians* il valore della comunità sta nella sua omogeneità, per i repubblicani, invece, nella sua capacità di stimolare un interesse genuino per il bene comune. Sul «repubblicanesimo civico» si veda DWORKIN R., *Liberal Community*, cit. Più in generale, per una disamina – normativa ma anche semantica – della nozione di «sfera pubblica»: PRIVITERA W., *Sfera pubblica e democratizzazione*, Roma-Bari, Laterza, 2001; ID., *Sfere pubbliche, discorsività e critica sociale*, in «Quaderni di teoria sociale», 1, 2001, pp. 105-120; PETERS B., *La sfera pubblica e il suo senso*, in «Quaderni di teoria sociale», 2, 2003, pp. 146-181.

(180) In proposito va rilevata una cospicua differenza fra la tesi di Walzer e quella di Cohen e Arato. Questi ultimi, nel loro *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, MIT Press, 1992), distinguono fra «società civile» e «società economica», mentre Walzer, sostiene una concezione della società civile che include *sia* la società politica *sia* quella economica. Tale importante rilievo è suggerito dalla recensione di Kenneth Baynes al volume di Cohen e Arato apparsa su «Political Theory», 8, 1993, p. 547. Sulle tesi dei «neo-gramsciani» Cohen e Arato si veda, da ultimo, PAZÈ V., *Tre concetti di società civile. E un'eredità difficile da raccogliere*, in «Teoria politica», 2, 2007, pp. 79-101, in part. pp. 89-95. Sulle istanze repubblicane contenute nella prospettiva walzeriana e, in particolare, sul rilievo della lezione di Dewey, incentrata sul concetto di «Grande Comunità», ci si è soffermati nel § I.3.

(181) Cfr. FERRARA A., *Il paradosso della comunità*, cit., p. 716. È opportuno distinguere fra «bene comune» e «beni»: se il primo può essere inteso come «un progetto comune in cui dovrebbero riconoscersi tutti i cittadini», i beni «possono rappresentare i punti di partenza per l'elaborazione di tale progetto», ma rimandano comunque ad una dimensione «differenziatrice» e «pluralistica».

ferma al primo aspetto, è difficile non pensare ad una società in cui è alto il rischio di un “maggioritarismo relativista”. Tuttavia, nel complesso, la strategia walzeriana, come anche in precedenza si è evidenziato, pare non arrestarsi a questo livello. La sua elaborazione del concetto di dominio sembra permettergli di conferire un valore normativo all’idea di un «progetto comune», all’idea di una realizzazione ottimale di un’*identità comune* che esprima chi noi siamo e chi intendiamo essere. E tale progetto è quello di una società «libera dal dominio», progetto, questo, che richiede di essere istituzionalmente sorretto. Se è così, si può elaborare uno standard normativo basato sull’autonomia e sull’autorealizzazione. E questo standard è *inclusivo* e capace di garantire l’*eguale cittadinanza* (*equal citizenship*) in una società di liberi ed eguali; come Walzer scrive in *Spheres of Justice*: «una società di eguali è realizzabile, è una possibilità effettiva qui ed ora, ed è già latente come cercherò di dimostrare, nelle nostre concezioni comuni dei beni sociali» (182). È attraverso la «critica immanente» e il fare leva sul «potenziale di situazione» che essa può continuamente rappresentare un obiettivo cui tendere, sul quale si misura continuamente il «primato della ragion pratica» all’interno di un contesto sociale e politico (183).

L’egualitarismo, nella prospettiva di Walzer, non può prescindere da una concezione *particolare* del vivere bene. Ci sono alcuni valori negativi che condizionano la vita di un gran numero di persone, impedendone la reale autonomia, e questi valori negativi sono radicati nella società e sostengono privilegi e domini. Per creare una società giusta non sono sufficienti criteri e misure procedurali, occorre un *ethos*, sostanziale, che proponga una vita diversa, migliore; questo *ethos* – per avere efficacia – non può non generarsi all’interno della comunità, nella sfera pubblica, per opera della società civile.

(182) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 10. Sull’argomento normativo dell’*equal citizenship* come concreto approdo dell’«eguaglianza complessa», correlata al pluralismo dei beni e dei criteri di giustizia, insistono nella loro lettura simpatetica di *Spheres of Justice* sia Michael Rustin sia David Miller, insieme a Walzer impegnati nel ridare slancio ad una prospettiva di *democratic socialism* nei «tempi post-moderni». Cfr. RUSTIN M., *Equality in Post-Modern Times*, e MILLER D., *Complex Equality*, in MILLER D., WALZER M. (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality*, cit., rispettivamente alle pp. 17-44, 197-225 (in particolare Miller offre uno sviluppo sistematico e, in certa misura autonomo, della teoria di Walzer). Di Rustin si vedano anche *For a Pluralist Socialism*, cit., pp. 76-95; *Life Beyond Liberalism? Individuals, Citizens and Society*, in OSBORNE P. (ed.), *Socialism and the Limits of Liberalism*, London, Verso, 1991, pp. 161-199 (in part. su Walzer pp. 170-171).

(183) Per una trattazione accurata di questo aspetto si veda HUNYADI M., *L’art de l’exclusion. Une critique de Michael Walzer*, p. 38.

Solo così possono orientarsi gli apparati istituzionali e sociali, da *dentro* la comunità. Il fatto che occorra presupporre che questi valori in qualche modo già esistano implica che vanno ri-affermati contro le *distorsioni* in atto.

Prima di concludere, è opportuno esporre alcune considerazioni, che saranno in seguito riprese e approfondite, a proposito del tema del pluralismo. Il pluralismo descritto da Walzer – «critico», al tempo stesso «agonistico» («conflittuale») e «cooperativo», nonché, come si è ora accennato, «egalitario» (184) – rimanda ad una precisa concezione della *società civile* che fa di Walzer stesso uno dei principali teorizzatori, nei tempi odierni, di questo concetto, che ha attraversato, con diverse modulazioni, la storia del pensiero filosofico moderno (185) e che si pone oggi come uno dei nodi tematici attorno cui si concentra la riflessione di sociologi, filosofi sociali e della politica, ma pure di filosofi attenti alla dimensione giuridica (186); un concetto chiave, insomma, del lessico filosofico-pratico odierno.

(184) Di *egalitarian pluralism* parla Michael Rustin nel saggio citato alla precedente nota 178. Di *agonistic pluralism* tratta Chantal Mouffe sviluppando alcune idee walzeriane e, in origine, arendtiane: *The Return of Political*, cit., pp. 1-8. Cfr., anche, KATEB J., *Notes on Pluralism*, in «Social Research», 3, 1994, pp. 511-537.

Dopo averne mostrato i profili *etici e morali*, nel cap. II, di *istanza critica* nel cap. IV, e quelli *latu sensu sociali* nei paragrafi precedenti, in questa sede si considera il pluralismo da un punto di vista prettamente *istituzionale e politico*. In seguito (cap. VII) lo si tratterà anche dal punto di vista *etnico-culturale*. Come si è accennato nell'*Introduzione*, nell'impostazione walzeriana le varie versioni di pluralismo sono strettamente connesse tanto da costituire una delle cifre complessive del suo pensiero, la loro separazione si è resa necessaria per motivi espositivi, ma anche perché, nel caso specifico, in *Spheres of Justice*, il tema è affrontato prevalentemente dal punto di vista sociale e istituzionale. Per una trattazione della nozione di 'pluralismo', sotto quest'ultimo punto di vista, si vedano BOBBIO N., *Pluralismo*, in *Dizionario di Politica*, cit., pp. 789-794, e MATTEUCCI N., *Pluralismo*, in ID., *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Bologna, il Mulino, 1997², pp. 321-345. Si veda, inoltre, BARBANO F., *Pluralismo, un lessico per la democrazia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

(185) Per una recente disamina si vedano, in chiave storico-concettuale, le parti ad essa dedicate in CHIGNOLA S., *Il fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Napoli, ESI, 2004; in chiave sociologico-politica, MAGATTI M., *Il potere istituyente della società civile*, Roma-Bari, Laterza, 2005 (il quale considera Walzer come uno dei massimi interpreti dell'idea di società civile propria della «tradizione associativa» [pp. 49-51] – altri modelli interpretativi sono quelli offerti dalla «tradizione statalista», dalla «tradizione individualista» e dalla «tradizione comunicativa» [pp. 31-69]). Per la cura dello stesso Magatti si veda *Per la società civile: la centralità del "principio sociale" nelle società avanzate*, Milano, Franco Angeli, 1997, che contiene la traduzione di uno scritto di Walzer sull'argomento, *The Idea of Civil Society* (pubblicato per la prima volta nel 1991).

(186) L'esempio paradigmatico è offerto da Habermas: egli, a partire dai suoi studi sull'opinione pubblica e la teoria dell'agire comunicativo, è approdato ad una complessiva teoria della società civile dalle profonde implicazioni giuridico-istituzionali in *Fatti e norme*, cit. Per un quadro d'insieme delle possibili concezioni del concetto si veda CHAMBERS S., KYMLICKA W. (eds.), *Alternative Conceptions of*

La società civile si può presentare, come è stato osservato in letteratura, in una forma “retta” e in una forma “degenerata”: la prima è propriamente il «pluralismo», la seconda è il «corporativismo»; a differenziarli, è il fatto che il secondo è statico e ossificato, mentre il primo è dinamico e fluido; il primo vuole autonomia nella società, il secondo cerca solo privilegi e protezioni. Il pluralismo è una «società aperta», il corporativismo è un insieme di «società chiuse e giustapposte», che non formano un tutto, e che emargina dalla cittadinanza larghi strati della popolazione (187).

Il pluralismo si oppone, pertanto, sia allo statalismo (nelle sue varianti etiche, organicistiche ecc.) sia all'individualismo atomizzante, prefigurando formazioni sociali che occupino lo spazio intermedio fra i due poli estremi dell'individuo e dello Stato; esso si pone, in tal modo, come possibile soluzione al problema dei limiti del potere, costituendo una garanzia dell'individuo contro il potere dello Stato, da un lato, ma anche una garanzia delle istituzioni statali contro la frammentazione individualistica, dall'altro (188).

Quella di Walzer, naturalmente, intende essere una forma “retta” di società civile; per il critico sociale americano è importante che all'interno della comunità vi sia un costante movimento e che si realizzi una eguale cittadinanza, senza per questo imporre livellamenti (come in genere prefigurano le teorie dell'eguaglianza semplice). La società civile rappresenta così, recuperando la lezione hegeliana (189), una sorta di via intermedia fra l'individualismo

Civil Society, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2002, in cui è contenuto il saggio di WALZER, *Equality and Civil Society*, pp. 34-49 (si veda, all'interno della stessa opera anche il saggio di SELIGMAN A., *Civil Society as Idea and Ideal*, pp. 13-33, il quale è pure autore di uno studio assai originale sull'argomento: *L'idea di società civile* [1992], Milano, Garzanti, 1993).

(187) Cfr. MATTEUCCI N., *Individuo, società e governo rappresentativo*, in *Lo Stato moderno*, cit., p. 291.

(188) Cfr. BOBBIO N., *Pluralismo*, cit., p. 789. L'idea di una democrazia pluralistica, sociale, associativa che Walzer è andato sviluppando nel corso degli anni trova così numerosi punti di contatto con analoghe prospettive di ricerca: basti qui ricordare, a titolo esemplificativo, Paul Hirst, autore di diversi studi sul pluralismo socialista di Laski e Cole, nonché sulle forme e sulle prospettive della «democrazia associativa» (*associative democracy*). Si veda, da ultimo, HIRST P., *Dallo statalismo al pluralismo. Saggi sulla democrazia associativa*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999. Per un'analisi della riflessione di Hirst, in parallelo a quella di Walzer, sia consentito rinviare al mio *Proposte di associational socialism. Nota su «Dallo statalismo al pluralismo» di Paul Hirst*, in «Il pensiero politico», 2, 2000, pp. 323-335. Più in generale, un'ampia analisi di queste prospettive è condotta nei seguenti studi: BORTOLINI M., *La democrazia associativa*, in «Teoria politica», 2, 2000, pp. 77-96; AA.VV., *Agire associativo e sfera pubblica*, sez. monografica di «Sociologia e politiche sociali», 1, 2002.

(189) Cfr. WALZER M., *Introduction*, in ID. (ed.), *Toward a Global Civil Society*, cit., p. 3. Come rileva puntualmente Cristiana Senigaglia, Walzer recupera due «istanze fondamentali della riflessione filosofico-politica hegeliana: la concezione di una società civile “relativamente” indipendente dallo

liberale atomistico e le visioni statalistiche e organicistiche; per così dire, fra un «Io senza un Noi» e un «Noi senza un Io». La teoria della giustizia walzeriana come pluralismo, volta ad impedire il dominio, è sempre attenta alle differenze e “sensibile” ai confini, e in ragione di questi si connota come «arte della differenziazione» (190). In una società in cui vige l'eguaglianza complessa, risultato di quest'arte, vi sono più beni distinti, più principi distributivi, agenti e procedure, il potere è diffuso, la società «aperta». Sotto questo profilo, «l'eguaglianza complessa si combina non solo con una *differenziazione dei beni*, ma anche con una *differenziazione delle persone* e delle qualità, degli interessi e delle capacità proprie delle persone» (191).

Potere «diffuso», si diceva poc'anzi; ed effettivamente il potere, se ripartito, rappresenta un antidoto contro il dominio (costante bersaglio polemico delle pagine walzeriane sulla giustizia e l'eguaglianza) – come ha insegnato Hannah Arendt (192). Per «potere» (nelle sue varie forme: economico, sociale ma, soprattutto, politico) Walzer intende sia l'esercizio del potere con riferimento allo Stato, ai governi e alle amministrazioni, sia quello, forse meno omogeneo, della società civile, con riferimento ai cittadini, ai partiti e alle associazioni, ai “movimenti dal basso”. Il suo ideale si può sintetizzare nella costituzione di un «circuito integrato di istituzioni e movimenti» (193) volto a tutelare, tramite una costante osmosi, i valori della complessità (in altri termini, del pluralismo) e dell'eguaglianza, a nome di tutti i cittadini, nonché volto a veicolare una concezione “diffusiva” del potere politico (194).

In relazione a tale impostazione pare sia rinvenibile un'evidente analogia con la traiettoria di pensiero di Arendt, e in particolare con

Stato (l'autonomia completa, a causa degli influssi reciproci, non è infatti mai possibile) e il riscontro in essa di un efficace laboratorio per l'impegno civico e politico» (SENIGAGLIA C., *La comunità a più voci*, cit., pp. 190-191). Sul punto si veda anche SCHMALZ-BRUNS R., *Die Konturen eines “neuen Liberalismus”*. *Zur Debatte um Liberalismus, Kommunitarismus und Civil Society*, in «Politische Vierteljahresschrift», 4, 1992, pp. 662-672.

(190) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 11.

(191) WALZER M., *L'esclusione, l'ingiustizia e lo Stato democratico*, cit., p. 109.

(192) Cfr. FORTI S., *Il potere contro il dominio: la politica secondo Hannah Arendt*, in AA.VV., *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, Bologna, il Mulino, 1996, pp. 131-160.

(193) Tale espressione è tratta dal saggio di CERRONI U., *Liberalismo e socialismo, ricerca di una nuova prospettiva*, in BOSETTI G. (a cura di), *Socialismo liberale*, cit., p. 121. Sul punto si vedano, da ultimo, WALZER M. *Keynes forever. Dalle piazze alla politica serve più democrazia sociale*, intervista a R. Festa, «La Repubblica», 6.07.2012; ID., *La politica al tempo dei movimenti*, in «La Repubblica», 20.07.2012. Tali scritti trattano in particolare del fenomeno “Occupy Wall Street”.

(194) Cfr. SENIGAGLIA C., *Comunitarismo e cittadinanza*, cit., p. 258.

Arendt che fa tesoro della lezione di Montesquieu (195). Nel potere, montesquieuianamente «organizzato, diviso, bilanciato, controllato», e dunque nel ruolo della politica e delle sue articolazioni istituzionali, sta la chiave, secondo Walzer, per «proteggerci dalla tirannia» e dunque, conseguentemente, per istituire una società giusta (196). Il potere, che si esprime nello spazio pubblico, implica certamente il comando e l'obbedienza, ma pure il *conflitto* (l'espressione del *dissenso*) e la relazione cooperativa (la *mutualità*). Di più, nella prospettiva di Walzer e di Arendt, pare possibile che sia il secondo aspetto ad avere centralità e a poter tenere entro i "giusti confini" il secondo, grazie a particolari assetti pubblici.

Walzer considera la politica come intrinsecamente conflittuale, e nota che quando il conflitto si ha tra larghi gruppi di cittadini piuttosto che tra oligarchie rivali, in altre parole quando si ha un reale *pluralismo* (*agonistico*), anziché corporativismo, essa è certamente più costosa, più accesa, meno pacifica (197). Eppure è solo nell'arena pubblica che possiamo sperare di trovare la solidarietà spontanea e libera. Solo in un contesto pluralistico può esserci una qualche forma di unità; esso genera conflitti (non necessariamente laceranti, anche se potenzialmente "tragici"), ma allo stesso tempo consente la *mutualità* (198). Nello spazio pubblico si portano interessi settoriali, ma in esso si esplica anche un'impresa comune, si discute dell'interesse e del bene pubblico, si stabiliscono obiettivi, si dibattono quali rischi siano accettabili (199), si afferma, insomma,

(195) Il parallelismo è stato suggerito dalla lettura del citato saggio di FORTI S., *Il potere contro il dominio*. Delle somiglianze fra Walzer e Arendt si è detto al § I.3, si avrà modo di specificarle ulteriormente anche in seguito. Su Arendt lettrice di Montesquieu si veda CASADEI Th., *Il senso del "limite". Montesquieu nel pensiero di Hannah Arendt*, in FELICE D. (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 voll., Pisa, ETS, 2005, vol. II, pp. 805-838.

(196) Cfr. WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 282. In precedenza si è definita questa tendenza come una vera e propria «riabilitazione della politica». Nel capitolo successivo si esaminerà quali istituzioni, secondo Walzer, possano consentire tali risultati. Walzer è, però, attento nel non sopravvalutare le potenzialità del potere, infatti se, da una parte, protegge dalla tirannia, dall'altra, può diventare tirannico esso stesso; per questo è necessario che il potere sia «contemporaneamente sostenuto e contenuto» (*ibid.*).

(197) In WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 309, si rileva il «carattere ferocemente agonistico» della vita politica, dell'agire pubblicamente, riprendendo un'espressione nodale utilizzata dalla stessa Arendt in *The Human Condition* (1958).

(198) Cfr. WALZER M., *Civiltà e virtù civiche nell'America contemporanea*, in *Che cosa significa essere americani*, cit., pp. 98-99

(199) Cfr. WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 300.

l'identità politica collettiva (200), e quest'ultima *include* gli interessi di parte. È così che la politica diventa «scuola di lealtà» attraverso la quale si fa della repubblica, della comunità *politica* «un possesso morale» di *tutti gli eguali cittadini*, la loro «casa» (201).

All'interno dell'orizzonte walzeriano, in termini prettamente sociologici, la politica assolve ad un funzione «integrativa» in cui però la dimensione del conflitto si esplica entro uno spazio, quello pubblico, caratterizzato da un costitutivo pluralismo (che viene ad acquisire, in tal senso, una connotazione non solo «descrittiva» ma anche «normativa» (202)): un pluralismo, nell'ottica walzeriana sempre tesa alla “composizione”, *cooperativo* e *conflittuale* al tempo stesso. D'altra parte, Walzer stesso, nel suo studio che maggiormente mette a tema le istanze della critica, rileva come l'integrazione completa, l'integrazione in tutti i particolari – «un'integrazione nel dettaglio» – sia una «fantasia sociologica»: «ciò che proviamo invece è complessità e instabilità, anomalia e contraddizione» (203). Egli – a differenza di Rudolf Smend e dei *communitarians* che ne riproducono la logica (204) – non trascura affatto che l'integrazione lungi dal costituire un processo armonico, senza residui e conflitti, mediante il quale l'individuo si fonde nella comunità, è in realtà un processo che vive di conflitti e negoziazioni e attraverso il quale l'individuo mantiene sempre una certa «separatezza» (*separateness*) dalla comunità (grazie anche alle sue molteplici appartenenze a gruppi). Ciò che Walzer lascia intendere, in *Spheres of Justice*, è quanto siano aperti gli

(200) Si ritrovano qui i due «modelli di politica» esaminati da Veca: si veda la nota 97 del presente capitolo.

(201) Cfr. WALZER M., *Che cosa significa essere americani*, cit., p. 99. Per alcune osservazioni di carattere interpretativo si rinvia a CASADEI Th., *Virtù civiche e federalismo nel socialismo pluriassociativo di Michael Walzer*, cit. (cfr. nota 84 al cap. IV di questo libro).

(202) Come è espressamente dichiarato in WALZER M., *Pluralism and Democracy*, cit., e in *Éloge du pluralisme démocratique*, intervista a cura di MOUFFE Ch., in «Esprit», 1992, pp. 123-132 (raccolta in WALZER M., *Pluralisme et démocratie*, cit., pp. 207-220).

(203) WALZER M., *L'intellettuale militante*, cit., p. 137.

(204) Come suggerisce Massimo La Torre, il quale individua nella «dottrina dell'integrazione» di Rudolf Smend un paradigma delle teorizzazioni comunitariste: LA TORRE M., *Cittadinanza e integrazione*, in *Cittadinanza e ordine politico. Diritti, crisi della sovranità e sfera pubblica*, Torino, Giappichelli, 2004, pp. 247-248; *La comunità «integrata»: Rudolf Smend*, in *La crisi del Novecento. Giuristi e filosofi nel crepuscolo di Weimar*, Bari, Dedalo, 2006, pp. 131-200, ove La Torre, tuttavia, non esita a definire Walzer «un comunitarista» a tutti gli effetti (p. 195).

spazi, entro una piena cittadinanza, per una relativa non-integrazione nell'insieme politico (205).

La possibilità di tenere insieme, all'interno di una concezione fluida della società stessa, coesistenza/cooperazione e dinamiche critico/agonistiche è, del resto, il lascito fecondo della lezione di uno dei maestri di Walzer, Lewis Coser, sociologo e critico sociale, nonché fondatore di *Dissent*, a sua volta lettore e interprete di Georg Simmel. La società, continuando il ragionamento entro una dimensione sociologica, è intesa analogamente da questi tre autori come *Vergesellschaftung*, cioè come continuo associarsi e interagire fra i soggetti e i sistemi costituiti dalle loro interazioni (206).

I beni sociali, la loro creazione, i criteri per la loro distribuzione, i consensi e i conflitti che attorno ad essi si generano, sono il frutto di queste interazioni, le quali richiedono l'esercizio delle funzioni della politica (e del diritto) ma anche un sostrato morale – *lato sensu* “comunitario” – dal quale prendere l'avvio. La teoria della giustizia necessita di una comunità, ma quest'ultima acquista, nella prospettiva di Walzer, le forme di una comunità *democratica*. Le sfere di giustizia svolgono al meglio la loro funzione se la comunità assume come forma di governo – come «regime» – quello di una democrazia *liberale, pluralistica, partecipativa, egalitaria*: il contesto di una società giusta entro la prospettiva di Walzer (207). Tuttavia, ciò che rende problematica la compattezza stessa della comunità, nonché una solida condivisione del significato sociale dei beni e dei valori ad esso sottesi.

205 È questo, d'altra parte, l'aspetto saliente della teorizzazione di Gianfrancesco Zanetti, il quale suggerisce di concepire l'unione civica – la comunità politica – come uno strumento flessibile che garantisca ai cittadini un certo grado di protezione giuridica senza domandare loro una piena – e felice – integrazione in una *philia* maggioritaria; ciò che sfocia nella prefigurazione di un vero e proprio «diritto all'infelicità» entro uno scenario di *pluralismo normativo* specchio di un pluralismo *conflittuale* che si articola negli spazi di società non più cementate da valori condivisi indiscutibili e «omogeneizzanti» (si vedano ZANETTI Gf., *Amicizia, felicità, diritto. Due argomenti sul perfezionismo giuridico*, cit.; ID., *Amicizia e politica: un tentativo di ricostruzione*, in RICCIARDI M., DEL BÒ C. [a cura di], *Pluralismo e libertà fondamentali*, Milano, Giuffrè, 2004, pp. 79-97).

206 Cfr. FERRARI V., *Diritto e società. Elementi di sociologia del diritto*, cit., p. 16.

207 Sul nesso democrazia-justizia si veda, nello specifico, BUCHSTEIN H., SCHMALZ-BRUNS R., *Gerechtigkeit als Demokratie – Zur politischen Philosophie von Michael Walzer*, in «Politische Vierteljahresschrift», 3, 1992, pp. 375-398.

V.5. *A proposito di «beni» e «sfere»: una critica dall'interno*

In quest'ultimo paragrafo vengono ripresi molti dei percorsi esaminati in questo capitolo per mettere in risalto alcune difficoltà a cui vanno incontro le tesi di Walzer sul tema della giustizia. Del resto, la sua teoria dell'«eguaglianza complessa» – il suo valore innovativo ma anche le sue zone d'ombra e possibili aporie – è stata oggetto di un intenso dibattito che ancora prosegue, andando ad ampliare una letteratura critica in costante espansione (208), e costituisce a tutt'oggi, al di là di alcuni aspetti problematici, debolezze teoriche (per quello che contempla) o autentiche omissioni (per quello che non contempla), un terreno fertile ancora da coltivare (209).

In questo scenario di discussione si possono distinguere due tipi di modalità di intervento sulle tesi walzeriane: da un lato, i contributi che si muovono, per così dire, all'interno della sua prospettiva, prendendola sul serio nelle sue molteplici articolazioni e *nuances* ed esaminandone alcuni aspetti, nella direzione della critica

(208) Attestazione della vivacità e dell'intensità del dibattito sulle tesi walzeriane sono i contributi raccolti nel volume MILLER D., WALZER M. (ed.), *Pluralism, Justice, and Equality*, cit. Per una discussione del volume, nel contesto italiano, si vedano PARRELLI M., *Uguaglianza complessa e giustizia distributiva*, in «Filosofia e Questioni pubbliche», 1, 1997, pp. 185-198, e la recensione di DEL BÒ C. (congiuntamente a quella di *Geografia della morale*) apparsa sul «Bollettino telematico di Filosofia politica»: <http://bfp.sp.unipi.it/rec/walzer.htm>. Per una panoramica della ricezione tedesca di *Spheres of Justice* si veda, ad esempio, *Symposium zu Michael Walzer: Sphären der gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 6, 1993, pp. 1008-1071; nel contesto olandese si segnala la raccolta di studi curata da P.T. van den Berg e M.J. Trappenburg: *Lokale rechtvaardigheid. De politieke theorie van Michael Walzer*, Zwolle, Tjeenk Willink, 1994 (con un significativo scritto dei curatori: *Tien Jaar «Spheres of Justice»: Sporen in een Debat*, pp. 1-14).

In lingua inglese, si vedano i due saggi apparsi su «Political Theory», rispettivamente, di G. den Hartogh, *The Architectonic of Michael Walzer's Theory of Justice* (4, 1999, pp. 491-522), e di MAYER R., *Michael Walzer, Industrial Democracy, and Complex Equality* (2, 2001, pp. 237-261) e, inoltre, il contributo di TRAPPENBURG M., *In Defence of Pluralism: Two Readings of Walzer's Spheres of Justice*, in «The Journal of Political Philosophy», 3, 2000, pp. 343-362, la quale ricava, dalla lettura di *Spheres of Justice*, due idee di giustizia distributiva: la prima, definita nei termini di *pure pluralism* propone criteri di distribuzione differenti, a seconda delle diverse sfere di giustizia; la seconda, definita nei termini di *mitigated pluralism*, individua criteri di giustizia che tagliano trasversalmente le diverse sfere. Si veda, anche, DOPPELT G., *The Theory of Justice from a Hermeneutic Perspective*, in «Inquiry», 4, 2003, pp. 449-472; GLASS R.D., *Pluralism, Justice, Democracy, and Education: Conflict and Citizenship*, in «Philosophy and Education», 2003, pp. 158-166.

(209) Sono grato a Giovanni Berlinguer per avermi fatto cogliere, nel corso di una conversazione, la duttilità della teoria walzeriana, che tra l'altro può essere sviluppata anche in ambito medico e bioetico, come ha suggerito TRAPPENBURG M.: *Defining the Medical Sphere*, in «Cambridge Quarterly of Health Care Ethics», 4, 1997, pp. 1-14.

circostanziata, dell'approfondimento, dello sviluppo (ciò che potremmo definire i contributi critici "immanenti", "settoriali"); dall'altro lato, i contributi che, mettendo al centro dell'analisi l'impostazione complessiva di Walzer, ne discutono le basi dell'impianto e ne mettono in rilievo i cortocircuiti teorici, mirando al cuore della teoria stessa per mostrarne aporie, scarti, intrinseche difficoltà (ciò che potremmo definire i contributi "d'ampio raggio") (210). In questa sede il riferimento principale sarà al primo tipo di contributi, considerando il fatto che alla seconda modalità interpretativa, incentrata sulla questione del *relativismo etico* e sulle possibili implicazioni di carattere *conservatore*, si è già prestata attenzione prendendo in esame le critiche – per molteplici aspetti paradigmatiche – di Dworkin.

Le osservazioni critiche del primo tipo si incentrano, essenzialmente, sulla questione dei beni.

Alla lista dei beni che fa da sfondo e sorregge l'intera articolazione di *Spheres of Justice*, e, indirettamente, alla complessiva riflessione filosofico-pratica di Walzer, si è fatto riferimento nelle pagine precedenti illustrando l'articolazione del ragionamento walzeriano, i suoi presupposti e le sue implicazioni normative, nonché pratico-politiche e istituzionali.

In questa sede si svolgono alcune considerazioni incentrate, in particolare, su due aspetti che attengono alla lista dei beni: *a)* il carattere della lista stessa dei beni: empirico, non universale e, dunque, aperto; *b)* la distinzione fra beni «ordinari» e beni «speciali» che, come ha suggerito Sergio Caruso, pare implicita nella teorizzazione walzeriana (211) (in entrambi i casi, come si vedrà al termine della trattazione, la dimensione dell'«apertura» e della «non conclusività» si presenta come orizzonte di riferimento).

a) Se la lista dei beni è aperta, e quindi non necessariamente completa, potrebbero esserci altri beni, non trattati da Walzer, la cui distribuzione sociale dovrebbe essere tema per una teoria della

(210) Riprendendo i moduli d'indagine filosofica esaminati in precedenza (cap. IV), se i primi si muovono entro una prospettiva critica interna, i secondi svolgono le loro osservazioni a partire dall'esterno, potremmo dire o a partire da uno «sguardo da nessun luogo» o a partire, attraverso una critica esterna ma comunque contestualmente situata (in un altro contesto), da un altro tipo di prospettiva.

(211) Per le riflessioni che seguono si fa essenzialmente riferimento a CARUSO S. (a cura di), *Michael Walzer: teoria della democrazia e critica sociale*, cit., pp. 612-619; e a RUSCONI C. (a cura di), *Walzer: individuo, comunità, giustizia*, cit., pp. 347-350.

giustizia. Un esempio emblematico potrebbe essere rappresentato da un bene fondamentale nelle società odierne: quello dell'«informazione». Stimolato a riflettere sulla questione, Walzer ha riconosciuto l'indubbia importanza di un corretto e, per quanto possibile, equo accesso a tale risorsa. Tuttavia, egli non è propenso a concepire l'informazione come un bene specifico all'interno di una teoria della giustizia distributiva (212). L'informazione chiama in causa due sfere che, secondo lui, dovrebbero includerla: la sfera dell'educazione e quella politica: «Nella sfera dell'educazione si dovrebbe far in modo di insegnare ai bambini a ricevere, giudicare, criticare, assimilare e usare qualunque tipo d'informazione sia disponibile; e nella sfera politica si deve fare in modo che l'accesso al pubblico sia garantito a tutti i gruppi e a tutti i partiti, sia governativi che di opposizione, così che essi possano presentare la loro versione di quanto accade» (213). Il bene dell'informazione è un bene plurale e oggetto di controversie che alla luce dei nuovi scenari (determinati dallo sviluppo degli strumenti tecnologici ed informatici) pare ineludibile per una teoria della giustizia egalitaria; ad attestare la necessità di ricomprendere tale bene sono, per esempio, le questioni legate al *digital divide*, autentica nuova frontiera delle dispute in tema di eguaglianza e giustizia sociale (214), che implica, come è stato suggerito, il rinvio un fondamentale nuovo diritto, dal quale dipende sempre di più l'effettività di tutti gli altri diritti: l'*habeas mentem*, cioè la capacità del soggetto di controllare, filtrare e interpretare razionalmente il flusso crescente del bene costituito dalle comunicazioni multimediali che investono il soggetto stesso (215).

Un caso analogo a quello dell'informazione, che pure ci si limita a menzionare, è rappresentato dal bene della «giustizia», intesa come amministrazione della giustizia, come *juris dictio* (216). Ed

(212) Del resto, spiega Walzer nell'intervista a Caruso (p. 614), «il valore di verità dell'informazione disponibile è spesso oggetto di discussione. L'informazione ha bisogno di essere interpretata. La gente non si accorda su cosa essa voglia dire e della stessa informazione si danno versioni diverse. Quale versione allora – si chiede Walzer – dovremmo 'distribuire'?».

(213) *Ibid.*

(214) Cfr., a titolo esemplificativo, SARTORI L., *Il divario digitale. Internet e le nuove disuguaglianze sociali*, Bologna, il Mulino, 2006.

(215) Di «*habeas mentem*» parla espressamente ZOLO D.: *Fondamentalismo umanitario*, in IGNATIEFF M., *Una ragionevole apologia dei diritti umani* [2001], con interventi di S. Veca e D. Zolo, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 145.

(216) Walzer ricorda come tale problema gli sia stato posto ad Amsterdam, da alcuni giuristi e operatori del diritto, nell'ambito di un seminario su *Spheres of Justice*. Si veda la citata intervista rilasciata

effettivamente questa lacuna balza agli occhi, specie se si considera il rilievo attribuito nella concezione walzeriana all'argomento delle sfere separate, che altro non è che una riformulazione dei classici principi del costituzionalismo (217).

Occorre precisare che Walzer, sia per formazione, sia per un qualche pregiudizio nei confronti delle Corti (cfr. § IV.3), tralascia i profili prettamente giuridici delle questioni che affronta. In questo caso egli individua come cruciale la questione dell'articolazione pluralistica delle sfere e dei diversi poteri, ma non ne sviluppa le conseguenze teoriche e istituzionali, mettendo a fuoco i luoghi, le forme, gli attori che ne configurano gli ordinamenti. A voler essere ancora più radicali nella valutazione, sembra quasi che per Walzer si possa fare a meno del diritto: stando ad alcune sue recise affermazioni, il diritto – *a fortiori* quello internazionale – potrebbe quasi non esistere; e ciò prefigura un (regressivo) cortocircuito morale/politica.

Si aggiunga, quale ulteriore elemento di problematizzazione e complicazione che – come ha argomentato Amy Gutmann (218) – si può sostenere che molte considerazioni morali rilevanti “tagliano”, passano attraverso, le sfere distributive: così, ad esempio, il significato del lavoro non è connesso solo all'idea di qualificazione personale e di merito, ma anche a quella di bisogno; l'istruzione, a sua volta, si potrebbe far rientrare, per lo meno per certi aspetti, nelle sfere delle forniture di assistenza, dal momento che essa dovrebbe essere distribuita ad ogni bambino in quanto cittadino, secondo una classica concettualizzazione di quelli che nel lessico giuridico europeo sono conosciuti come “diritti sociali”. Il

a Caruso: p. 615. Altre poi potrebbero essere le proposte di integrazione di nuove possibili sfere rispetto a quelle indicate da Walzer: tra i suggerimenti si segnala quello di Michael Rustin, il quale ritiene rilevante la definizione di una *sphere of place and neighbourhood* come specifico ambito di formazione della «cittadinanza attiva» (cfr. RUSTIN M., *For a Pluralist Socialism*, cit., pp. 93-94).

(217) È questa, ad avviso di Rosenblum, un'ulteriore conferma della rottura effettuata da parte di Walzer con il liberalismo: «It is remarkable that Walzer says nothing about constitutionalism or about legalism in general. Defining and protecting spheres is part of the business of courts. Courts use the constitution to preserve the autonomy of spheres in church-state disputes. Courts mediate changes in social distributions, as when they extend the right of certain groups legal recognition. Courts provide an alternative to the slow and mysterious “sea change” evolution of shared social meaning on the one hand, and the rhetoric and majoritarianism on the other. Courts also protect personal liberty, the premier liberal value» (ROSENBLUM N., *Moral Membership in a Postliberal State*, cit. p. 595). Ma sull'articolazione del rapporto tra Walzer e il liberalismo si veda § VI.7.

(218) GUTMANN A., *Justice across the Sphere*, cit., pp. 99, 113-114.

riconoscimento che le considerazioni morali, valide al di là dei limiti e dei confini imposti dalle sfere, riduce la forza dell'autonomia dei significati sociali dei beni (219) (e struttura quello che si potrebbe denominare “argomento dell'attraversamento delle sfere”). Aspetto, quest'ultimo, che non è sfuggito neppure a Veca: «È difficile pensare ad un mondo sociale in cui i differenti beni non possedano in qualche modo, una ineliminabile natura mista e biface di fini, e insieme, di mezzi per il perseguimento di altri beni» (220). Il problema della separazione e dei limiti reciproci delle singole sfere, l'esercizio del «tracciare la linea (*drawing the line*)», è dunque rilevante. Paradossalmente una teoria, come quella di Walzer, che intende essere aderente alla realtà, anzi che fa di questo principio un presupposto fondamentale, rischierebbe, seguendo questo piano d'analisi, di dimostrarsi assai astratta e difficilmente realizzabile.

Queste considerazioni inducono a pensare quanto sia difficile e problematico costruire una teoria in cui le sfere, a cui i singoli beni rimandano, siano distinte e a sé stanti, nonché stabilite una volta per tutte. La suddivisione in sfere non può essere rigida e le categorie concettuali che stanno alla base di ognuna di esse non sono immutabili (221). L'unico modo per affrontare il tema della lista dei beni, così come impostato da Walzer, è, pertanto, quello di un approccio “aperto” e problematico, in cui i beni sono soggetti ad un continuo *processo* di costruzione, revisione e ricostruzione (222). Nulla vieta che in tale processo, proprio di ogni particolare comunità, nuovi beni vengano ad essere “specifici” in aggiunta a quelli già presenti, o addirittura a sostituire qualcuno di questi. La lista aperta potrebbe così garantire la possibilità di imparare e di arricchire la *nostra* particolare concezione dei beni grazie ai possibili incontri con altre società e gruppi umani, che potrebbero rivelare aspetti della vita umana che non erano stati precedentemente presi in considerazione o adeguatamente valutati (su questo punto insiste,

(219) D'altra parte il valore di siffatta critica può essere indirettamente ridotto dal suggerimento dello stesso Walzer di considerare le «sfere» come una metafora, in modo tale che la teoria dell'eguaglianza complessa risulti più flessibile (WALZER M., *Response*, cit., p. 282).

(220) VECA S., *Sull'arte della separazione*, cit., p. 121.

(221) Alla difficoltà di definire i limiti reciproci delle singole sfere accenna Sebastiano Maffettone, inferendo da ciò la difficile applicazione pratica della proposta teorica, pur affascinante, di Walzer: cfr. MAFFETTONE S., *La moralità della guerra*, cit., p. 29, e, allo stesso modo, VECA S., *Sull'arte della separazione*, cit., pp. 121-122.

(222) Così del resto argomenta lo stesso Walzer in *Objectivity and Social Meaning*, cit.

per esempio, Will Kymlicka (223)). Dagli incontri tra le culture, sempre più frequenti negli odierni scenari multiculturali, possono scaturire ulteriori possibilità di articolazione della tesi della pluralità dei beni.

b) Quella del rapporto che può intercorrere fra i beni sociali presentati in *Spheres of Justice* è una questione difficile. La prima difficoltà riguarda la lista dei beni enucleata da Walzer, e la relativa indecidibilità o indeterminazione in caso di conflitto o di necessità di ordinamento o gerarchia fra le differenti sfere. In altri termini, i beni hanno tutti lo stesso valore o esistono delle priorità? Esiste, implicitamente o esplicitamente, un criterio «lessicografico» (adottando un termine rawlsiano divenuto ormai corrente nel dibattito etico-politico)?

Un possibile approccio a questa problematica è stato proposto da Sergio Caruso e accettato pienamente, per quanto nel contesto di un'intervista, dallo stesso Walzer. Secondo tale interpretazione esiste una distinzione fra la maggior parte dei beni, da una parte, e alcuni beni che si collocano ad un livello diverso, dall'altra. I primi (istruzione, incarichi pubblici e tempo libero) sono beni «ordinari», ognuno concepibile per se stesso (anche se non vanno comunque dimenticate le difficoltà di una separazione netta (224)), i secondi, beni «speciali», sono strutturalmente connessi con tutti gli altri. Beni speciali sono – entro questa chiave interpretativa – l'appartenenza, il riconoscimento e il potere politico.

Sull'*appartenenza* ci si soffermerà diffusamente nel capitolo VII; ora è sufficiente sottolineare la sua fondamentale importanza e specificità nel contesto della teoria walzeriana: essa è «la chiave di ingresso per tutte le altre sfere distributive» (225). L'appartenenza si configura come un bene del tutto particolare: non solo, come

(223) KYMLICKA W., *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989, pp. 180 ss.

(224) In questi termini si esprime MAFFETTONE S., *La moralità della guerra*, cit., p. 26, notando come questo abbia condotto la discussione su *Sfere di giustizia* a vertere più sul relativismo della teoria proposta che sulle sue eventuali applicazioni ai teoremi di giustizia distributiva, applicazioni, a detta di Maffettone, difficilmente concepibili. Va rilevato, però, come suggerisce Veca, che Walzer riconosce un'aria di famiglia fra le differenti sfere e sottolinea che, se di autonomia delle sfere si tratta, essa va intesa nei termini di autonomia «relativa»: *Sull'arte della separazione*, cit., p. 122. Cfr. WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 21.

(225) Così CARUSO S.: *Michael Walzer: teoria della democrazia e critica sociale*, cit., p. 616. Si veda, per un'analisi tutta incentrata su questo aspetto: ARCHARD D., *Membership and Justice*, in «Theoria», June 2002, pp. 7-20.

avviene per gli altri beni, non è possibile stabilire principi di giustizia che ne determinino una distribuzione equa; per l'appartenenza non vengono individuati neppure quegli «scambi bloccati» che impediscono che il monopolio di un bene si trasformi in dominanza (226). Sembra proprio che esso non sia un bene uguale a tutti gli altri. Walzer è del resto esplicito nell'asserire che «la distribuzione dell'appartenenza non è completamente soggetta ai vincoli della giustizia» (227). Essa è semmai sottoposta alle variabili della politica e della discussione, e qui l'argomentazione normativa cede il passo alle dinamiche – e ai fattori in gioco – della prassi politica (228).

All'appartenenza si lega il *riconoscimento* (229). Quest'ultimo contribuisce alla formazione e alla percezione della propria «identità» (ossia la visione che una persona ha di quello che è, delle proprie caratteristiche fondamentali) e precede, o si intreccia con, l'esperienza della *cittadinanza*. Il riconoscimento che ognuno è un cittadino, una forma pubblica di riconoscimento, determina la cittadinanza (230). Lo si ricerca sì per se stesso, però a sua volta consegue al possesso di tutti gli altri beni e, nel contempo, lo favorisce. Anche su questi temi si avrà modo di tornare nel §

(226) Per una disamina critica di questo aspetto della teoria walzeriana si vedano i contributi di ANDRE J., *Blocked Exchange: A Taxonomy*, in «Ethics», 1, 1992, pp. 29-47 (lo scritto, in versione ampliata, appare con lo stesso titolo nella raccolta curata da MILLER D. e WALZER M., *Pluralism, Justice, and Equality*, cit., pp. 171-196) e di J. Waldron, *Money and Complex Equality*, in MILLER D., WALZER M. (ed.), *Pluralism, Justice, and Equality*, cit., pp. 140-170. Si veda anche HOOGE M., *The Notion of Complex Equality and the Beauty of Alcibiades*, in «Ethical Perspectives», 3-4, 1999, pp. 211-214.

(227) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 70. Per quanto scritto a proposito dell'appartenenza si veda BACCELLI L., *Esodo e tribalismo*, cit., p. 449 (nota 4).

(228) Quest'aspetto è enfatizzato da VAN DER VEEN R.J., *The Adjudicating Citizen: on Equal Membership in Walzer's Theory of Justice*, in «British Journal of Political Science», 29, 1998, pp. 225-258, e da HUNYADI M., *L'art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*, cit., in part. pp. 87-99, il quale a questo proposito parla di un «corto-circuito» tra «principe de discussion» e «principe d'affinité» che metterebbe in evidenza il carattere fondamentalmente comunitarista della teoria delle sfere di giustizia che, a sua volta, finirebbe per presupporre come criterio ultimo quello del riconoscimento *morale* (ivi, p. 99).

(229) Su questo tema che, negli ultimi anni, ha suscitato notevoli interessi e un acceso dibattito, fondamentali sono le teorie di TAYLOR Ch., *Multiculturalism and "the Politics of Recognition"*, Princeton, Princeton University Press, 1992, che comprende un commento di WALZER (tr. it. *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Milano, Anabasi, 1993), e di HONNETH A., *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992 (tr. it. *Lotta per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore, 2002). Cfr. BODEI R., *La filosofia del Novecento*, Roma, Donzelli, 1997, pp. 174-175. Sul riconoscimento si veda l'interessante proposta interpretativa abbozzata da CARUSO S.: *Michael Walzer: teoria della democrazia e critica sociale*, cit., p. 618.

(230) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 278. Non è un caso allora che la tematica della cittadinanza sia affrontata prevalentemente nel cap. 11 di *Sfere di giustizia*, dal titolo «Il riconoscimento», in part. pp. 277-281.

VIII.3.3 poiché appartenenza e riconoscimento richiedono la messa a punto di una teoria della cittadinanza.

Terzo bene speciale è il *potere politico*. Esso ha una doppia natura (e uno statuto piuttosto incerto (231)): non è solo una sfera particolare dove il potere viene distribuito politicamente, ma anche una «meta-sfera», dal momento che questo potere ha la funzione di vigilare sui confini di tutte le altre sfere, è dunque esso stesso un bene, ma ha anche un ruolo *agente* sugli altri beni, funge da istanza regolatrice dei beni sociali in generale (232), come guardiano e, al tempo stesso, veicolo dell'arte dei confini e della separazione delle sfere. In questa seconda qualificazione, il potere si configura come potere prettamente «statale» e assume una natura, per così dire, «disciplinare-esecutiva». A questa si aggiunge, e siamo nell'orbita della prima declinazione, la capacità dei cittadini di produrre decisioni, di esprimere i loro voleri congiunti realizzandoli in leggi e *policies*: la natura del potere è qui, oltre che esecutiva, anche «legislativa», secondo lo schema delle democrazie parlamentari.

Infine una questione che, a mio avviso, sottende e ricomprende tutte le altre, sia quelle “settoriali”, incentrate sulla lista dei beni, sia quelle “di più ampio respiro” riguardanti le possibili implicazioni relativiste: il resoconto *pluralistico* (come specificato nel corso del capitolo) dell'eguaglianza complessa e della libertà non presuppone individui separati, quanto piuttosto una *comunità di individui* che condividono i significati dei beni che perseguono. Questi ultimi presuppongono pratiche e istituzioni intersoggettivamente riconosciute come tali. In questione è, pertanto, il rapporto fra individuo e comunità o, in altri termini, fra interessi, individuali e di gruppo, e forme dell'identità collettiva. Qui sta veramente il punto nevralgico del pensiero di Walzer, dove possono essere individuate nel modo più chiaro le tensioni intellettuali che lo permeano e che conferiscono alla sua posizione, al di là delle oscillazioni, gran parte del suo interesse teorico e pratico-politico.

Il tema di fondamentale importanza per l'intero lavoro sarà ripreso nel § VII.5 nel contesto della «teoria della cittadinanza» che scaturisce dalla riflessione di Walzer, cercando di misurarne l'effettiva valenza pratica. In questa sede ci si sofferma sulla

(231) Così VALERA G.: *Etica, retorica e storia politica*, cit., pp. 228-229, la quale solleva con molta puntualità una serie di interrogativi generati dall'argomentazione walzeriana.

(232) In proposito si veda l'assai utile nota alle pp. 26-27 di *Sfere di giustizia*.

distinzione, problematica, che emerge da *Spheres of Justice*, fra «potere politico» e «comunità politica». Un approfondimento della questione svolto da Walzer nel corso di un'intervista può fornire elementi per chiarire questo difficile nodo:

Un primo modo in cui la comunità politica compare nella teoria [della giustizia esposta in *Sfere di giustizia*] è quando appunto dobbiamo distribuire il bene appartenenza nella comunità politica, e in questa accezione essa è semplicemente un bene sociale, e in un certo senso il primo dei beni sociali, poiché esso diventa la condizione dell'intero processo distributivo, e allo stesso tempo permette di individuare l'insieme di persone su cui il potere deve essere esercitato. Ora una volta che si è membri, e la comunità in questione è una comunità democratica, allora si ha certamente il diritto di "controllare il controllore" e si diventa dunque agenti della distribuzione del potere politico a coloro che, esercitando le funzioni giudiziarie, o quelle legislative o quelle esecutive, regolano la distribuzione in tutte le altre sfere (233).

Seguendo questa impostazione la «cittadinanza» è in primo luogo un bene sociale soggetto a distribuzione e in secondo luogo è la fonte di un altro bene, il potere politico, che pure deve essere distribuito» (234). Sullo sfondo sta sempre il contesto della comunità, agente della distribuzione della cittadinanza; la funzione e il valore di quest'ultimo aspetto in uno Stato democratico è stato accentuato da Walzer che ha, infine, accettato nel suo complesso l'interpretazione proposta da David Miller – fondata sulla considerazione che l'ideale di eguaglianza si realizza qualora i membri di una società democratica si considerino eguali l'uno rispetto all'altro così come nei confronti delle istituzioni pubbliche – e riconosciuto ad Amy Gutmann il merito di aver sottolineato che il significato del bene primario «cittadinanza» passa attraverso tutte le sfere della distribuzione, giocando un ruolo essenziale nella determinazione di una giusta distribuzione, e dunque nella strutturazione di una società giusta.

Tale impostazione è ricca di conseguenze e dà luogo a interrogativi cruciali: essi riguardano il problema delle politiche di ammissione praticate dai singoli Stati nei confronti degli stranieri (*strangers* è, letteralmente, il termine utilizzato da Walzer (235)) che

(233) RUSCONI C. (a cura di), *Walzer: individuo, comunità, giustizia*, cit., p. 350.

(234) *Ibid.*

(235) Cfr. PARRELLI M., *Uguaglianza complessa e giustizia distributiva*, cit. pp. 195-196. Il canone ordinatore della tesi di Walzer può essere allora individuato, così ha suggerito tra gli altri Nancy

sfocia nelle questioni legate all'immigrazione, ma anche lo spazio che le questioni di giustizia distributiva sul piano internazionale occupano nella proposta di Walzer.

Con riguardo al primo aspetto, il problema diventa dunque quale sia la connotazione della comunità (culturale, legale, politica?), come la strategia dell'eguaglianza complessa possa fare i conti con le differenze culturali (236), e come le diverse declinazioni della comunità stessa rimandino a opzioni diverse. In gioco è, pertanto, il rapporto tra due diversi tipi di pluralismo: il pluralismo dei beni sociali e delle sfere di giustizia e il pluralismo delle identità sociali, delle identità culturali, ma anche etniche e religiose; il che significa che ai conflitti (e alle condivisioni) di tipo distributivo si intrecciano i conflitti (e le possibili condivisioni) di tipo morale tra culture (237).

Nel seguito dell'esposizione, facendo riferimento anche a saggi successivi a *Spheres of Justice*, si metterà a fuoco come dalla prospettiva di Walzer, non priva comunque di alcune incongruenze, possa scaturire una linea di ricerca in cui il ruolo della politica, e delle istituzioni, diventa prioritario nel contesto della cittadinanza. Si parlerà in proposito di una nozione eminentemente «politica» di comunità e di cittadinanza, che prevede sì una cultura comune, condivisa, ma – al di là della pluralità delle culture storiche e sociali – appunto *politica*. L'ipotesi sostenuta sarà che, oltre che guardiana della giustizia e del rispetto dei confini tra le sfere (familiare, lavorativa, formativa, religiosa), la sfera pubblico-politica è protagonista della *ridefinizione* ininterrotta dei beni sociali, fino a comprendere, seppur problematicamente, la stessa appartenenza. La sfera pubblica è configurabile, allora, come il luogo di espressione di un'attività di critica che, se concepita anche attraverso il principio del sovversivismo dell'immanenza, potrebbe ridefinire – fino a sovvertirle – anche le appartenenze? I valori possono mutare nel tempo e così i significati sociali condivisi dei beni. La questione della giustizia sociale è così chiamata a fare i conti con le questioni che

Rosenblum, nella divisione tra «membri» e «stranieri». Sul punto si veda la trattazione svolta nel cap. VII.

(236) Su questo aspetto ha posto l'attenzione, tra gli altri, CARENS J., *Complex Equality, Cultural Difference and Political Community*, cit., pp. 45-66.

(237) Sulla nozione di «conflitto morale tra culture»: GUTMANN A., *The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics*, in «Philosophy and Public Affairs», 3, 1993, pp. 171-206, p. 178 (tr. it. *La sfida del multiculturalismo all'etica politica*, in «Teoria politica», 3, 1993, pp. 3-40).

attengono l'identità collettiva, la «politica della identità» e del «riconoscimento» (238).

Con riguardo al secondo aspetto, l'impianto contenuto in *Spheres of Justice* e nei saggi ad essa correlati non sviluppa alcuna considerazione degna di nota: all'epoca della stesura di quest'opera, stabilire criteri di giustizia su scala internazionale è ritenuto qualcosa di impraticabile, tanto che la posizione Walzer, a questo riguardo, può essere assunta come paradigmatica della «tesi particolaristica» (239); è solo di recente, a partire dalla fine degli anni Novanta del Novecento, che Walzer ha cercato di far fronte a una questione che, al di là della sua impostazione centrata sugli Stati nazionali e sul rilievo della *domestic justice*, è sempre più pressante. La sua idea di una *global equality* e la teorizzazione di una sorta di «socialdemocrazia globale» (240) paiono richiedere un altro tipo di strumentario concettuale, uno strumentario che oltre a richiedere politiche orientate dal superamento dei confini degli Stati nazionali, implica anche un aggiornamento del suo approccio. In particolare, entro questo rinnovato scenario, si pone la questione di beni *comuni*, come l'acqua e l'ambiente, che travalicano la rigorosa separazione tra le sfere e soprattutto richiedono – in questo caso – anche un superamento del *particolarismo* (o del *parrochialismo*) (241). Ma questa è

(238) Come hanno suggerito, con tonalità diverse, VECA S., *Due modelli di politica*, cit., e, in questi ultimi anni, due studiosi *radical* come FRASER N. e BENHABIB S.: di queste, si vedano, rispettivamente, *La giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, in «Iride», 28, 1999, pp. 531-547, e *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale* (2002), Bologna, il Mulino, 2006, in part. il cap. III «Dalla redistribuzione al riconoscimento? Il mutamento di paradigma della politica contemporanea». Cfr., anche, sul passaggio dalle «sfere di giustizia» alla «politica dell'identità»: VALERA G., *Etica, retorica e storia politica*, cit., pp. 234-237. Più in generale, su questa duplice dimensione, si veda ora HONNETH A., FRASER N., *Distribuzione o riconoscimento*, Roma, Meltemi, 2007. Su questi profili si può vedere anche, per un quadro d'insieme, CARNEVALE A., STRAZZERI I. (a cura di), *Lotte, diritti e politiche del riconoscimento*, Perugia, Morlacchi, 2010.

(239) Così TRUJILLO I.: *La giustizia tra prospettiva domestica e istanze globali*, in NEHROT P. (a cura di), *L'identità plurale della filosofia del diritto*, Napoli, ESI, 2009, pp. 77-97. Cfr. EAD., *Giustizia globale. Le nuove frontiere dell'eguaglianza*, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 51-52.

(240) WALZER M., *Global Equality*, in *Politics and Passion*, cit., pp. 131-140.

(241) Su questa esigenza ha richiamato l'attenzione, nell'ambito di una trattazione critico-costruttiva del «contestualismo» di Walzer, Francesco Fistetti. Egli ha messo in relazione la questione della cittadinanza, intesa anche e prioritariamente come «cittadinanza degli altri», con quella della «sconfinatezza» della portata morale dei principi. Questa opzione implica necessariamente la scelta di sviluppare i paradigmi della giustizia sociale oltre i confini del *welfare state* o, ciò che è lo stesso, «di mettere mano ad una sua profonda revisione critica nella prospettiva di una teoria e di una prassi della giustizia e del "bene comune" di portata internazionale» (FISTELLI F., *Democrazia e diritti degli altri*, cit., pp. 148-151).

un'altra storia, e richiederebbe, da parte di Walzer, una prestazione teorica pari a quella che ha generato *Spheres of Justice*.

CAPITOLO VI

QUALI ISTITUZIONI PER UNA «SOCIETÀ GIUSTA»?

Potremmo vedere la relazione di dono come un fatto politico, essendo, come il voto, la petizione e la dimostrazione, un modo di dare un significato concreto all'unità dei cittadini. E come l'assistenza mira in generale a superare la dominanza del denaro nella sfera del bisogno, così la partecipazione attiva dei cittadini alle attività assistenziali (e anche a quelle relative alla sicurezza) mira a garantire che la dominanza del denaro non sia soltanto rimpiazzata da quella del potere politico.

(M. Walzer, *Sfere di giustizia*, p. 101)

SOMMARIO. *Premessa*. VI.1. L'idea di stato sociale e l'«argomento della «socializzazione»»: le possibilità della «cooperazione conflittuale» — VI.2. Istruzione ed eguaglianza sociale: la scuola come «struttura normativa» — VI.3. La distribuzione delle cariche: oltre l'«argomento della meritocrazia» — VI.4. Pratiche di democrazia economica: cooperazione *versus* gerarchia — VI.5. Politica e mercato: «il mercato non è tutta la città», VI.6. Un caso concreto (e controverso) di promozione dell'eguaglianza: Walzer e l'*affirmative action* — VI.6.1. *Sfere di giustizia e affirmative action* — VI.6.2. Argomenti *contra l'affirmative action*: uno sguardo «interno» alla riflessione di Walzer — VI.6.3. *Affirmative action* e visione dell'America: quale «tradizione» americana? — VI.6.4. Oltre l'*affirmative action*: un pluralismo egualitario? — VI.7. L'orizzonte politico-istituzionale: un socialismo pluriassociativo.

Premessa

«La correlazione fra ideali e realtà serve sempre da prova critica per ogni filosofia politica». Prendendo sul serio tale affermazione di Bruce Ackerman (1), in questo capitolo ci si propone di mostrare come la teoria della giustizia di Walzer, esaminata in precedenza, si innesti nell'orizzonte delle istituzioni, risentendo della pressione dello «spirito oggettivo», e si traduca in proposte politiche radicali

(1) ACKERMAN B., *La giustizia sociale nello Stato liberale*, cit., p. 311.

per il contesto americano. Queste appaiono influenzate da alcune discussioni avvenute in seno alla cultura progressista e socialista che ha generato il modello sociale europeo.

Il punto di vista che orienta l'esposizione è pragmatico: a partire dall'analisi dei cardini di un qualsiasi moderno apparato istituzionale (organizzazione dei servizi che compongono lo Stato sociale, sistema di istruzione, distribuzione delle cariche, assetti economici e del mercato) si esaminerà più da vicino, rispetto a quanto si sia fatto sinora, la prospettiva prettamente politica di Walzer, mettendone in rilievo i tratti distintivi e le implicazioni normative. Frequenti saranno i rimandi ai testi, in particolare a *Sfere di giustizia*, questo per non deformare o distorcere le proposte, complesse e dense di significati, avanzate dall'autore (2).

A partire da Rawls sono state sviluppate numerose, e assai articolate, teorie incentrate sulla categoria della "società giusta". La riflessione di Walzer si inserisce in questo contesto apportando un contributo significativo (tanto da poter essere individuata come uno specifico «paradigma» (3)), caratterizzandosi, soprattutto, per il suo tentativo di *radicamento* nella prassi, per la sua attenzione alle persone *reali*, situate, non *unencumbered* (4), a «uomini e donne concreti» (5).

La questione della società giusta rimanda ad una serie di temi di cospicua rilevanza nel dibattito filosofico-pratico contemporaneo. Fra questi il più importante è probabilmente quello della *cittadinanza*. In questo capitolo si getteranno le basi per una compiuta trattazione di tale nozione (che svolge un ruolo centrale nell'articolata riflessione di Walzer e che verrà sviluppata nel prossimo capitolo), mettendo a fuoco ciò che della cittadinanza costituisce la negazione, ossia l'*esclusione*. L'esclusione è, per Walzer, «tanto una questione di classe quanto una questione di razza (o etnia o religione)» (6), è ciò che tiene ai margini o fuori dalla società democratica, ciò rende invisibile

(2) Ciò non toglie che questo capitolo, più degli altri, risenta di una personale visione delle problematiche esaminate e, al tempo stesso, dell'ideale politico a cui Walzer stesso volge lo sguardo.

(3) Cfr. cap. V (nota 3) del presente volume.

(4) Su questo aspetto si è già dibattuto nel precedente capitolo, a cui si rinvia. BACCELLI L., tra gli altri, ha ribadito il «realismo» della concezione walzeriana nel suo saggio *Temi e problemi della filosofia politica contemporanea*, in AA.VV., *Radici storiche e problemi teorici della filosofia politica contemporanea*, Pisa, ETS, 1993, in part. pp. 60-61.

(5) WALZER M., *L'esclusione, l'ingiustizia e lo Stato democratico*, cit., p. 109.

(6) WALZER M., *Exclusion, Injustice, and the Democratic State*, in «Dissent», 40, Winter, 1993, pp. 55-64, tr. it. di N. Urbinati, *L'esclusione, l'ingiustizia e lo Stato democratico*, in «Micromega», 1, 1993, pp. 99-113, p. 105.

agli occhi della politica e della giustizia, ciò che rende, nello specifico, una comunità «ingiusta» (7). Come nota Walzer: «l'inclusione comincia con la cittadinanza, la quale poi serve come un valore reiterato mediante l'attività politica in tutte le sfere di giustizia» (8).

In precedenza si è evidenziato come il problema dell'eguaglianza – per essere affrontato nelle sue molteplici articolazioni – implichi, essenzialmente, la formulazione di tre domande: a) eguaglianza *fra chi?*, b) eguaglianza *in che cosa?*, c) eguaglianza *come?*, nella duplice accezione “con quali criteri di giustizia” e “attraverso quali istituzioni”. L'interrogativo centrale attorno a cui ruota la trattazione in questa sede è, appunto, “attraverso quali istituzioni”, cioè quali assetti rendono possibile, nell'ottica di Walzer, quell'«eguaglianza complessa» che nella sua costruzione teorica equivale ad una società giusta (o, più precisamente, ad una società più giusta rispetto al contesto dato).

C'è un passo in *Sfere di giustizia* che evidenzia nitidamente, e in dettaglio, la prospettiva di Walzer in riferimento agli assetti istituzionali:

Nella nostra società gli assetti giusti sono, a mio avviso, quelli tipici di un *socialismo democratico decentrato*: uno stato assistenziale forte gestito, almeno in parte, da funzionari locali e volontari, un mercato vincolato, un pubblico impiego aperto e demistificato, scuole pubbliche e indipendenti, la condivisione del tempo libero e del lavoro duro, la protezione della vita religiosa e familiare, un sistema pubblico per onorare e disonorare, esente da ogni considerazione di ceto o classe, il controllo operaio delle fabbriche e delle aziende, una politica basata su partiti, movimenti, riunioni e dibattiti pubblici (9).

(7) «Ciò che caratterizza una comunità politica democratica è il riconoscimento che tutte quelle transazioni sociali che portano i cittadini verso i margini, che producono una classe di esclusi – non acculturati, disoccupati, non riconosciuti e senza potere – sono dovunque e sempre, nella vita di quella comunità, ingiuste» (ivi, p. 113). Le sfere cui Walzer pensa, *in primis*, quanto tematizza l'esclusione sono quelle dell'«istruzione», del «lavoro», del «potere politico». Più in genere sui senza potere e le loro lotte per l'emancipazione si veda WALZER M., *The Collectivism of Powerlessness*, in *Politics and Passion*, cit., pp. 21-43.

(8) WALZER M., *L'esclusione, l'ingiustizia e lo Stato democratico*, cit., p. 105.

(9) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 317-318 (il corsivo è mio). La recensione critica di COHEN J. a *Spheres of Justice*, cit., a partire proprio da questo passo, evidenzia il contrasto fra la prospettiva socialista ed egualitaria di Walzer e il suo approccio *communitarian*, foriero, a suo avviso, di implicazioni conservatrici (in part. p. 457). Un'analoga lettura critica della prospettiva walzeriana è quella proposta da LILLA M., *The Phantom of Democratic Socialism*, cit.

Il passo riportato è assai esplicito e rivela chiaramente come la riflessione politica walzeriana si inserisca nell'alveo di quella tradizione socialista a cui più volte si è fatto riferimento nel corso di questo volume e su cui si avrà modo di tornare anche in seguito. Entro questo orizzonte si analizzeranno, più in specifico, alcune delle proposte in esso dichiaratamente espresse o più implicitamente suggerite, cercando di enucleare i “concetti-guida”, gli argomenti pratico-normativi, intorno ai quali Walzer articola la costruzione di un migliore assetto della società.

Sottesi alle elaborazioni concettuali e alle proposte concrete di Walzer sono l'ideale del cambiamento e il significato normativo, anche sul piano istituzionale, di una progettualità intesa come possibilità sempre aperta. Valori portanti, questi, che Walzer trae al contempo dal paradigma dell'Esodo (cfr. cap. III) ma anche dal suo modo di intendere la tradizione socialista come un “laboratorio attivo” di disamina dei problemi e di messa a punto di possibili soluzioni.

Senza ignorare come le varie proposte si inseriscano nel quadro di un più ampio modello istituzionale, per comodità d'analisi si condurrà l'esposizione per singoli nuclei problematici, schematicamente: *welfare state* (§ VI.1), istruzione (§ VI.2), distribuzione delle cariche (§ VI.3), organizzazione dell'economica (§ IV.4), rapporti tra sfera politica e sfera del mercato (§ VI.5); solo successivamente ci si soffermerà, attraverso uno sguardo d'insieme, sul modello così come si struttura; ciò consentirà di avanzare anche una possibile proposta interpretativa riguardo alla prospettiva politica walzeriana (§ VI.7). Un particolare rilievo sarà attribuito alla posizione assunta da Walzer in riferimento ad una questione che gioca un ruolo cruciale nella discussione sulle politiche pubbliche e nella letteratura sullo stato sociale nel particolare contesto statunitense, cioè quella delle *affirmative actions* (10) (§ VI.6).

Pare opportuno fin d'ora suggerire che il *presupposto* fondamentale della prospettiva politica di Walzer rinvii al suo peculiare modo di intendere la relazione tra individui, comunità e

(10) Istituto, quello dell'*affirmative action*, che chiama in causa specifici profili filosofico-giuridici e che consente di cimentarsi, in concreto, con il difficile dilemma eguaglianza-differenza; più precisamente, con le situazioni in cui la differenza diviene veicolo di diseguaglianza, discriminazione, esclusione, per gli individui e per i gruppi, cioè – per converso – con le strategie che mirano a perseguire fini di eguaglianza attraverso trattamenti differenziati.

istituzioni. Si è visto, in precedenza, come l'originale posizione assunta nel panorama della filosofia pratica contemporanea induca Walzer a considerare non del tutto produttiva la polemica dei *communitarians* nei confronti dei *liberals* (o, il che è lo stesso, dei comunitaristi di stampo aristotelico-hegeliano nei confronti degli individualisti di matrice kantiana) perché fondata su un errore prospettico – un errore «categoriale», adottando termini cari alla filosofia analitica anglosassone – che attribuisce al singolo gruppo, inteso come collettività, un significato e un valore che sono propri dell'individuo; quest'ultimo rappresenta il fine, il gruppo costituisce un mezzo: è tale complementarità che consente loro di «soccorrersi reciprocamente» (11): se l'individuo è il centro morale della democrazia, così come è venuta configurandosi la modernità politica liberale, l'associazionismo ne è lo strumento politico fondamentale, come mostrano le culture democratiche, repubblicane, socialiste che nel corso della modernità si sono generate.

Come si è già notato, secondo Walzer, individuo e gruppi devono continuamente interagire, cooperare, affinché l'ordinamento democratico e i suoi assetti funzionino. Gli individui vivono in società, e non possono – pena uno svuotamento della vita sociale stessa – non associarsi: «l'associazionismo da un lato aiuta la democrazia a difendersi da se stessa, perché conserva il pluralismo e tiene vivo il dissenso politico e culturale, e dall'altro aiuta a salvaguardare l'autonomia individuale, perché mitigandone la “solitudine del cuore” difende l'individuo dall'opinione invadente della maggioranza e gli offre l'occasione di irrobustire le sue attitudini critiche e la sua indipendenza morale» (12).

Walzer insiste quasi in tutti i suoi scritti sull'associazionismo, sul pluralismo che costitutivamente ne scaturisce, sulla necessità di rafforzare le «associatives capacities» (13), interne alla società liberale, convinto che queste siano le solide basi su cui si costruisce una democrazia compiuta, vitale. L'associazionismo è, nella sua

(11) Così URBINATI N., mutuando stilemi tipicamente walzeriani: *Individualisti e comunitari*, in «Rese», 10, 1994, p. 54. E dunque la realtà sociale non può essere ridotta a mera contrattazione tra individui puri, razionali, calcolanti.

(12) *Ibid.*

(13) WALZER M., *The Communitarian Critique of Liberalism*, cit., p. 221.

ottica, proposto come «correttivo immanente» alla cultura liberale, in grado di combatterne le tendenze dissociative (14):

Gli individui sono più forti, più fiduciosi, più sensati quando partecipano a una vita comune, quando sono responsabili verso e per altre persone [...]. È solo nel contesto di una vita associativa che gli individui imparano a deliberare, a discutere, a prendere decisioni, ad assumersi responsabilità (15).

Occorre pertanto valorizzare i legami associativi, coltivarli, se si vuole che comunità e individualità si rafforzino efficacemente a vicenda. È dagli *individui associati* che dipende, dunque, la qualità della vita democratica (16). Entro questo orizzonte, le istanze partecipative e comunitarie si saldano con alcuni dei fondamentali assunti della tradizione liberale in modo da rappresentare una «correzione interna» alle tendenze dissociative in essa latenti; ma allo stesso tempo consentono di ripensare, a partire dalla *civil society*, l'idea stessa del socialismo. Un'integrazione, quella dell'*associationalism*, motivata dal punto di vista di un *ethos*, di un'etica, della democrazia. Ciò che dà, per così dire, il tono e il senso alla complessa proposta politica elaborata da Walzer che da una prospettiva etico-morale sfocia in una teoria della democrazia in grado di prefigurare un preciso ordinamento istituzionale.

VI.1. *L'idea di stato sociale e l'«argomento della «socializzazione»»: le possibilità di una «cooperazione conflittuale»*

L'associazionismo a cui Walzer si riferisce nei suoi scritti non è solo quello culturale o politico, ma anche quello che ha come fine precipuo l'assistenza sociale; questo aspetto introduce ad un tema

(14) *Ibid.* Questa tesi è sviluppata, entro un preciso disegno progettuale, anche in altri due raccolte di scritti: WALZER M., *The Exclusions of Liberal Theory* del 1999, cit., e ID., *Politics and Passion. Toward a More Egalitarian Liberalism* del 2004. Su questo punto porta l'attenzione anche KERSTING W.: *Liberalismo, comunitarismo e democrazia*, in «Filosofia politica», 2, 1995, p. 200.

(15) WALZER M., *Multiculturalismo e individualismo*, cit., pp. 37-38.

(16) *Ivi*, p. 20. Cfr. WALZER M., *The Communitarian Critics of Liberalism*, cit. Più in generale, per una panoramica delle tesi relative al valore dell'associazione e dell'associazionismo si veda GUTMANN A. (ed.), *Freedom of Association*, Princeton, Princeton University Press, 1998, che oltre ad un saggio di Walzer sull'«involuntary association», contiene scritti di J. Kateb, N. Rosenblum, W. Kymlicka, J. Tamir, A. Ryan, S. White.

fondamentale entro l'elaborazione politica walzeriana: il sistema di *welfare state* (17).

La lotta contro la povertà e contro tutti gli altri stati di bisogno (ciò che determina il modo di stare e di relazionarsi dentro la società) è per l'autore americano uno dei compiti, anzi, il compito principale che una comunità democratica è chiamata, quasi per costituzione, a svolgere (18). A questo riguardo, l'elaborazione di Walzer è orientata nella direzione di programmi volti a rendere *autonomi* i poveri, «abbandonando vecchi modelli di assistenza basati sulla deferenza, la passività, l'umiltà delle persone bisognose e l'arroganza di chi elargisce, privati o pubblici funzionari che siano» (19).

Il problema centrale per una teoria egualitaria, secondo Walzer, deve essere dunque – prima di tutto – quello della *autonomia*. Come scrisse Tawney, autore caro a Walzer, «per dare agli uomini la *volontà* di non essere poveri, dobbiamo prima di tutto dar loro il controllo delle condizioni materiali dalle quali dipendono le loro vite, ossia renderli liberi» (20). Questa impostazione pare richiedere una qualche forma di “pianificazione” e di amministrazione “centralizzata”; dunque, il ruolo dello Stato e un assetto strutturato della burocrazia sono cruciali, ma ciò non implica, secondo Walzer, che l'intervento statale debba essere diretto e onnipervasivo (così come hanno sostenuto le correnti dominanti del socialismo o per certi versi l'utilitarismo welfarista (21)):

(17) Fin dalla fine degli anni Sessanta, a questa problematica – centrale per una prospettiva egualitaria – WALZER ha dedicato numerosi scritti, in gran parte apparsi su *Dissent* (e in seguito ripubblicati in varie opere): *Politics in the Welfare State: Concerning the Role of American Radicals*, in «Dissent», 1, 1968, pp. 26-40 (poi raccolto in HOWE I. [ed.], *Beyond the Welfare State*, New York, Schocken, 1982, pp. 129-154); *Politics and Welfare State*, in «Dissent», 2, 1974, pp. 290-304; *Dissatisfaction in the Welfare State*, in *Radical Principles*, cit., pp. 23-53); *Socialism and the Gift Relationship*, in «Dissent», 4, 1982, pp. 431-441; *Socializing the Welfare State*, in «Dissent», 3, 1988, pp. 292-300 (raccolto in GUTMANN A. [ed.], *Democracy and Welfare State*, Princeton, Princeton University Press, 1988, pp. 13-26). Per una visione d'insieme delle tesi walzeriane sul *welfare* – cui la critica non ha tuttavia riservato particolare attenzione – è comunque da vedere il cap. 3 «Sicurezza e assistenza» di *Sfere di giustizia*.

Un'ampia ricostruzione del contesto istituzionale del *welfare state* è svolta da RITTER G.: *Storia dello Stato sociale* (1994), Roma-Bari, Laterza, 1996.

(18) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 75-76, p. 90.

(19) Cfr. *ivi*, p. 99.

(20) *From R.H. Tawney's Commonplace Book*, in «Dissent», 4, 1981, pp. 487-490, p. 490 (con un'introduzione di Walzer).

(21) Alla dottrina dell'utilitarismo, nelle sue configurazioni istituzionali e come peculiare variante del *liberalism*, Walzer dedica una puntuale disamina in *Politics in the Welfare State*, cit., in part. pp. 33-34.

Date le dimensioni delle attuali comunità politiche e la gamma dei servizi necessari, la burocrazia è inevitabile, ma il rigido dualismo tra i professionisti della assistenza e i padiglioni lasciati a se stessi può generare pericoli gravissimi per un governo democratico se non è mediato da volontari, organizzatori, rappresentanti dei poveri e degli anziani, vicini e amici (22).

Entro lo Stato deve trovare spazi di azione a più livelli la *civil society*, animata da quello che Walzer definisce un forte «spirito di altruismo comunitario» (23). «Welfare societies inside the welfare state» (24): in tal modo può compendiarsi il modello di Stato sociale che Walzer teorizza; sul piano normativo, esso trova nell'«argomento della socializzazione» (*socializing the welfare state*) e in quello, ad esso correlato, «della *civil society*» (*the civil society argument*) il suo perno (25). Argomenti, questi, che si presentano come essenzialmente *pluralisti*, a conferma che il pluralismo, nelle sue molteplici declinazioni, accompagna e orienta costantemente l'elaborazione walzeriana.

Le attività di organizzazione delle campagne di finanziamento e di decisione circa l'impiego del denaro in favore degli indigenti e di

(22) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 100-101. Sulla connessione tra nazionalizzazione (della distribuzione così come della produzione dei beni) e organizzazione burocratica dello Stato in senso weberiano (*state bureaucracy*) si veda ID., *Socializing the Welfare*, cit., pp. 292-293. Sulle logiche di funzionamento del *Welfare State*, inteso come «bureaucratic machine», Walzer si era in precedenza soffermato in *Politics in the Welfare State*, cit., p. 31.

(23) Quest'espressione di Richard Titmuss è ripresa in *Sfere di giustizia*, cit., p. 99. Cfr., inoltre, WALZER M., *Socialism and Gift Relationship*, cit., p. 433. Di TITMUS R., autore tra l'altro dell'introduzione ad una nuova edizione del volume di Tawney *Equality* (London, Allen & Unwin, 1964), si vedano il classico *The Gift Relationship: from Human Blood to Social Policy*, London, Penguin, 1973, e la raccolta *Essays on the Welfare State*, London, Allen & Unwin, 1958 (tr. it. *Saggi sul Welfare State*, introduzione di M. Paci, Roma, Edizioni Lavoro, 1986).

(24) WALZER M., *The Communitarian Critique of Liberalism*, cit., p. 17. Sul ruolo fondamentale della *civil society*, cfr. ID., *The Idea of Civil Society*, cit., ma anche – in connessione con la questione dell'eguaglianza – *Equality and Civil Society*, in CHAMBERS S., KYMLICKA W. (eds.), *Alternative Conceptions of Civil Society*, cit., pp. 34-49. Per una disamina critica delle tesi di Walzer, cfr. WOLFE J., *On Civil Society and the Virtuous Citizen*, in «The Carleton University Student Journal of Philosophy», 1, 1997.

(25) WALZER M., *The Argument of Civil Society*, cit. Su questo tema ha scritto pagine interessanti, in cui frequenti sono i rimandi anche alla tesi di Walzer, un pensatore di ispirazione socialista come KEANE J.: *Democracy and Civil Society: on the Predicaments of European Socialism, the Prospects for Democracy, and the Problem of Controlling Social and Political Power*, London-New York, Verso, 1988. Cfr. anche l'antologia, a sua cura, *Civil Society and the State: New European Perspectives*, Verso, London-New York, 1988, il volume *Civil Society: Old Images, New Visions*, Cambridge, Polity, 1998, e, da ultimo, lo sviluppo delle sue tesi nel contesto del dibattito sugli scenari della globalizzazione: *Global Civil Society?*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, nonché *Civil Society. Berlin Perspectives*, ed. by Keane, Oxford-New York, Berghahn Books, 2006. Si veda al riguardo PAZÈ V., *Tre concetti di società civile. E un'eredità difficile da raccogliere*, cit., in part. pp. 84-89.

chi si trova in difficoltà per varie cause dovrebbero impegnare i cittadini comuni (*ordinary people*) in un lavoro che affiancherebbe, integrandolo, quello dei funzionari e, in generale, aumenterebbe il livello di *partecipazione attiva* (26). La «partecipazione attiva dei cittadini alle attività assistenziali» può contribuire in maniera decisiva, nell'ottica di Walzer, ad evitare che nella sfera dell'assistenza siano il denaro o il potere politico ad assumere un ruolo predominante, di vero e proprio «dominio» (27). Allo Stato, in cui s'incarna il potere politico, spettano decisioni e prerogative di indirizzo, ma esso non dovrebbe gestire direttamente tutte le istituzioni di benessere. In altri termini, lo Stato dovrebbe configurarsi come una sorta di «ordinatore generale», che sa interpretare i bisogni e non meramente soddisfarli (28).

Quanto scaturisce dalle linee guida menzionate può definirsi, come è stato suggerito, «modello di Welfare societario» (29), in cui un ruolo di primo piano viene a rivestire il *decentramento* (30), politico e amministrativo. A questo proposito Walzer pensa a una forma di federalismo che sia capace, da un lato, di adeguarsi alle esigenze del territorio e delle differenti comunità e, dall'altro, di aumentare e rafforzare le potenzialità politico-partecipative dei singoli cittadini (31).

(26) Cfr. WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., 100.

(27) Una concezione «attivistica» del *welfare* è stata sviluppata anche da BACCELLI L. in *Lavoro, cittadinanza, welfare state: una prospettiva critica sul reddito minimo garantito*, in ZANETTI Gf. (a cura di), *Elementi di etica pratica. Argomenti normativi e spazi del diritto*, Roma, Carocci, 2003, pp. 77-90.

(28) Analogamente orientata è l'analisi sui bisogni sviluppata da FRAZER N., *La giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, cit.

(29) Walzer sviluppa compiutamente la tesi della «socializzazione del Welfare» in *Socializing the Welfare State*, cit. Per un'analisi e teorizzazione di questo modello nel panorama italiano, si può vedere (anche per la sua formulazione pionieristica), ZAMAGNI S., *Mercato e socialità: argomenti economici per un nuovo modello di welfare state*, in PENNACCHI L. (a cura di), *Le ragioni dell'equità. Principi e politiche per il futuro dello Stato sociale*, Bari, Dedalo, 1994, pp. 109-128 (il volume, nel suo insieme, attesta la recezione delle principali tesi di Walzer in tema di giustizia nell'ambito della riflessione italiana sulla «riprogettazione del welfare»). Cfr., anche, EVERS A., *Part of the Welfare Mix: The Third Sector as an Intermediate Area*, in «Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations», 2, 1995, pp. 159-182, che svolge un riferimento alle tesi di Walzer contenute in *Dissatisfaction in the Welfare State*, cit.

(30) La tematica del decentramento ha anche un risvolto religioso: cfr. WALZER M., *Esodo e rivoluzione*, cit., pp. 61-62.

(31) Come è stato puntualmente osservato «certamente l'idea di federalismo viene da Walzer più accennata che sviluppata; è possibile però riscontrare in lui, nel corso degli anni, un progressivo passaggio da un'idea di federalismo amministrativo su base territoriale (ad esempio, in *Sfere di giustizia*) a un federalismo più attento al pluralismo culturale e alle differenti componenti etniche, religiose, ecc. che costellano la società» (SENIGAGLIA C., *Michael Walzer: il pluralismo comunitario e l'io diviso*, in EAD., *La*

È in tal senso che va inteso l'auspicio di Walzer per «uno stato assistenziale forte, gestito almeno in parte da funzionari locali e volontari» (32). All'associazionismo e al volontariato si connette la struttura decentrata che il sistema di assistenza prefigurato dovrebbe assumere. Affinché «il governo agisca indirettamente a sostegno di cittadini che agiscono indirettamente nelle comunità locali»³³, occorrono istituti concreti:

charter schools create e gestite da insegnanti e genitori; autogestione degli inquilini e acquisto in cooperativa di edilizia abitativa pubblica; esperimenti di proprietà e controllo dei lavoratori di fabbriche; progetti di edilizia, di bonifica, di prevenzione del crimine di iniziativa locale (34).

Quelle delineate da Walzer sono indicazioni che, oltre al decentramento, presuppongono una società “impegnata”, attiva, solidale – una società composta di individui che sanno “tendersi la mano”, che non desistono dal “tendere una mano” verso i deboli» (35) –, che discutono dei loro *bisogni*, partecipi di un progetto comune, «collettivo» (*collective project*), che rinvia ad una dettagliata idea di cittadinanza (cfr. cap. VII). Sotto questo profilo, la stretta combinazione fra assistenza volontaria e decentramento pare poter ottenere, agli occhi di Walzer, risultati positivi (mentre non vengono presi in considerazione i rischi di queste impostazioni, come squilibri regionali o anche chiusure di natura etnica o confessionale):

In realtà, se l'assistenza fosse condivisa – se dei giovani con estrazioni diverse, facessero dei turni come inservienti e ausiliari – la vita interna degli ospedali, manicomi e ospizi per anziani cambierebbe sicuramente in meglio. Forse sarebbe meglio organizzare queste cose a livello locale anziché nazionale, in modo da stabilire una connessione fra assistenza e rapporti di vicinato; con un po' d'inventiva si potrebbe addirittura riuscire a ridurre la rigida impersonalità degli ambienti istituzionali (36).

comunità a più voci, cit., p. 213). Si è cercato di illustrare le connessioni tra federalismo e dinamiche di partecipazione attiva da parte dei cittadini alla vita della comunità in CASADEI Th., *Virtù civiche e federalismo nel socialismo pluriassociativo di Michael Walzer*, cit., cui ci sia consentito rinviare.

(32) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 317.

(33) WALZER M., *Multiculturalismo e individualismo*, cit., p. 39.

(34) *Ibid.*

(35) WALZER M., *La libertà e i suoi nemici*, cit., p. 109. Walzer osserva qui di aver imparato questa lezione da Ezechiele.

(36) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 186. Appare interessante rilevare la notevole affinità fra l'impostazione walzeriana e l'elaborazione di Mill a proposito del tema del *selfgovernment*. Nel saggio *On*

L'argomento della *socializzazione* e del *decentramento del Welfare State* consentono un raffronto fra l'elaborazione walzeriana e alcuni filoni della tradizione socialista, più in particolare quei filoni ad essa interni che uniscono, come Walzer segnala in maniera esplicita, Bernstein e Rosselli, Thomas H. Marshall e Tawney (37), o ancora Dewey e altri pensatori d'ispirazione democratica e socialista, come Harrington e Howe, negli Stati Uniti (38).

Le proposte di Walzer sono frutto della constatazione di una «crisi sociale dello Stato sociale», che, manifestandosi già a partire dagli anni Settanta, è proseguita negli anni Ottanta e Novanta del Novecento e ancor oggi continua ad impegnare, come problema fondamentale, le riflessioni teoriche (nonché politiche) della sinistra europea e americana, mettendo in discussione il suo modo di essere, il suo lessico, i suoi concetti, in fondo, la sua stessa identità.

Il più importante risultato che l'azione del movimento operaio ha conseguito, osserva Walzer, è l'aver dato vita a organizzazioni pubbliche che hanno assunto il compito di garantire il rispetto di alcuni fondamentali diritti sociali (il *Welfare State*), l'aver sostituito, osserva Walzer, alla «carità» (*charity*) «diritti formalmente riconosciuti» (*legal entitlements*) (39). Attraverso un processo fatto di

Liberty quest'ultimo aveva affermato il principio secondo il quale il popolo doveva eleggere i suoi governanti, ma doveva anche partecipare attivamente all'azione di governo e doveva avere sia organi centrali sia locali, come pure funzionari centrali e locali. Nel XV capitolo delle *Considerazioni sul governo rappresentativo* (1861) dedicato ai corpi rappresentativi locali, Mill ribadisce che, come i parlamenti nazionali, anche i parlamenti locali devono essere rappresentativi e che solo ciò permette l'adempimento del principale compito dell'autogoverno locale: l'educazione politica e sociale dei cittadini. Non c'è contraddizione, secondo Mill, tra questa finalità e un'agenzia centrale di controllo della gestione locale in tutte le questioni di rilievo nazionale. Per questi aspetti del pensiero milliano cfr. GOZZI G., *Stato assistenziale ed espansione burocratica nel mondo occidentale*, in TRANFAGLIA N., FIRPO M., (diretto da), *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età contemporanea*, vol. VI, *L'Età contemporanea. 1. I quadri generali*, Milano, Garzanti, 1993, in part. pp. 559-560. Per un riferimento bibliografico più recente si veda URBINATI N., *L'ethos della democrazia. Mill e la libertà degli antichi e dei moderni*, Roma-Bari, Laterza, 2005, in part. cap. 5.

(37) WALZER M., *Equality and Civil Society*, cit., p. 34. Sulla connessione tra socialismo e decentramento: cfr. WALZER M., *Politics in the Welfare State*, cit., p. 40. Sul profilo socialista di Walzer: GEBHARDT J., *Michael Walzer. Radikaler Dissenter und demokratischer Sozialist*, in NUSSER K.-H. (ed.), *Freiheit, soziale Güter und Gerechtigkeit. Michael Walzers Staats- und Gesellschaftsverständnis*, cit., pp. 31-56.

(38) Cfr. CANTO-SPERBER M., URBINATI N. (a cura di), *Le socialisme libéral. Une anthologie. Europe-États-Unis*, Paris, Éditions Esprit, 2003, in cui la quinta parte, dedicata al «socialismo liberale» negli Stati Uniti, è curata da Mitchell Cohen, condirettore insieme a Walzer di *Dissent*.

(39) WALZER M., *Socializing the Welfare State*, cit., p. 294.

rivendicazioni, rivolte (40), lotte, conflitti e negoziazioni, lo Stato di diritto liberal-democratico è venuto acquisendo, in tal modo, compiti e funzioni che derivano da quella costellazione di valori intessuta di solidarietà (*solidarity*), spirito cooperativo (*cooperation*), mutuo riconoscimento e assistenza (*mutual recognition*), propri della tradizione socialista, configurandosi in quella architettura, che con Bobbio e altri eminenti teorici soprattutto di area tedesca, si può definire «Stato democratico sociale» (41).

Al di là della quantità di benefici che la costruzione e lo sviluppo del *welfare* hanno comportato, si sono tuttavia generati nel tempo una serie di problemi di ordine economico e funzionale a cui gli studiosi hanno rivolto una ricorrente attenzione (e a cui occorrerebbe porre rimedio se si intendono preservare le conquiste fatte e allargarle a nuovi soggetti sociali), sottoponendo a scandaglio critico anche le basi normative (e morali) dell'organizzazione istituzionale welfaristica (42).

(40) L'espressione utilizzata da Walzer è «insurgency»: fenomeno che si reitera «perennemente», la rivolta è differente dalla rivoluzione (più limitata, più immediata), inizia il suo processo con una contingente e circoscritta – ma pressante – richiesta volta ad ottenere la condivisione di un diritto entro il contesto di una specifica società («a modest but urgent demand for a share *right now* in the management of *this* community») (cfr. WALZER M., *Politics in the Welfare State*, cit., pp. 38-40). La rivolta è stata la caratteristica preminente di ogni lotta per il riconoscimento (*struggle for recognition*) (ivi, p. 40).

(41) Lo sforzo di Bobbio di individuare un criterio valido e credibile per la definizione della forma giuridica dello Stato sociale è, come è noto, consegnato a *Dalla struttura alla funzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1977, in cui è contenuto il fondamentale scritto *Sulla funzione promozionale del diritto*, elaborato in origine nel 1969. Su questo contributo – di saliente rilevanza anche per la teoria generale del diritto – e sulla concezione del «diritto nello Stato democratico-sociale»: GRECO T., *Norberto Bobbio. Un itinerario intellettuale tra filosofia e politica*, Roma, Donzelli, 2000, pp. 226-244, in part. p. 229.

La base del dibattito sul *demokratischer Wohlfahrtsstaat* ha luogo, come è noto, tra costituzionalisti, teorici e storici tedeschi, intorno al valore dell'art. 151 della costituzione di Weimar e dell'art. 20 della Legge Fondamentale, quest'ultimo specialmente che definisce la Germania una Repubblica federale democratica e sociale. A riguardo, il dibattito che ha fatto storia è quello che negli anni Cinquanta e Sessanta ha opposto W. Abendroth, esponente della sinistra SPD (poi espulso) e tra i principali maestri di Habermas (che ad Adenbroth dedica il suo libro sulla trasformazione della sfera pubblica), e E. Forsthoft, conservatore, vicino al gruppo che si riuniva intorno a Carl Schmitt. A questo riguardo si veda il volume, curato dallo stesso FORSTHOFF, *Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. Il dibattito su questo tema, nell'ambito del quale sono successivamente intervenuti importanti teorici della democrazia come H. Preuss, E. Denninger e C. Offe, ritorna oggi attuale nel quadro della «crisi dello stato democratico» indotta dalla globalizzazione (neo-liberista), come si può ben comprendere leggendo BRUNKHORST H., KETTNER M. (hrsg.), *Globalisierung und Demokratie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000.

(42) In una letteratura molto ampia, si segnala lo studio di LA SPINA A., *Il modello normativo del Welfare State*, Palermo, ILA-Palma, 1983, il quale si sofferma, in particolare, sugli autori britannici che fungono da riferimento essenziale per la strutturazione delle tesi walzeriane in materia di politica sociale, cioè Titmuss e Tawney. Sugli sviluppi del pensiero di questi ultimi, con riferimenti anche a

Quella che da più parti è stata definita «crisi burocratica del *welfare state*» (sovraccarico di domanda, ipertrofia e inefficienza degli apparati statali, insufficienza delle entrate fiscali ecc.) ha condotto alla messa in discussione delle dimensioni della spesa pubblica, approdata a livelli difficilmente sostenibili per gli Stati, ma anche della qualità delle prestazioni e dei servizi dello Stato sociale stesso. Una linea di ricerca, ispirata dalle tesi di von Hayek e che prende corpo nelle politiche cosiddette “neoliberiste” alla Milton Friedman, insistendo sull’insostenibilità dei costi sui bilanci statali, propone un ritorno al mercato come regolatore dei processi produttivi e della distribuzione delle risorse. La via maestra del recupero dei valori del mercato consiste nella riduzione delle spese di tipo assistenziale e nello smantellamento dell’apparato burocratico-amministrativo dello Stato «del benessere» (derubricato a Stato «assistenziale»); solo in tal modo, questa è la tesi, si potrà lasciare spazio alla libera espressione, creatività, capacità degli individui (43).

La *statizzazione*, cioè il controllo e la gestione completa dei servizi da parte dello Stato, che si può dire abbia indubbiamente prodotto dei vantaggi (44), ha segnato nel tempo un’*impasse*, una crisi che

Walzer e ad altri pensatori socialisti e liberal-progressisti, si veda MOON J.D., *The Moral Basis of the Democratic Welfare*, in GUTMANN A. (ed.), *Democracy and the Welfare State*, cit., pp. 27-52.

Per una disamina più recente, entro una vasta letteratura, si veda OLSON K., *Reflexive Democracy. Political Equality and the Welfare State*, Cambridge, MIT Press, 2006, il quale alla «conceptual crisis of the Welfare State» propone di contrapporre «a conception of political equality as the normative basis of the Welfare State».

(43) Chiari esempi in proposito sono stati costituiti dalle politiche thatcheriane e reaganiane degli anni Ottanta del Novecento. Per un’analisi critica di questa tendenza si vedano, tra altri possibili riferimenti, le brillanti pagine di HARVEY D., *La crisi della modernità* (1990), Milano, Il Saggiatore, 1993, pp. 210, 373, 399-401. Sugli esiti negativi delle politiche neoliberiste si sofferma GOZZI G., *Stato assistenziale ed espansione burocratica nel mondo occidentale*, cit., pp. 543-573. Da un punto di vista teorico, gli alfieri di una radicale critica dello Stato sociale sono stati Nozick e Hayek, e, su un altro versante, Niklas Luhmann. Per un quadro sinottico delle diverse critiche normative al *welfare*, strutturate per «argomenti», si veda BACCELLI L., *Lavoro, cittadinanza, welfare state: una prospettiva critica sul reddito minimo garantito*, cit., in part. pp. 81-82. Una disamina degli argomenti sistemici adottati da Luhmann nei suoi testi sulla questione (in cui si teorizza la necessità di una «concezione restrittiva della politica») si trova in ZOLO D., *Complessità e democrazia: per una ricostruzione della teoria democratica*, Torino, Giappichelli, 1987, pp. 105-119.

(44) Va evidenziato però che il sistema di *welfare* costruito a partire dal secondo dopoguerra tutelava quasi esclusivamente il maschio adulto lavoratore. Oggi le domande di assistenza vengono anche dalle donne, dagli immigrati, dalle minoranze; a queste vanno inoltre aggiunte domande relative alla tutela dell’ambiente, all’organizzazione della vita urbana, in gioco insomma è l’ampio concetto di «qualità della vita» per tutti gli individui. Per un inquadramento critico di questo concetto, in chiave filosofico-giuridica, si veda VIOLA F., *L’etica della qualità della vita: una valutazione critica*, in «Bioetica», 1, 1996, pp. 91-111. Sulle forme esclusive del *welfare* (che assumono i tratti della discriminazione di

appare irreversibile. Gli individui vedono di fatto contraddette le loro “esigenze di benessere” nel rapporto con la burocrazia del *welfare* che si presenta ai cittadini come un’entità estranea e, spesso, addirittura ostile, che – come nota Walzer, echeggiando l’analisi foucaultiana delle istituzioni welfaristiche – controlla, classifica, cataloga, guarda in modo pervasivo, la vita degli individui (45).

Il modello statalista di Stato sociale è venuto così a rendere progressivamente «più difficile la tutela delle libertà individuali e della autonomia della società civile, riducendo lo spazio pubblico della partecipazione attiva e responsabile dei cittadini». Esso ha creato «una sorta di società amministrata nella quale declina la capacità di iniziativa degli individui, progressivamente trasformati in passivi fruitori di servizi» (46), in clienti spesso, per giunta, neppure soddisfatti.

Walzer si pone in questa direzione affrontando la problematica del *Welfare State* e cercando di elaborare strumenti concettuali atti a risolvere le contraddizioni che hanno portato un sistema finalizzato a creare «cittadini», liberi dal bisogno e indipendenti, a generare dei nuovi «sudditi» (47).

Il suo sguardo volge oltre il canonico modello socialdemocratico e mira a vederne «il possibile superamento attraverso il ricorso alla società civile, all’insieme di associazioni, forme di cooperazione, gruppi e organismi secondari, che possono essere inseriti nello Stato sociale, per “socializzarlo” (*socializing the Welfare State*) attraverso il decentramento e coinvolgendo i cittadini nel suo funzionamento in modo che esso diventi anche una struttura in cui si organizza l’aiuto reciproco» (48). Sono queste concezioni che consentono a Walzer di

genere) porta l’attenzione, in un’ampia letteratura, lo scritto di PATEMAN C., *The Patriarchal Welfare*, in GUTMANN A. (ed.), *Democracy and Welfare State*, cit., pp. 231-260.

(45) WALZER M., *Politics in the Welfare State*, cit., p. 31.

(46) Così ZAMAGNI S., *Dal modello di Welfare statalista al modello di Welfare societario*, cit., p. 125, che si mostra in sintonia con l’analisi proposta da Walzer a proposito di quei processi che hanno portato alla sostituzione di «old patterns of dependency» con «new patterns of civil clientage» (*Socializing the Welfare State*, cit., p. 294). Sulla crisi dello Stato sociale si veda anche il classico lavoro di ROSANVALLON P., *Lo Stato provvidenza* (1981), Roma, Armando, 1984.

(47) Cfr. ZINCONI G., *Da sudditi a cittadini. Le vie dello Stato e le vie della società civile*, Bologna, il Mulino, 1992, pp. 67 e 92. E, in tal senso, osserva Walzer: il *welfare state* torna ad essere «perfettamente compatibile con l’ineguaglianza»: «la benevolenza burocratica genera ineguaglianza allo stesso modo in cui neutralizza le lotte dei gruppi, scompone e privatizza le aspirazioni popolari» (WALZER M., *Politics in the Welfare State*, cit., p. 33).

(48) Così BOSETTI G. citando direttamente da Walzer: *Il legno storto e altre cinque idee per ripensare la sinistra*, cit., p. 17.

rilanciare un'idea di «socialismo pluralistico» (*pluralistic socialism*) – analogo a quello di Cole e, soprattutto, di Tawney – nell'epoca della crisi dei modelli istituzionali ispirati ai principi del socialismo.

Entro tale orizzonte ad essere ridisegnata è la configurazione e la funzione stessa dello Stato. Come scritto in precedenza, il ruolo dello Stato è, secondo Walzer, per certi aspetti fondamentale «ma molte delle difficoltà degli esclusi sono trattate meglio all'interno della società civile, dove lo Stato può al massimo fornire incentivi e sussidi» (49). Una società civile vitale è indice di cittadini impegnati nel valorizzare una democrazia veramente partecipativa, è segno di individui non più sudditi o semplici clienti, ma «liberi cittadini». In una società siffatta la dimensione del *conflitto* – tendenzialmente neutralizzata entro gli schemi del socialismo statalista e pianificatore (ma anche del sistema utilitaristico-liberale) – assolve una funzione centrale e recupera quella dimensione pluralistica della società che la politica non può annullare: «il *welfare state* come costruzione politica si caratterizza per una *molteplicità* di significati possibili, legati alle *diverse* fasi storiche, alla *varietà* dei contesti nazionali, ai differenti gruppi sociali e alle *diversità* ideologiche» (50). Walzer fa emergere, in tal senso, un aspetto saliente per la teoria sociale e per il pensiero normativo che riflette sulla prassi, cercando di coglierne gli elementi rilevanti: il ruolo del conflitto nelle analisi delle istituzioni che generano politiche sociali. La variabile conflittuale configura i ritmi e i contenuti della costruzione politica del *welfare state* in relazione a *lotte, rivendicazioni e conquiste* dei diversi gruppi sociali (51). Essa è tuttavia, nell'ottica walzeriana, costantemente intrecciata con le pratiche di cooperazione e mutualismo, con la dimensione della *socialità* («the sake of sociability» (52)), che si danno nell'ambito della società civile, luogo del «conflitto» e della «solidarietà».

La tesi che allora si può sostenere è, in primo luogo, che Walzer, proponendo un modello di *Welfare societario*, «socializzato» anziché «statizzato», non rinunci affatto al suo stretto legame con la tradizione socialista, ma cerchi di rinnovarla in conformità alle nuove istanze che fronteggiano lo “Stato del benessere” in un mutato

(49) WALZER M., *Multiculturalismo e individualismo*, cit., p. 108.

(50) NEVOLA G., *Il reddito minimo garantito: due filosofie sociali del welfare state*, in «Stato e mercato», 31, 1991, pp. 159-184.

(51) WALZER M., *Dissatisfaction in the Welfare State*, cit.

(52) WALZER M., *The Idea of Civil Society*, cit., p. 398.

contesto storico e sociale; in secondo luogo, che nello svolgere questo sforzo teorico, egli ricorra alle valenze positive e costruttive della società civile (che non possono essere, a loro volta, disgiunte dalla conflittualità sulle diverse concezioni del bene – «conflicting conceptions of the good»).

È questo un modo per ripensare l'orizzonte socialista e per vivificarne, dall'interno, le istanze liberali e associazionistico/comunitarie (o, in questo caso specifico, repubblicane) (53). La parola «socialismo», ci ricorda Walzer, scaturisce dalla nozione di «socialità» e dunque considera il singolo individuo come realizzantesi al meglio, e nel modo più autentico, nella società, attraverso forme di socializzazione politica («political socialization» (54)). Ciò presuppone che ognuno abbia cura, oltre che di se stesso, anche degli altri, e possa considerare gli altri come se stesso, secondo l'idea della reciprocità propria della regola aurea (55), facendosi carico in tal senso anche dei «bisogni degli altri» (56). Solidarietà, cooperazione, mutualità, reciprocità, aspirazione alla giustizia sociale, affermazione dell'eguale dignità di ognuno – tutto ciò che può fare della «relazione di dono» un «fatto politico» – sono alla base della

(53) Con finezza d'analisi, porta l'attenzione su questo punto Ph. Chanial, il quale rinviene in Walzer, allo stesso modo che in Dewey, la riproposizione paradigmatica dell'«associazionismo civico» (*associationnisme civique*) entro un orizzonte di socialismo democratico e pluralista (CHANIAL Ph., *Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie*, Paris, La Découverte/Mauss, 2001, parte III «J. Dewey: politique de l'association, politique de la coopération», pp. 225-250; «M. Walzer: politique de l'association, politique de la société civile», pp. 273-290).

(54) WALZER M., *Politics and the Welfare State*, cit., p. 36. Si veda anche il dialogo di Walzer con R.L. Heilbroner, *What is Socialism?*, in «Dissent», Summer 1978, pp. 341-360.

(55) Cfr. FORTE F., *Il socialismo liberale e il grande trade off della società cooperativa*, in «Notizie di Politeia», 20, 1990, p. 7, e, più ampiamente, VIOLA F., *Il modello cooperativo*, in Id. (a cura di), *Forme della cooperazione. Pratiche, valori, regole*, Bologna, il Mulino, 2004, p. 46 (una discussione di questo testo nell'ambito di un dialogo con Francesco Viola ha fornito utili spunti per la riflessione svolta in questa sede: *Il modello della cooperazione nel diritto e nella politica*, «Seminario di Teoria del diritto e Filosofia pratica», Dip. di Scienze giuridiche dell'Univ. di Modena e Reggio Emilia, IX ciclo, 20.V.2005). Per un'esame delle questioni relative alla cooperazione: ELSTER J., *Il cemento della società* (1989), Bologna, il Mulino, 1995.

Sulla regola aurea – che, com'è noto, trova nell'*Etica Nicomachea* (VIII, 3, 1156b 9) una fondamentale elaborazione – si veda, da ultimo, VIGNA C., ZANARDO S. (a cura di), *La regola d'oro come etica universale*, Milano, Vita e Pensiero, 2005. Qui Walzer lambisce, pur senza svilupparla analiticamente, la categoria dell'«altruismo», che – salvo qualche rara eccezione (ad es.: NAGEL Th., *La possibilità dell'altruismo* [1978], Bologna, il Mulino, 1994) – non ha goduto di particolare fortuna nell'ambito delle discussioni normative degli ultimi decenni, tanto più in tema di *welfare*.

(56) Cfr., per una trattazione della questione con riferimento anche all'altro come «straniero», IGNATIEFF M., *I bisogni degli altri. Saggio sull'arte dell'essere uomini tra individualismo e solidarietà* (1984), Bologna, il Mulino, 1996.

«creazione» dell'istituzione democratica collettiva (sindacato, movimento cooperativistico, partito politico) in cui tali idee hanno trovato piena espressione (57); questo a testimonianza di come «il socialismo sia stato sempre una *prospettiva ideale* radicata nell'*esperienza*» e di come il nesso tra «esperienza» e «prospettiva» sia mediato dalla «politica» (58), intesa, con espressione walzeriana, come «adempimento comunitario» (*communal performance*) (59). In tal senso, Walzer condivide – in sintonia con alcuni dei principali teorici del socialismo gradualista inglese – l'idea che la politica del socialismo si identifichi con la creazione di istituzioni che incarnano l'idea di solidarietà, che il suo programma politico si espliciti a partire da una matrice di valori, da «un postulato etico che fonda la critica all'individualismo competitivo e la visione di una nuova società, in cui lo sviluppo di ciascuno non sia semplicemente tollerato, né semplicemente incoraggiato dagli altri» (60), bensì favorito dalle istituzioni. Si tocca qui un delicato e irrisolto nodo, inscindibilmente connesso ad ogni prospettiva socialista: l'essere parte, gruppo, partito, soggetto di conflitto, attraverso le forme della cooperazione e dell'associazionismo sembra trasfondersi nella comunità più ampia, poter prefigurare una «cittadinanza comune», eguale, da cui nessun dovrebbe essere escluso. In questa tensione irrisolta si giocano tutte le possibilità, nonché le difficoltà, dell'approccio politico walzeriano al sistema di *welfare* e, più in generale, alla vita sociale nelle sue diverse articolazioni. Possibilità che si legano alla concreta interconnessione tra cooperazione e conflitto e, dunque, alla possibilità di una comunanza (cooperazione) che non annulli il conflitto, ma lo contenga entro gli spazi della democrazia.

(57) Cfr. CASSANI A., *Socialismo e società opulenta. La New Left britannica all'inizio degli anni sessanta*, cit., pp. 412-413. Filo conduttore di tutta l'opera walzeriana è la convinzione che ai fini dell'impegno attivo dei cittadini nel partecipare al «progetto comune» della cittadinanza, il fattore fondamentale è la possibilità di organizzarsi in partiti e movimenti, di raccogliere, organizzare ed estendere il consenso, di mobilitare persone ed energie e di essere in grado di esercitare pressioni di tipo civico e politico. La «democrazia partecipativa» può essere sviluppata solo attraverso la mobilitazione e l'impegno politico. Cfr., tra i tanti riferimenti possibili, WALZER M., *Politics and Welfare State*, cit., in part. pp. 27-29; *Political Action*, cit.; e *Crass Demos*, in «The New Republic», 8, June 1998, pp. 11-12.

(58) Cfr. CASSANI A., *Socialismo e società opulenta. La New Left britannica all'inizio degli anni sessanta*, cit., p. 412 (nota); il passo di Cassani scaturisce da un'analisi del saggio di HALL S., *La società consumista*, in *Uscire dall'apatia* (1960), Torino, Einaudi, 1963.

(59) WALZER M., *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 64.

(60) CASSANI A., *Socialismi a confronto: Old Left, New Right, New Left nella controversia sul revisionismo*, cit., p. 258.

In Walzer è pienamente riscontrabile una strettissima connessione tra sfera delle idee e sfera delle istituzioni, «una nuova versione di “unione tra teoria e prassi”» («a new version of the “union of theory and practice”»), come ha insegnato *Dissent*), e le sue proposte programmatiche esprimono quell'afflato *etico* che costituisce l'essenza della tradizione socialista a cui egli fa riferimento (incarnata in modo fecondo dai suoi autori Tawney e Dewey) (61). Il suo proposito di superamento del modello di *Welfare State* «statizzato», tipico delle socialdemocrazie occidentali (62), con un modello di *Welfare State* «socializzato», indica un nuovo assetto istituzionale che cerca di tenere conto delle mutate condizioni storiche, sociali, materiali e, soprattutto, delle deformazioni strutturali del vecchio sistema dei servizi – della mutata «esperienza». Tale trasformazione non comporta, tuttavia, entro un'ottica sperimentale, una rinuncia a quelle istanze ideali, a quelle finalità consustanziali alla tradizione socialista di cui Walzer, così come gli altri intellettuali della cerchia di *Dissent* si sente parte (63), ne rappresenta, anzi, il tentativo di piena realizzazione; lo sguardo è, dunque, orientato verso nuove istituzioni, alla ricerca di un sentiero che conduca verso la ricostruzione sociale («a path to social reconstruction»), al fine di continuare a perseguire un'ideale antico: «una società di eguali che si aiutano liberamente a vicenda» (64), una società fondata sulla mutua responsabilità e reciprocità. Anche a questo riguardo, pertanto, Walzer esercita una «critica immanente»: alla tradizione socialista e ai modelli di *welfare* per come si sono configurati nella storia del secondo Novecento, una critica che spinga a ribadirne, in maniera autentica, i valori di fondo.

(61) Sul punto si veda WALZER M., *Socialism and the Gift Relationship*, cit., p. 436. Cfr. cap. VI del presente volume. Sulla democrazia come «ideale etico» in Dewey, e sulla riproposizione di questa concezione da parte di Walzer, argomenta in modo convincente CHANIAL Ph., *Justice, don et association*, cit., pp. 229, 231, 286-289.

(62) Va precisato, però, come alcune caratteristiche del *Welfare State* siano state accettate anche da forze politiche non derivanti dalla cultura socialista, divenendo parte integrante del rapporto contemporaneo tra Stato e società.

(63) I temi del lavoro, dello stato sociale, così come quelli del mercato e dell'eguaglianza, nonché l'analisi degli autori che nel corso degli anni si sono cimentati, negli Stati Uniti e in Europa, su queste questioni, costituiscono un filo rosso nell'attività di *Dissent*, come attestano i tantissimi articoli pubblicati su questi temi, nonché numerose iniziative editoriali. A titolo esemplificativo si veda la sezione VI «Labor Under Siege» del volume pubblicato nell'anniversario del quarantennale della rivista (*The Legacy of Dissent*, cit.).

(64) WALZER M., *L'intellettuale militante*, cit., p. 75.

VI.2. Istruzione ed eguaglianza sociale: la scuola come «struttura normativa»

Un altro tema che, nell'ottica di Walzer, riveste un ruolo precipuo in vista della progettazione e realizzazione di una società giusta e inclusiva, è quello dell'educazione.

Anche riguardo a questo argomento – al quale Walzer ha dedicato attenzione fin dai suoi primi scritti su «Dissent» (65) – è piuttosto evidente l'ascendenza su Walzer di pensatori come Dewey (66) e Tawney (67) (cui si potrebbe forse aggiungere J.S. Mill), i quali hanno sostenuto la centralità assoluta dell'educazione, l'esigenza di una «scuola *per tutti*» (68), al fine di ottenere cittadini attivi e vigili in una società democratica. A fianco dell'autonomia sociale ed economica si situa l'autonomia «di giudizio», virtù civile e politica della democrazia; il sistema dell'istruzione può essere, sotto questo profilo, «un grande fattore di eguaglianza sociale», nonché il vero e proprio architrave della cittadinanza (69).

(65) WALZER M., *Education for a Democratic Culture: I*, in «Dissent», Spring 1959, pp. 107-121; *The American School: II*, in «Dissent», Summer 1959, pp. 223-236 (si tratta della prosecuzione dello scritto precedente); exchange with H. Brand, *Classless Education in Class Society?*, in «Dissent», Winter 1960, pp. 86-89. Cfr., successivamente, WALZER M., *Education*, in VERSTEGEN D.A., WARD J.G. (eds.), *The 1990 American Education Finance Association Yearbook. Spheres of Justice in Education*, New York, HarperCollins, HarperBusiness, 1991, pp. 239-268.

(66) Basterà qui citare, fra le sue numerosissime opere, *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy and Education*, New York, Macmillan, 1916 (tr. it., Firenze, La Nuova Italia, 1992), in cui il complessivo progetto sociale deweyano è strettamente collegato al tema dell'educazione.

(67) Come scrive WALZER, Tawney «dedicò molti anni alla 'Workers' Educational Association'» (*Sfere di giustizia*, cit., p. 211). Cfr. cap. VII.

(68) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 206.

(69) Per quanto seguirà il riferimento essenziale è costituito dal cap. *Istruzione*, in *Sfere di giustizia*. Una prima teorizzazione dei temi ivi contenuti è costituita dal saggio *Democratic Schools*, in «Dissent», 1, 1976, pp. 57-64, poi raccolto in *Radical Principles*. Cfr., anche, WALZER M., *Education*, in VERSTEGEN D.A., WARD J.G. (eds.), *The 1990 American Education Finance Association Yearbook: Spheres of Justice in Education*, New York, Harper Collins, Harper Business, 1991, pp. 239-268; ID., *Moral Education and Citizenship*, in CALVERT R. (ed.), *To Restore American Democracy: Political Education and the Modern University*, Lanham (MD), Rowman & Littlefield Press, 2006, pp. 217-230.

Per un'analisi critica delle tesi walzeriane con specifico riferimento al tema dell'educazione si veda BLACKER D., *Complex Equality and Democratic Education: The Challenge of Walzer's Spherical Pluralism*, in «Educational Theory», 2, 1999, pp. 181-206. Si veda anche, per alcuni riferimenti a Walzer, GLASS R.D., *Pluralism, Justice, Democracy, and Education: Conflict and Citizenship*, in «Philosophy and Education», 2003, pp. 158-166. Nella letteratura italiana, particolarmente attenta a questo aspetto dell'elaborazione walzeriana è SENIGAGLIA C.: *La comunità a più voci*, cit., in part. pp. 212-213.

Indicare cosa si intenda con 'educazione' non è semplice; intendendola alla maniera della *Bildung*: «educazione ha un significato ampio, come consapevolezza del valore della propria individualità, sentimento di dignità personale e di autostima che non nasce spontaneamente ma deve essere educato attraverso l'esperienza e la pratica della vita, dunque mediante le istituzioni sociali» (70), quali la famiglia, la scuola, ma anche il lavoro e la vita politica.

A proposito dell'istituzione scolastica, Walzer afferma che essa riempie sia uno «spazio intermedio» fra la famiglia e la società, sia un «tempo intermedio» fra l'infanzia e l'età adulta: in quello che Dewey definiva «un ambiente sociale speciale» (71) – dotato per Walzer di una «determinata struttura normativa» (72) – s'impara effettivamente ad essere persone e, allo stesso tempo, cittadini.

«L'educazione è lo strumento essenziale per vincere la grande scommessa della democrazia» (73); è nella prospettiva, di ispirazione repubblicana, di una educazione per la democrazia, ma anche di una democrazia per l'educazione, che va dunque contestualizzata la riflessione di Walzer: «a tutti vengono insegnate, e la grande maggioranza le impara, le conoscenze di base necessarie per essere un cittadino attivo. La stessa esperienza dell'apprendimento è democratica, e comporta non solo il successo individuale, ma anche la solidarietà e il cameratismo» (74). L'educazione costituisce pertanto un paradigma multifunzionale del sistema democratico, perché se correttamente intesa dispone di diversi registri e modalità per rafforzare il sentimento stesso della cittadinanza e della partecipazione attiva: «tutte le scuole in una società democratica dovrebbero educare dei *cittadini*» (75).

È compito, dunque, di uno Stato democratico sostenere la causa di una scuola nella quale i futuri cittadini possano essere preparati alla vita politica; tesi, questa, che è stata finemente elaborata, restando nell'ambito di ambienti influenzati dalle riflessioni

(70) URBINATI N., *Il liberalismo socialista nella tradizione inglese*, cit., p. 224.

(71) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 202.

(72) Ivi, p. 203.

(73) Cfr. WALZER M., *L'esclusione, l'ingiustizia e lo Stato democratico*, cit., p. 107.

(74) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 209.

(75) WALZER M., *L'esclusione, l'ingiustizia e lo Stato democratico*, cit., p. 107. Se la democrazia «è una scommessa» l'educazione è lo strumento essenziale per vincerla; «il prerequisito morale» del lavoro degli insegnanti è proprio «fare una scommessa democratica» (*ibid.*).

walzeriane, da una delle sue più brillanti allieve: Amy Gutmann (76). Gli insuccessi, i fallimenti e le ingiustizie in ambito scolastico rappresentano una sconfitta per l'intera società, per la società "di oggi" ma anche, entro una concezione della democrazia che non si arresta al presente e si pone il problema delle generazioni future, per quella "di domani". Ciò che può concepirsi come una vera e propria fede (anche in questo caso di profondo respiro etico) nel potere sociale dell'educazione si traduce in un impegno da parte di Walzer per una «*educazione pubblica generalizzata*» (77), per una scuola pubblica indipendente, in grado di fornire «un contesto – non il solo ma di gran lunga il più importante – per lo sviluppo della comprensione critica e per la produzione e riproduzione della critica sociale» (78). Solo in una scuola indipendente, comunità di insegnanti e di studenti, il bisogno di istruzione è soddisfatto «senza badare a cose volgari e non pertinenti come la classe e il reddito» (79). Dalla parole di Walzer emerge chiaramente la radicalità delle sue proposte e, in filigrana, il valore della scuola come *luogo* per coltivare, nell'accezione utilizzata da Martha Nussbaum (80), la capacità critica, oltre che il senso della comune appartenenza – ancora una volta, *lealtà* e *dissenso*.

L'educazione costituisce un «bene sociale» e pertanto, al pari degli altri beni, va distribuita: «si devono distribuire le cattedre, i banchi, l'autorità nella scuola, i voti e le promozioni, i diversi tipi e livelli di conoscenza» (81); la distribuzione di quest'insieme di elementi richiede un insieme indipendente di processi distributivi, lo schema della distribuzione non può limitarsi (così come per le altre sfere), pertanto, a rispecchiare quello dell'economia e/o della politica. La distribuzione di beni relativi all'istruzione entro una scuola autonoma, favorirà l'«eguaglianza complessa» (82). In tal modo, alla maniera dei riformatori sociali, Walzer ritiene che il

(76) GUTMANN A., *Democratic Education*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

(77) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 222 (il corsivo è mio).

(78) Ivi, p. 202. Sull'importanza della critica sociale nel quadro complessivo del pensiero di Walzer ci si è soffermati nel cap. IV del presente lavoro.

(79) Questa frase di R.H. Tawney è ripresa in WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 205-206.

(80) Cfr. NUSSBAUM M., *Cultivating Humanity: a Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 1997 (tr. it. parziale *Cultivare l'umanità: i classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, a cura di Gf. Zanetti, Roma, Carocci, 1999).

(81) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 202.

(82) Ivi, p. 209.

sistema dell'istruzione possa divenire un grande fattore di eguaglianza sociale.

Il «bene scuola» è strettamente vincolato al sistema di *welfare*, ne è parte integrante come forma di «fornitura comunitaria» (o, in altri termini, come *entitlement* fondamentale). Precedentemente ci si è intrattenuti su come il modello di Stato sociale teorizzato da Walzer sia di tipo *societario* e preveda un intervento dello Stato più nel controllo e nell'indirizzo che nella gestione diretta. Proprio per ciò che concerne il tema dell'educazione si ha una chiara riprova di quest'impostazione:

Lo Stato ha molto a che fare con l'istruzione: impone l'obbligo scolastico, fissa le linee generali dei programmi, controlla la concessione dei titoli di studio [...]; ma devono esserci dei limiti all'intervento dello Stato: limiti posti dall'integrità delle discipline accademiche, dalla professionalità degli insegnanti, dal principio di eguale considerazione e da una forma di assicurazione che prefiguri la politica democratica, ma che non sia dominata dai poteri costituiti e dalle ideologie regnanti (83).

Resta, però, fermo il fatto che spetta alla politica, allo Stato, decidere dell'impiego delle risorse in ambito formativo e, dunque, è quest'istituzione che riveste un ruolo primario nel sostenere la causa dell'eguaglianza (complessa) anche nel contesto scolastico (84). «La decisione di costruire più scuole o di assumere più insegnanti o di aprire nuove università non può essere presa dall'interno della sfera dell'educazione»; essa è «una *decisione politica*» (85). Il che attesta l'irrinunciabile compito dello Stato democratico (e sociale) nel difendere i valori dell'eguaglianza a nome di tutti i cittadini (86).

La scuola rappresenta uno dei gangli vitali in una società democratica, una sfera in cui dovrebbe essere evitata, nell'ottica

(83) Ivi, pp. 228-229.

(84) Una maggior consapevolezza del ruolo cruciale svolto dallo Stato nel sostenere la causa dell'eguaglianza complessa rispetto a quanto aveva pensato al tempo di *Spheres of Justice* è del resto esplicitamente ammessa dallo stesso WALZER nel saggio *L'esclusione, l'ingiustizia e lo Stato democratico*, cit., p. 101. Cfr., anche per la relazione «dialettica» tra Stato e società civile: WALZER M., *Equality and Civil Society*, cit., pp. 43-48.

(85) WALZER M., *L'esclusione, l'ingiustizia e lo stato democratico*, cit., p. 112 (il corsivo è mio).

(86) *Ibid.* Come ha osservato Marco Revelli, è del resto attraverso il modello dello Stato democratico, attraverso la diffusione della democrazia in tutti gli ambiti, che «l'eguaglianza si dimostra come lo strumento concettuale più efficace, come il più efficace principio di progettazione di una *società giusta*» (REVELLI M., *Eguaglianza*, in D'ORSI A. [a cura di], *Alla ricerca della politica. Voci per un dizionario*, cit.).

egualitaria di Walzer, qualsiasi «tirannia della ricchezza e della classe sull'apprendimento» e dove «le differenze» non sono represses, ma solo posticipate, in modo che i bambini imparino *prima* ad essere (*egualmente*) cittadini e solo in seguito operai, dirigenti, commercianti, professionisti ecc. (87). È in una scuola di questo genere che si promuove lo «spirito civico» (che è anche, nell'universo concettuale walzeriano, spirito critico), gettando le basi di quella «partecipazione pubblica» che è elemento fondamentale per la realizzazione di assetti di «democrazia partecipativa» (l'ideale politico cui Walzer tende) (88).

Un altro elemento va, a questo riguardo, esaminato. Educazione e istruzione sono evidentemente centrali entro un sistema sociale perché costituiscono il momento della riproduzione di una cultura, o delle culture presenti una società (89). È per questo che Walzer è venuto progressivamente incrociando la sua visione della scuola come «bene sociale», come questione di *giustizia* (*Sfere di giustizia*), con la sua visione della scuola come bene per così dire «identitario», e dunque come questione che attiene alla teoria e alla pratica della *tolleranza* (*Sulla tolleranza*) (90). Sotto questo profilo, la questione dell'istruzione si intreccia con i vari regimi politici e con le diverse forme di governo. Entro tale approccio, Walzer pare aggiornare il suo impianto attraverso un confronto ravvicinato tra il modello «liberale» degli Stati Uniti e quello «repubblicano», di derivazione rousseauiana, della Francia. In particolare, nell'ambito del primo, che

(87) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 215 e 207. Sullo stretto nesso educazione-democrazia cfr., inoltre, pp. 207-208.

(88) A quest'istanza partecipativa e comunitaria si connette l'interesse di Walzer per le «scuole di quartiere», cfr. WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 227-229. Esse pur preservando alcune distinzioni di classe sociale e spesso anche di etnia sono quelle che più si avvicinano all'ideale democratico sociale, in quanto inseriscono i ragazzi nell'ambiente relazionale familiare, offrendo l'opportunità di coltivare la cura per i rapporti di amicizia e di buon vicinato. Sulla nozione di «partecipazione pubblica», connessa con quelle di «socialità» e «mutualità», si veda PASTORE B., *Fiducia, comunità politica, stato di diritto*, in VIOLA F. (a cura di), *Forme della cooperazione*, cit., pp. 189-227.

(89) Lo spunto ad indagare con attenzione questo segmento dell'elaborazione walzeriana mi è venuto da un dialogo con Enrico Diciotti, generatosi in preparazione di un suo Seminario dal titolo *Diritto all'istruzione, multiculturalismo e pluralismo*, «Seminario di Teoria del diritto e Filosofia pratica», Dip. di Scienze giuridiche, Univ. di Modena e Reggio Emilia, IX ciclo, 18.IV.2007. Sul tema, di DICIOTTI E., si vedano *L'educazione e la scuola nello stato laico e liberale*, in «Ragion pratica», 27, 2007, 1, pp. 105-124, e, soprattutto, *L'istruzione e la scuola in una società pluralista. Tra le istanze del multiculturalismo e i valori del liberalismo e della democrazia*, in CASADEI Th., RE L. (a cura di), *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali*, 2 voll., Reggio Emilia, Diabasis, 2007, vol. I, pp. 188-219.

(90) WALZER M., *Sulla tolleranza*, cit., pp. 99-105. Le tesi qui sviluppate sono state elaborate, originariamente, in WALZER M., *Education, Democratic Citizenship and Multiculturalism*, in «Journal of Philosophy of Education», 2, 1995, pp. 181-189.

lascia «più spazio alla vita privata e alle differenze culturali», è andata via via innestandosi una concezione dell'«educazione multiculturale», volta a «portare in classe il pluralismo della società di immigrati». Rispetto al classico modello della neutralità liberale (che mirava semplicemente a trasformare tutti i bambini in americani, «cioè a farli assomigliare il più possibile a dei protestanti inglesi»), il modello del multiculturalismo tende a riconoscere nei bambini gli americani «con un'identità duale» (secondo la logica del trattino) che essi sono e «a indurli a comprendere e ammirare la loro diversità» (91). Un modo ulteriore, quest'ultimo, per affiancare alle necessarie pratiche inclusive ispirate dall'*eguaglianza*, il rispetto e la tutela per la *differenza* delle culture (92). Ciò che implica anche una disamina degli argomenti e della prassi dell'*affirmative action* (§ VI.6).

Si può ritenere dunque che la democrazia sia in grado di contribuire, con i suoi valori, a delineare un progetto relativo all'educazione e all'istruzione, e in particolare all'istruzione scolastica. A questo proposito Walzer asserisce che in una democrazia l'istruzione dovrebbe avere lo scopo di produrre «cittadini pronti a prendersi la responsabilità del benessere di una comunità politica che includa gli "altri"» (93).

L'asserzione di Walzer – come è stato osservato da Enrico Diciotti – «consente di mettere a fuoco due importanti finalità che la democrazia assegna all'istruzione»:

La prima finalità è la produzione di individui che siano disposti a prendersi la responsabilità del benessere di una comunità politica e abbiano la capacità per farlo. Realizzare questa finalità significa da un lato soddisfare la fondamentale esigenza della partecipazione democratica e dall'altro lato garantire agli individui l'effettiva possibilità di esercitare il diritto democratico di partecipare alla deliberazione e alle decisioni pubbliche, cercando di far valere la propria visione del bene comune, i propri interessi e i propri valori. La seconda finalità è la produzione di individui che siano disposti a prendersi la responsabilità del benessere di una comunità politica che includa gli «altri», cioè individui che negli «altri» riconoscano concittadini, membri effettivi della

(91) WALZER M., *Sulla tolleranza*, cit., p. 104.

(92) Cfr., per un approfondimento su questo punto, WALZER M., *Multiculturalism and Politics of Interest*, in BIALE D., GALCHINSKY M., HESCHEL S. (eds.), *Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism*, Berkeley and Los Angeles, University of California, 1998, pp. 88-98.

(93) WALZER M., *Quali diritti per le comunità culturali?*, cit., p. 23.

propria comunità, e che dunque non si isolino in gruppi «vincolati da [...] leggi il cui carattere onnicomprensivo pretende una lealtà totale» (94).

Realizzare questa finalità significa, da un lato, trasmettere i valori costitutivi della comunità democratica e liberale e, dall'altro lato, formare individui tolleranti, ossia disposti ad accettare la diversità culturale, a misurarsi con essa e a cooperare con chi adotta idee o stili di vita diversi dai propri (95).

VI.3. *Distribuzione delle cariche: oltre l'“argomento della meritocrazia”*

All'ambito dell'educazione si connettono, pur non esaurendosi in esso, il tema della distribuzione delle cariche e il problematico – e assai controverso – concetto di *merito* (e la sua proiezione a livello sociale e istituzionale: la meritocrazia (96)).

(94) DICIOTTI E., *L'istruzione e la scuola in una società pluralista*, cit., p. 211, il quale richiama il saggio citato alla nota precedente (in part., p. 28).

(95) La tolleranza cui ci si riferisce non implica – lo osserva ancora Diciotti – «la semplice coabitazione di idee e modi di vita diversi; essa include il “rispetto reciproco” necessario per la cooperazione sociale» (DICIOTTI E., *L'istruzione e la scuola in una società pluralista*, cit., p. 211 e nota 50); l'autore rinvia a GUTMANN A., *Civic Education and Social Diversity*, *Civic Education and Social Diversity*, in «Ethics», 3, 1994-1995, pp. 557-579).

(96) Su questo tema, da sempre oggetto di controversie nell'ambito degli studi sulla giustizia distributiva e più ampiamente sulle dinamiche dello Stato sociale, si possono vedere, da ultimo, nell'ambito della letteratura italiana, i materiali del convegno “La giustizia tra eguaglianza e merito” (Università della Svizzera italiana, Facoltà di Scienze della comunicazione, Lugano): RIGOTTI F., *Contro il merito*; DEL BÒ C., *Merito, titolo e giustizia distributiva*; SOMAINI E., *Diversi possibili significati di eguaglianza delle opportunità*; OSTINELLI M., *Eguaglianza e merito nella teoria filosofica dell'educazione* (raccolti in OSTINELLI M. [a cura di], *La giustizia tra eguaglianza e merito*, Milano, Franco Angeli, 2007).

Riprendendo una tradizione di pensiero che risale fino ad Aristotele, ma che nella riflessione contemporanea aveva riscosso scarsa attenzione, alcuni filosofi hanno riproposto il merito come criterio di giustizia distributiva. La discussione di questo tema, da un lato, mira a chiarire le ragioni del dissenso tra le teorie dell'eguaglianza e le teorie del merito in relazione ai problemi propri della giustizia distributiva. In tale contesto si tratta di determinare i ruoli rispettivi che all'eguaglianza e al merito possono essere assegnati all'interno delle teorie normative e di stabilire se sia possibile fornire di esse una versione «pluralistica» che consideri la compatibilità dei criteri di eguaglianza e di merito, ritenendo ad esempio che soltanto le diseguaglianze immeritate, ma non altre, siano contrarie al principio di giustizia. D'altro lato, essa consente di individuare un ventaglio pluralistico di posizioni a riguardo dell'attuale rivalutazione teorica del merito come criterio di giustizia distributiva. In questo contesto si può sondare anche il rapporto tra merito e responsabilità individuale e tra merito ed eguaglianza delle opportunità in alcuni ambiti particolarmente significativi della riflessione etica e politica contemporanea. Sul «merito» come criterio della giustizia distributiva, come si è osservato, Walzer si sofferma nel primo capitolo di *Sfere di giustizia* (pp. 33-35). Sul concetto di «merito» si segnala il noto saggio di FEINBERG J., *Justice and Personal Desert*, in *Doing and Deserving*, Princeton, Princeton University

Tutti i futuri cittadini hanno il bisogno di essere istruiti; dal punto di vista interno alla scuola però, osserva Walzer, il «bisogno» non è l'unico criterio di distribuzione del sapere, sono almeno altrettanto importanti l'«interesse» e la «capacità»: «I bambini non sono tutti interessati nella stessa misura e non hanno la stessa capacità di comprensione. Così appena entrano in aula, non possono non cominciare a differenziarsi» (97).

Il problema è complesso e di importanza cruciale in quanto consente, in primo luogo, di comprendere la portata della differenza fra «eguaglianza semplice» ed «eguaglianza complessa» in relazione al tema dell'educazione; in secondo luogo, di approntare una prima messa a fuoco della nozione di differenza nell'articolata concezione walzeriana (cfr. § VII.2)

«L'istruzione democratica comincia con l'eguaglianza semplice: lavoro comune per un fine comune. L'istruzione è distribuita in modo eguale ad ogni bambino, o, più esattamente, ogni bambino viene aiutato ad acquisire lo stesso *corpus* di conoscenze» (98). Ma secondo Walzer: «Una volta realizzato il programma di base e raggiunto il fine comune, l'eguaglianza semplice diviene del tutto inadeguata. Da quel momento in poi, l'istruzione deve adattarsi agli interessi e alle capacità dei singoli studenti» (99). Ne deriva che «l'eguaglianza dei cittadini esige un'istruzione comune, la cui precisa durata sarà discussa in sede politica, ma non esige una carriera scolastica uniforme».

È su questo scenario che si pone il problema dell'istruzione superiore o specialistica: ad essa dovrebbero accedere i giovani che hanno interesse, capacità, insomma «talento», senza distinzioni di classe e reddito. L'istruzione specialistica verrà in tal modo ad essere, inevitabilmente, monopolio di chi ha talento, ma questo per l'autore di *Sfere di giustizia* è un esempio di «monopolio legittimo»:

La scuola non può evitare di differenziare gli studenti, di mandarne avanti alcuni e respingerne altri; ma le differenze rilevate e sancite dovrebbero essere intrinseche al lavoro stesso, non allo *status* del lavoro. Dovrebbero essere relative ai risultati ottenuti e non alle conseguenti gratifiche economiche e

Press, 1970, pp. 55-94. Si veda anche la rassegna di questioni proposta da OLSARETTI S., *Merito e giustizia*, in «Il politico», 67, 2002, pp. 121-135.

(97) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 207.

(98) *Ivi*, p. 210.

(99) *Ibid.*

politiche; dovrebbero essere circoscritte e oggetto di lode e orgoglio nella scuola e poi nella professione (100).

Ciò che sta a cuore a Walzer, in base al suo schema di separazione e autonomia delle sfere, è che il successo nella sfera educativa non si converta nella «trinità di vantaggi», *status*, ricchezza e potere, a tal punto che questi diventino il solo oggetto della competizione. Egli esprime in tal modo una caratteristica del liberalismo progressista americano, ossia che dopo una eguale educazione di base sia lasciato spazio, per ciò che concerne l'istruzione secondaria, al merito e al talento, con la forte preoccupazione, però, che *tutti* possano accedere all'istruzione secondaria soddisfacendo i requisiti di ammissione *senza discriminazioni* dovute alla razza, al reddito, alla religione, ecc.

In un sistema così definito – che prefigura una combinazione tra istanze liberali ed istanze egalitarie – gli esami rappresentano il meccanismo distributivo decisivo. Tale meccanismo, che implica un processo più o meno complicato di preparazione e di prova d'esame, vige anche per l'impiego pubblico, per la «sfera delle cariche»:

Poiché le cariche sono relativamente scarse, questo processo deve essere equo verso tutti i candidati e deve esserlo manifestamente. Proprio perché deve essere equo non si può lasciare che siano dei privati a decidere come organizzarlo. Questa autorità è stata sempre più politicizzata, cioè trasformata in una materia di dibattito pubblico e assoggettata a ispezioni e regolamenti governativi. [...] Le leggi che stabiliscono le “procedure eque di assunzione” e le decisioni giudiziarie che richiedono programmi di “azione positiva” hanno l'effetto di trasformare tutti i lavori per cui valgono in qualcosa di simile alle cariche.

Secondo questo modello dell'«equa eguaglianza delle opportunità»

Tutte le posizioni per le quali concorrono più persone e che danno all'unico vincitore un vantaggio sociale ed economico sugli altri concorrenti, devono essere distribuite “equamente”, secondo criteri pubblicizzati e secondo criteri trasparenti [...]. La meta è una meritocrazia perfetta, la realizzazione

(finalmente!) dello slogan della Rivoluzione francese: la carriera aperta ai talenti (101).

Walzer fa notare come tale «esito felice» richieda un'opera costante dello Stato che deve organizzare gli esami, istituire dei *criteri* per la preparazione degli esami e la concessione degli attestati, regolare le procedure di ricerca e selezione (102).

Tutto ciò per l'autore americano è accettabile, anzi auspicabile, per la sfera del pubblico impiego, ma non deve portare alla creazione di una sorta di «pubblico impiego universale». Egli è convinto che «qualsiasi sistema che anche solo si approssimi ad un servizio pubblico universale non può che avere una gestione centralizzata. Ogni tentativo di realizzare il controllo politico e l'uguaglianza di opportunità tende inevitabilmente a rafforzare e promuovere il potere centrale» (103), e dunque a produrre un'eccessiva e rischiosa centralizzazione.

L'importanza di un tale sistema capace di generare una burocrazia impersonale e politicamente neutrale non può certo essere negata; esistono altresì per Walzer una serie di attività per le quali una discrezionalità di parte sembra essere, se non del tutto appropriata, almeno non inappropriata e conforme a procedure di ricerca e di selezione decentrata (104). Alcuni passi di *Sfere di giustizia* sono assai esemplificativi della posizione espressa da Walzer su questa problematica:

Un pubblico impiego universale è probabilmente altrettanto incompatibile con una democrazia cittadina che con una democrazia di fabbrica; ovvero il governo locale, come la piccola impresa, funziona meglio se c'è spazio per l'amicizia e per lo scambio di favori (*for friendship and the exchange of favors*).

(101) Ivi, p. 137. Per un quadro delle tesi sulla questione dell'«eguaglianza delle opportunità», connessa a quella della «responsabilità», si veda CARTER I. (a cura di), *L'idea di eguaglianza*, Milano, Feltrinelli, 2001, in part. p. 190. Cfr. anche SOMAINI E., *Uguaglianza*, cit., in part. capp. II, III e, soprattutto, RIVA N., *L'eguaglianza delle opportunità*, Roma, Aracne, 2011 (cui si rinvia anche per un'ampia bibliografia sul tema).

(102) Cfr. WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 138; Walzer prosegue evidenziando come solo lo Stato possa «contrastare gli effetti atomizzanti della discrezionalità individuale, del potere del mercato, del privilegio corporativo, e garantire ad ogni cittadino la stessa possibilità di essere all'altezza degli standard universali».

(103) Ivi, pp. 168, 165.

(104) Sull'importanza del «decentramento» nel pensiero di Walzer si è detto in precedenza.

L'eguaglianza di opportunità è un criterio valido per la distribuzione di alcuni impieghi, non di tutti gli impieghi. Esso conviene soprattutto ai sistemi centralizzati, professionalizzati e burocratici, e probabilmente la sua applicazione tende a generare proprio sistemi siffatti. Qui il controllo comunitario e la qualifica personale sono necessari, e il principio cruciale è quello dell'equità; e qui dobbiamo sopportare il governo delle maggioranze e quindi dei funzionari di stato, nonché l'autorità di persone qualificate. Ma esistono chiaramente anche impieghi desiderabili che non rientrano in questi sistemi, e che sono controllati giustamente (o ingiustamente) da privati, o da gruppi privati che possono anche non essere distribuiti "equamente". L'esistenza di questi impieghi apre la via verso un tipo di successo per il quale non c'è bisogno di qualificarsi (anzi, nemmeno è possibile) e pone così dei limiti all'autorità dei qualificati. Ci sono settori della vita sociale ed economica nei quali i loro decreti non hanno corso. Mentre gli esatti contorni di questi settori saranno sempre problematici, la loro realtà non lo è affatto. Se li distinguiamo dal pubblico impiego è perché in essi la struttura dei rapporti umani è migliore di quella che sarebbe se non ne venissero distinti (105).

Questa catena di riflessioni conduce Walzer a prefigurare un «sistema di selezione misto» teso ad evitare che il tentativo di sconfiggere la tirannia evochi lo spettro di altre tirannie (nel caso specifico, la tirannia o «insolenza della carica»): un modello di eguaglianza complessa che esige che le carriere siano aperte ai talenti, ma che, al contempo, pone alcuni *limiti* alle prerogative di chi ha talento (106).

Walzer intende coltivare una concezione realistica della natura dei meriti e del loro modo di operare nella sfera delle cariche e, allo stesso tempo, riconoscere l'autonomia di altre sfere nelle quali prevalgano – legittimamente – altre forme di competizione e cooperazione, altre forme di «elevazione», «onore», «servizio». Sullo

(105) Ivi, pp. 168, 169.

(106) Chi ha talento e ricopre una carica tende ad acquisire molte altre cose: onore e *status*, potere e prerogative, ricchezza e benessere. La carica viene ad essere un bene dominante che comporta necessariamente altri beni; la rivendicazione della dominanza è «l'insolenza della carica» che fa passare «da una *consuetudine autorevole* ad una *condotta autoritaria*». Per questo motivo, secondo Walzer, occorre porre dei limiti al possesso delle cariche, cercando di mantenerlo nelle «giuste proporzioni». Cfr. ivi, pp. 140, 160, 162.

sfondo della trattazione di Walzer campeggiano quelle idee di decentramento, *selfgovernment*, pluralismo che connotano specificamente il suo pensiero ed emergono in ogni sfera affiancando, e orientando, altri specifici princìpi.

Un altro rilievo critico ad un'adozione indiscriminata del modello normativo dell'eguaglianza di opportunità è presente in un saggio scritto circa dieci anni dopo la stesura di *Sfere di giustizia* (107), in cui Walzer, interrogandosi sulla delicata questione del «tracciare la linea» «tra chi è dentro e chi è fuori la società», appare distaccarsi da un impianto rigidamente liberale. Il timore di Walzer è inerente ad una distribuzione meritocratica «priva di ogni forma di solidarietà socialista». Egli fa proprie qui le critiche ad un tipo simile di meritocrazia formulate da Michael Young nel classico *The Rise of Meritocracy* (1958). Secondo Young l'eguaglianza di opportunità divide la società in due classi: «coloro che sono capaci e coloro che non sono capaci di mettere a frutto le loro opportunità» (108).

Depurando l'«argomento di Young» di ogni forza critica, afferma Walzer, si è venuti progressivamente a considerare – sempre più spesso nell'America contemporanea, con l'affermarsi di logiche neo-consevatrici e neo-liberiste (o anche *libertarians*) – «subordinazione ed esclusione» come «il risultato dell'apatia, dell'incapacità, del disinteresse» (tesi, questa, che si connette anche alle forme assunte dalle disuguaglianze su base razziale e ai processi volte a “naturalizzarle”, adducendo giustificazioni volte a stigmatizzare una precisa volontà, da parte di “determinati” soggetti, a non uniformarsi agli standard dei modelli sociali vigenti). Seguendo questa impostazione «gli esclusi sono semplicemente la classe di uomini e donne che mancano di certe qualità, tanto che i processi distributivi che funzionano in maniera autonoma, come dovrebbero, non arrecano loro alcun beneficio». L'esclusione, dunque, non sarebbe più “ingiustamente” di *gruppi*, collettiva («di donne, o lavoratori, o neri, o ebrei») ma, osserva Walzer, “giustamente” frutto delle scelte e delle responsabilità degli *individui*, delle singole persone.

(107) Il saggio in questione è *L'esclusione, l'ingiustizia e lo Stato democratico*, cit.; di qui sono tratte le citazioni che seguono: pp. 101-102, pp. 105 e 106.

(108) Ivi, p. 102. Il discorso apre qui un possibile collegamento con uno dei paradigmi della discussione contemporanea in tema di giustizia distributiva: l'«approccio delle capacità» elaborato da Nussbaum e Sen.

Al contrario, la tesi che Walzer sostiene alla luce del suo progetto di Stato sociale *inclusivo* considera l'esclusione comunque «ingiusta»: essa non può essere accettata neppure se determinata da perfetti meccanismi meritocratici, ammesso che questi possano essere realizzati (109). Di qui la necessità di una *rete di sostegni* – una rete di sicurezza, e non di mero «salvataggio» caritatevole – e la necessità di istituzioni di Stato sociale comunitarie che difendano i deboli, ma siano in grado anche di attuare una gamma di *social policies* volte alla coesione, in modo tale che si possa arrivare, progressivamente, ad “escludere” l'esclusione stessa. Di qui l'insistenza di Walzer sull'importanza della partecipazione attiva e sull'effettiva pratica dei diritti di cittadinanza da parte di tutti i membri della comunità.

Questo approccio è chiaramente sostenuto, da parte di Walzer, alla luce di una profonda convinzione morale: «Il lamento di un uomo o di una donna esclusi è ancor'oggi una responsabilità sociale e non solo personale: nostra, non solo sua»; non si può rimanere sordi al *dolore*, alle molteplici forme di *vulnerabilità* e di *subordinazione* che si è soliti attribuire a «quella gente», «gli “spossessati”, le classi inferiori, i veri svantaggiati, coloro che sono socialmente isolati, i poveri emarginati», in qualunque modo li si voglia chiamare (110). Di fronte alle situazioni di vulnerabilità o di difficoltà degli individui deve seguire, entro la prospettiva walzeriana, non il rimorso o il rimpianto privati, ma «l'obbligo sociale» (111): «data l'esistenza di gruppi di esclusi, la giustizia esige uno sforzo *pubblico* per permettere a quei gruppi di rientrare nella società e operare in maniera indipendente in tutte le sfere distributive» (112). Una società giusta, non può tollerare la produzione di una classe di esclusi, del tutto privi di cittadinanza e di potere, di voce (*voicè*); essa rinvia ad una specifica nozione di obbligo – *sociale* appunto – che disegna una prospettiva politica democratico-inclusiva, che va oltre i ristretti

(109) Perplexità in proposito sono espresse in *Sfere di giustizia*, cit., pp. 145-149.

(110) WALZER M., *L'ingiustizia, l'esclusione e lo Stato democratico*, cit., p. 100. Alla base di questa propensione si può leggere la consapevolezza – che accomuna tutti gli uomini – della somiglianza nella vulnerabilità, nel dolore e nell'umiliazione, ciò che, come si vedrà, avvicinando Walzer a Rorty, fa anche del primo un assertore di una forma di «universalismo della sofferenza». Cfr. cap. VIII del presente volume.

(111) *Ibid.* (il corsivo è mio).

(112) Ivi, p. 106. Una critica complessiva a questo approccio è stata di recente sviluppata, nel contesto della discussione italiana, da MENGHI C.B. in *Logica del diritto sociale*, Torino, Giappichelli, 2006, in part. cap. IV «L'obbligazione sociale». Si veda anche il saggio di MACERATINI A., *Stato sociale e crisi della razionalità giuridica*, in MENGHI C.B. (a cura di), *Diritto a rischio?*, Torino, Giappichelli, 2006.

confini dell'individuo e dello «Stato minimo» (113) e che mette in gioco la società civile come spazio di inclusione e di rafforzamento di uno Stato che non può che essere *sociale* (114).

La distribuzione meritocratica, basata sul principio dell'eguaglianza di opportunità, cara alla dottrina liberale, va applicata in alcune sfere come il pubblico impiego, ma *non* a tutte le sfere (pena la ricaduta, sul piano teorico, entro un impianto monistico di giustizia distributiva); inoltre, essa non può essere priva di «forme di solidarietà socialista»: come si è osservato, le carriere devono essere aperte ai talenti, ma coloro che non hanno particolare talento, gli “ultimi” o “i penultimi”, quelli che in determinati contesti sociali rappresentano gli esclusi *totali* o *parziali*, non possono – nella visione di Walzer – essere lasciati soli, rimanere «socialmente isolati».

Il modello proposto è pertanto composito e va oltre una mera applicazione, in tutti i contesti di giustizia distributiva, dell'«argomento della meritocrazia»: le persone dotate di capacità, ricoprendo cariche importanti, hanno spazio, possibilità di esprimersi e di trovare soddisfazione e onore (e ciò è indubbiamente *giusto*); il talento, tuttavia, non va considerato come «l'unico ordinatore», le cariche non devono tramutarsi in occasione di tirannia, bensì mantenere anche la «forma di servizio» alla comunità (115). Nell'ottica di Walzer, chi si trova ad essere escluso, anche per un supposto *deficit* di talento, non può essere dimenticato o marginalizzato, ma, in primo luogo, essere aiutato, sostenuto, agevolato nel rientrare nella società, in sfere in cui prevalgono altri criteri, dove non c'è bisogno di una speciale «qualifica», e in cui a orientare le relazioni sono i criteri dell'amicizia, della cooperazione o dello scambio di favori (piccola borghesia, controllo democratico

(113) Come osserva Walzer, la tendenza generale della democrazia moderna è, o almeno dovrebbe essere, di «rendere sempre più difficile la riproduzione della marginalità e dell'esclusione» (WALZER M., *L'ingiustizia, l'esclusione e lo Stato democratico*, cit., p. 100). Al riguardo si vedano anche le tesi di Sen, menzionate nel cap. I del presente lavoro, sul necessario «bilanciamento» tra diritti individuali e scopi sociali fondamentali volti all'inclusione e al concreto esercizio dei diritti individuali stessi.

(114) Come è stato osservato, dello Stato sociale non è tanto caratteristico che vi siano in esso ideali o obblighi *moralì* di sostegno ai bisognosi, quanto la «giuridificazione e l'istituzionalizzazione del sostegno» (cfr. BAYERTZ K., *Il concetto e il problema della solidarietà*, in BAYERTZ K., BAURMANN M., *L'interesse e il dono. Questioni di solidarietà* [1998], a cura di P.P. Portinaro, Milano, Edizioni di Comunità, 2002, p. 35), ciò che si genera comunque da un obbligo, appunto, *sociale*.

(115) Cfr. WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 165.

delle fabbriche, sistema del *patronage* (116)); in secondo luogo, occorre scardinare quell'«insieme connesso di decisioni» che tengono fuori o ai margini interi gruppi di persone attraverso «stereotipi», «discriminazione», «indifferenza», tramite le quali l'esclusione diviene un'«eredità» (117).

Da ciò derivano due conseguenze rilevanti. I “freddi” meccanismi di distribuzione meritocratica, giustamente applicati in alcune sfere, possono essere affiancati e sorretti da una serie di reti di sostegno “calde”, solidali, da un sistema *sociale – comunitario* – che contrasta l'esclusione. Alla meritocrazia, idea forte del liberalismo in tutte le sue sfaccettature, vanno associate la solidarietà e la mutualità tipiche della tradizione socialista, senza che l'una escluda l'altra entro un contesto ideale – ma da far valere nella prassi – che possa configurare istituzioni di «eguaglianza complessa» (118). Inoltre, su un altro versante, il prendere sul serio le forme di discriminazione che generano esclusione, porta a *sovertire* l'assunto delle tesi che in qualche modo la legittimano: le qualità che in teoria sono ritenute produrre la condizione degli esclusi – ceti subalterni, gruppi razziali – sono in realtà i prodotti di tale condizione. Per questo occorre, agli occhi di Walzer, agire sui meccanismi istituzionali con un *quantum* aggiuntivo di politiche pubbliche e sociali (in particolare riguardo a due beni sociali «strettamente collegati» come *welfare* ed educazione) e non riducendo queste ultime a residuali, contrariamente a quanto sostengono le diverse varianti del liberismo contemporaneo (119).

(116) Ivi, pp. 166-169.

(117) Qui Walzer prefigura quello che nel contesto degli studi critici sulla razza viene definito «razzismo istituzionale» (o «strutturale»), quell'insieme di processi e pratiche che, occultando più o meno consapevolmente il pregiudizio razziale (o anche razziale e insieme di genere), genera comunque – e sistematicamente – esclusione e marginalizzazione, sovente in forme non intenzionali. Cfr. FLAGG B., *Ero cieco, ma ora vedo*, in THOMAS K., ZANETTI Gf. (a cura di), *Legge, razza, diritti. La Critical Race Theory negli Stati Uniti*, cit., in part. pp. 82-83.

(118) Da quanto osservato risulta abbastanza chiaro come l'ideale di Walzer non sia una società di eguali livellata verso il basso, tesa ad annullare le differenze, le varietà di ingegno e di carattere individuali, bensì una società in cui tali varietà possano trovare piena espressione e un giusto apprezzamento. Si tornerà su questa posizione, che scosta Walzer dai binari dell'egualitarismo «semplice», all'interno del confronto del suo pensiero con quello di Tawney (§ VII.1).

(119) Di cui le più radicali espressioni sono il *libertarianism* o il neo-conservatorismo «compassionevole», che recupera come principio d'azione la carità a scapito della giustizia (per un'apologia delle virtù della carità si veda, ad esempio, ROTHBARD M., *Per una nuova libertà* [1973], Macerata, Liberilibri, 1996, pp. 207-229). A queste correnti Walzer contrappone le prospettive del «socialismo democratico» (*democratic socialism*), ma anche quelle del «liberalismo egualitario» (*egalitarian liberalism*).

VI.4. *Pratiche di democrazia economica: cooperazione versus gerarchia*

Un altro ordine di problemi entro una prospettiva che tenda alla realizzazione di una società giusta sono, ovviamente, quelli inerenti all'ambito economico; in questa sede si tratteranno, dapprima, alcuni fondamentali nodi problematici ad esso intrinseci, per passare poi, nel paragrafo successivo, ad analizzare i rapporti fra questo ambito (che trova nel mercato le sue logiche di esplicazione) e il potere politico (120).

Fin d'ora è bene richiamare alcune considerazioni, precedentemente svolte, intorno al problema del *dominio* per inserirle in un quadro concettuale più ampio che permetterà di avanzare in maniera decisiva verso la formulazione definitiva del modello di società giusta che si delinea a partire dalle proposte di Walzer.

Si è sostenuto che il problema dell'eguaglianza può essere tematizzato in una duplice direzione: come *questione di reddito* e come *questione di status* (*di potere sociale* o *di dominio*). Dunque esso va affrontato criticamente sia dal punto di vista della *distribuzione delle risorse* sia dal punto di vista della *produzione delle risorse*. Si è già cercato di dimostrare come lo schema di giustizia messo a punto da Walzer consista nel ritenere che una società giusta non dovrebbe "limitarsi" ad un'equa distribuzione del reddito, ma dovrebbe anche impedire che si definiscano rapporti di predominio e subordinazione (e questo anche nel mondo della produzione).

Uno degli ambiti in cui i rapporti di predominio si producono e perpetuano più facilmente e in maniera evidente è quello, appunto, dell'«organizzazione dell'economia», l'ambito della produzione dei beni; è qui che si esplica, nelle sue multiformi manifestazioni, un modello *gerarchico*, rigido, che ha come presupposto necessario e come conseguenza necessaria, «la pressione del comando di uomini su altri uomini». La sofferenza dello stare collocati, "immobili", in una gerarchia e nel subire il peso dei fenomeni, più o meno espliciti,

(120) Tale distinzione, comunque, non impedirà inevitabili rimandi fra i due paragrafi. Walzer argomenta, a questo riguardo, che il problema di «contro-bilanciare», «regolare» o «annullare» il potere delle *corporations* è, primariamente, un problema di *welfare* (WALZER M., *Politics in the Welfare State*, cit., p. 39).

di vessazione della personalità e di depersonalizzazione è tra le cause principali di infelicità (121).

Il tema classico del conflitto «servo-padrone» o «patrono-cliente», visto in questa prospettiva, si carica di forti valenze esistenziali e psicologiche. Ragionando in termini di categorie *lato sensu* morali, 'gerarchia' significa forza, egoismo, per chi sta ai vertici, paura e obbedienza per chi è sottomesso (122). Forza e paura presuppongono una relazione di *ineguaglianza* fra gli individui e stimolano il piacere del possesso e il sentimento di ostilità (123). Il terreno delle forme di produzione rappresenta un archetipo del rapporto gerarchico, anche se non l'unico (altri esempi, sovente ad esso connessi, sono il modello di famiglia patriarcale e, ancora, la tirannia in ambito politico). È contro la gerarchia, afferma Walzer con grande vigore nell'introduzione a *Sfere di giustizia*, che si genera e leva «l'eterna speranza nominata dalla parola *eguaglianza*: mai più inchini e prostrazioni, mai più adulazioni e servilismi, mai più tremare per la paura, mai più altezza ed eccellenza, mai più servi né padroni» (124).

Un assetto gerarchico oltre a presupporre una relazione di strutturale ineguaglianza fra gli individui impedisce ogni relazione di reciprocità e di cooperazione orizzontale, proprio due dei valori fondanti la riflessione walzeriana che, si è visto, coniuga all'insegna di questi, tradizione socialista, liberalismo, istanze partecipative del repubblicanesimo. L'ideale regolativo affinché una società possa ritenersi giusta diviene allora – come ha suggerito con formula efficace Charles Sabel – quello di «congedarsi dalle gerarchie».

Schematizzando, all'interno della tradizione socialista, si possono distinguere due modelli teorizzati per raggiungere il fine indicato: quello «collettivista» e quello «cooperativo». Il modello collettivista, tipico di «quella lunga serie di utopie aspiranti a un totale comunismo» (125), trova – secondo Walzer – la sua più completa teorizzazione con Marx e la successiva diffusione del

(121) Cfr., a questo proposito, l'intervista di G. Bosetti a C. Sabel: *Congedarsi dalle gerarchie*, in BOSETTI G. (a cura di), *Il legno storto*, cit., p. 114.

(122) Sull'esplicita opposizione di Walzer alle forme di «egoismo» si veda *Abschied vom Egoismus. Ein Interview mit Michael Walzer*, in «Manager Magazine», 5, 1995, pp. 270-279.

(123) Cfr. URBINATI N., *Il liberalismo socialista nella tradizione inglese*, cit., p. 220.

(124) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 9.

(125) Ivi, p. 221.

marxismo (126); quello cooperativistico annovera fra i suoi primi teorici l'ultimo Mill (127), pensatori dichiaratamente socialisti come Thomas Hodgskin e William Thompson (128), fino a Cole e al *guild socialism*. La critica principale, quasi profetica, che Mill appuntava al collettivismo, era rivolta alle sue possibili perversioni burocratiche. Egli imputava, inoltre, ai comunisti radicali (aspiranti ad un totale collettivismo) l'errore di «barattare» la libertà con l'eguaglianza, la padronanza di sé e delle proprie scelte con vantaggi di tipo esclusivamente materiale ed economico, di confondere l'autonomia con l'eteronomia. Senza ricorrere a categorie fuorvianti, come «anticipazione», «precorrimento», e a genealogie troppo sicure, pare comunque plausibile mettere in evidenza come Mill attuasse una critica all'impostazione teorica collettivista affine a quelle da più parti elaborate molti anni più tardi (nell'area del socialismo liberale), una volta realizzatosi questo sistema economico attraverso la nazionalizzazione del sistema produttivo. La critica di Mill, in particolare, è incentrata sul fatto che un simile sistema, incapace di rendere l'individuo *self-dependence*, può solamente condurre ad una nuova forma di *dipendenza*, non più costituita dai proprietari dei mezzi di produzione, ma da quella nuova entità rappresentata dalla collettività, che subordina a sé gli individui, generando, con le sue latenti perversioni burocratiche, un'*élite* che controlla la produzione e la distribuzione del prodotto sociale, svolgendo funzioni analoghe a quelle svolte dai proprietari dei mezzi di produzione nel sistema capitalistico. In quest'ottica il collettivismo, anziché approdare ad

(126) Per una disamina teorica della società in cui tutti i beni (o la gran parte di essi) sono oggetto di proprietà collettiva (*società della proprietà collettiva*), si veda da ultimo DICIOTTI E., *Il mercato della libertà*, Bologna, il Mulino, 2006, pp. 170-182, il quale, tuttavia, distinguendo questo modello da quello fondato sulla proprietà comune (*società dei beni comuni*: pp. 158-170) riconduce Marx e il marxismo a questo secondo orizzonte (in part. p. 169).

(127) Nella ricostruzione teorica della trattazione milliana qui svolta ci si appoggia alle argomentazioni illustrate in maniera molto chiara da Urbinati nel saggio più volte citato. Sulla distinzione fra «collettivismo» e «cooperativismo» si veda anche FORTE F., *Il socialismo liberale e il grande trade off della società cooperativa*, cit., p. 9.

(128) In proposito Walzer considera Mill un «liberale» che sorprendentemente difende il «syndacalism (what is today called “workers’ control”)» e, più generalmente, un assetto di «democrazia sociale»; cfr. WALZER M., *The Idea of Civil Society*, cit., p. 294. Come è noto, Hodgskin e Thompson erano seguaci di Bentham e membri del gruppo dei *radicals* riuniti intorno al padre di J.S. Mill; in proposito si veda URBINATI N., *Il liberalismo socialista*, cit., p. 225, la quale ricostruisce la filiera che, nel contesto britannico, conduce da Mill ai teorici del laburismo inteso nelle sue versioni associative e pluralistiche.

una vera eguaglianza e autonomia degli individui, rischia di produrre nuove forme di autoritarismo e diseguaglianza.

I due modelli tesi, pur nella loro diversità, ad uscire dalle gerarchie sono riscontrabili nella trattazione che Walzer svolge in riferimento all'organizzazione economica.

Fin dai suoi primi studi sul radicalismo politico egli si è soffermato su due caratteristiche, dinamicamente correlate, della politica del puritanesimo: anti-autoritarismo e tendenza anti-gerarchica, vedendo in essi due tratti fondamentali nella transizione dal «mondo tradizionale» al «mondo moderno» (129). Secondo la sua impostazione radical-progressista, Walzer ritiene che questi vadano applicati *sia* alla sfera politica *sia* a quella economica. Questa istanza, evidente in gran parte dei suoi scritti, è ben illustrata nel capitolo di *Sfere di giustizia* in cui il fuoco dell'analisi è diretto sulla questione del lavoro, e in particolare del «lavoro duro» (130).

Per affrontare una questione di notevole complessità teorica, egli si rifà, com'è nel suo stile, anche ad esempi concreti come il *kibbutz* israeliano (131) e, soprattutto, una *cooperativa* di proprietà dei netturbini di San Francisco.

(129) WALZER M., *Radical Principles*, cit., p. 31, intervista a Michael Walzer a cura di D. Spini. Nel § III.1 si è altresì messo in luce come l'anti-autoritarismo puritano nei confronti delle autorità regale conducesse, nella fase rivoluzionaria, ad altre forme di autoritarismo sfocianti nella «costrizione ad essere liberi».

(130) Per «lavoro duro» Walzer intende quei «lavori che sono come condanne al carcere: un lavoro che nessuno cerca, e che nessuno sceglierebbe se ci fosse un'alternativa minimamente attraente. Questo genere di lavoro è un bene negativo, e di solito comporta necessariamente altri beni negativi: miseria, insicurezza, cattiva salute, pericolo fisico, disonore, degradazione. E tuttavia è un lavoro socialmente necessario: deve essere fatto, e perciò bisogna trovare qualcuno che lo faccia» (WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 170). Le citazioni che seguono sono tratte dal cap. «Lavoro duro», pp. 170-187, le cui tesi principali sono elaborate in WALZER M., *Dirty Work Should Be Shared: In a Society of Equal, Garbage is Everyone's Business*, in «Harper's», 265, 1982, pp. 22-31. Notevoli similitudini tra il «lavoro duro», così come descritto da Walzer, e quello che ormai è invalso definire «lavoro di cura» si rinvengono in TRONTO J., *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, cit., cap. IV. Per una disamina del «lavoro duro» (faticoso, sporco) in Walzer cfr. GIANOLA D., *Corpo e ragione pubblica in Michael Walzer*, cit., pp. 294-296.

(131) Come è noto, il *kibbutz* è una fattoria che riunisce gruppi di famiglie in collettività; in essa la proprietà individuale è abolita e ciascuno è trattato in assoluta eguaglianza rispetto agli altri. Tutti partecipano al lavoro, ma anche «alle decisioni sul lavoro»; perciò i lavoratori sono liberi «in quel senso importantissimo che Rousseau chiama «libertà morale»»: essi stessi si impongono i carichi che sopportano. I membri del *kibbutz* sanno che la struttura della giornata lavorativa e l'assegnazione dei compiti per lunghi periodi sono questioni da decidere in comune. La partecipazione dei lavoratori ai processi decisionali è diretta, e ciò, così come la forte integrazione di lavoro e politica, è reso possibile dalle piccole dimensioni della comunità. Queste peculiarità del *kibbutz* consentono una totale condivisione del lavoro, difficilmente realizzabile in comunità più ampie e in economie più complesse e

Esempio emblematico (e riuscito) di organizzazione cooperativa, la storia della *Sunset Scavenger* si presenta come «una compagnia di compagni che scelgono i propri colleghi»: un esempio di selezione in base non ai criteri dell'equa eguaglianza di opportunità, ma alla discrezionalità dei membri della cooperativa che «cercano, senza dubbio, uomini capaci di fare il lavoro necessario e di farlo bene», ma anche «dei buoni compagni» (132).

Fra gli aspetti che Walzer considera più attraenti dell'esperienza della Compagnia *Sunset* c'è, in primo luogo, una riorganizzazione del lavoro tale da cambiarne non i requisiti materiali, in questo caso difficilmente mutabili, ma il carattere *morale*, rendendo il «lavoro duro» un lavoro degno di rispetto per chi lo svolge. In secondo luogo, il duro lavoro, lungi dall'essere atomizzato e atomizzante, è collegato ad altre attività, nel caso della compagnia di netturbini, alle assemblee degli azionisti, ai dibattiti sulla politica aziendale, all'elezione dei funzionari e dei nuovi membri, dunque ad una dimensione prettamente *politica* e di partecipazione attiva che innesta la dimensione dell'eguaglianza nel processo economico.

Un'altra forma di autogestione e un altro modo di far funzionare l'economia è rappresentato dalla *sindacalizzazione*. Sul valore di questa Walzer è molto esplicito:

Non c'è dubbio che i sindacati siano stati efficaci nell'ottenere salari e condizioni di lavoro migliori per i propri membri; a volte sono persino riusciti a spezzare il legame fra differenziali di reddito e gerarchia di *status* (133).

Occorre, quindi, rafforzare i legami associativi, anche se questi legami collegano alcuni di noi ad alcuni altri e non tutti a tutti. Ci sono molti modi per rafforzarli. Il primo e principale, a me sembra, consiste in politiche governative che creino lavoro e promuovano e appoggino la sindacalizzazione sul lavoro. La disoccupazione, infatti, è probabilmente la forma più pericolosa di dissociazione, e i

differenziate Sul *kibbutz* come concreta e originale espressione di «socialismo comunitario» si vedano le pagine in cui WALZER parla di Buber ne *L'intellettuale militante*, cit., in part. p. 107 (nota 41).

(132) «L'appartenenza alla *Sunset Scavenger Company* viene distribuita attraverso una votazione dei membri effettivi, e poi con l'acquisto di azioni»: WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 183. A proposito dei criteri di scelta e dell'opportunità di «lasciare il processo di ammissione in mano ai membri della comune», si veda anche p. 167, «Il controllo operaio delle fabbriche (*worker's control*)», e si esamini la trattazione, svolta nel paragrafo precedente, circa i sistemi di selezione in ambito lavorativo.

(133) Ivi, p. 184.

sindacati non sono solo un campo di addestramento alla *democrazia politica* ma anche strumenti di *democrazia economica* (134).

Riconoscendo l'importanza del movimento sindacale, oltre a quella della gestione cooperativa, Walzer arriva ad enunciare una sorta di «regola generale» relativa alla condivisione del lavoro: essa prevede che un lavoro, laddove non possa essere sindacalizzato o gestito in cooperativa, sia condiviso dai cittadini e non simbolicamente o parzialmente, ma universalmente. Anzi, in una situazione tale, quando ognuno potrà trovare un lavoro in cooperativa o sindacalizzato (quando non ci sarà «un esercito di riserva») nessuno farà gli altri lavori, per esempio lavoro domestico e lavoro di cura, a meno che ognuno li faccia per se stesso (135).

Le proposte di Walzer si inseriscono pienamente nel filone della letteratura sul controllo operaio delle fabbriche (*workers' control*), incentrata sul concetto di *democrazia economica* o *industriale* (136): quella

(134) WALZER M., *Multiculturalismo e individualismo*, cit., p. 38 (i corsivi sono miei). Sull'importanza del sindacalismo Walzer è tornato nella seconda seduta degli «Incontri del XXI secolo», tenutasi a Parigi il 13.XI.1997, organizzata dall'UNESCO e dedicata alla domanda: «Quale democrazia per il futuro?». In quella sede egli ha parlato del sindacato come del luogo «forse più importante per apprendere la pratica della democrazia», nonché come «potere controbilanciante in campo economico» e «come strumento di solidarietà sociale e di mutuo soccorso» (le stesse espressioni si rinvencono in WALZER M., *Sulla tolleranza*, cit. p. 145). Il suo declino rappresenta un sintomo evidente della difficoltà della cultura democratica in questa fine secolo. Una sintesi dell'intervento, a cura di Dominique Dhombres, fu pubblicata su «La Stampa», 17.XI.1997. Sullo stesso tema si veda anche la parte conclusiva dell'intervista *The United States in the World – Just Wars and Just Societies: An Interview with Michael Walzer*, in «Imprints. A Journal of Analytical Socialism», 1, 2003, pp. 4-19.

(135) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 184. Tuttavia va osservato che, considerando l'attuale scenario delle migrazioni, quella di Walzer, se non integrata, rischia di risultare un'impostazione datata. Del resto le argomentazioni walzeriane risalgono agli anni Ottanta del Novecento quando il fenomeno migratorio non aveva ancora assunto una dimensione globale quale quella odierna.

(136) In proposito si veda l'importante saggio *Town Meetings and Workers' Control: A Story for Socialists*, cit., ripreso in gran parte in *Sfere di giustizia*, cit., pp. 282-311. Qui Walzer fa esplicito riferimento alla «democrazia industriale» (pp. 298-302); cfr., su questo punto, anche *Justice Here and Now*, cit.. Su questo aspetto si veda MAYER R.R., *Michael Walzer, Industrial Democracy and Complex Equality*, in «Political Theory», 2001, pp. 237-261.

Che il tema sia da sempre particolarmente caro agli intellettuali progressisti americani è attestato, per esempio, dal fatto che Robert Dahl vi abbia dedicato buona parte dei suoi iniziali studi in materia di democrazia. Del resto, uno dei primissimi lavori di Dahl era dedicato proprio al «controllo operaio delle fabbriche» nel contesto britannico: cfr. DAHL R., *Workers' Control in Industry and British Labour Party*, in «American Political Science Review», 5, 1947, pp. 875-900. Ha portato l'attenzione su questa tendenza, con il preciso fine di rilanciarla nel quadro del dibattito contemporaneo, Paul Hirst: egli, significativamente, nota come Robert A. Dahl, «il massimo teorico politico moderno», abbia sostenuto la necessità di sviluppare un settore cooperativo di proprietà dei lavoratori come modo per frenare la pericolosa concentrazione delle grandi imprese (*corporations*) e come i socialisti revisionisti abbiano fatto

serie di teorizzazioni – cui *Dissent* e le correnti del socialismo americano hanno sempre prestato specifico interesse – finalizzate ad un sistema che «abolisca il potere dell'uomo sull'uomo», in cui ognuno sia padrone del proprio lavoro, «senza doversi più mettere in ginocchio» (137). Questo, secondo Walzer, dovrebbe essere «the central commitment of socialist politics» (138). La tesi forte di Walzer, propria della tradizione cui fa riferimento, è pertanto quella di estendere i principi democratici dall'ambito economico e del lavoro a quello politico (così come essi dovrebbero essere estesi nell'ambito del sistema di *welfare*). I principi di fondo delle istituzioni politiche e di quelle economiche sono, per lui, gli stessi, e «questa identità è la base *morale* del movimento operaio» (139).

Siffatta attenzione ai temi della democrazia economica rappresenta un'importante tendenza del pensiero radicale e socialista odierno, come attestano le riflessioni, tra gli altri, di Sen e Sabel, e ancora di Robert Dahl, e di Roberto Mangabeira Unger (140) (per quanto esse debbano fare i conti con processi reali orientati in senso del tutto opposto). In particolare, questi autori sono propensi a sostenere che, nel contesto odierno, smantellare il peso delle

proprio un modello di *socialismo di mercato* capace di coniugare cooperazione e teoria economica neoclassica (cfr. HIRST P.Q., *Dallo statalismo al pluralismo. Saggi sulla democrazia associativa* [1997], Torino, Bollati Boringhieri, 1999, con una presentazione di A. Mastropaolo, il riferimento è a p. 90). Le tesi di Hirst, prematuramente scomparso nel 2003, hanno trovato piena accoglienza sulle pagine di *Dissent*: cfr. HIRST P.Q., *Associative Democracy*, in «Dissent», 2, 1994, pp. 241-247.

Per un primo avvicinamento a questo importante filone, in chiave storico-dottrinarie, si rinvia a: MARUCCO D., *Fabianesimo, ghildismo, forme di democrazia industriale*, in *Il pensiero politico contemporaneo*, vol. 2, Milano, Franco Angeli, 1986, pp. 439-516; BRAVO G.M., MALANDRINO C., *Il pensiero politico del Novecento*, cit., pp. 247-248 (in cui si considerano come autori di riferimento per l'area socialista G. Gurvitch, G.D.H. Cole, massimo rappresentante del *guild socialism*, e H. Laski; a questi autori possono certamente aggiungersi anche due dei referenti principali del pensiero di Walzer entro la tradizione socialista quali Tawney e Rosselli).

In *Sfere di giustizia* (p. 294) Walzer riporta un passo, a suo avviso decisivo, di Tawney, sulla questione relativa a *chi* debba avere il potere economico (il passo è tratto da R.H. *Tawney's Commonplace Book*). Sulla questione Walzer è tornato in *Justice Here and Now*, cit.

(137) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 184.

(138) WALZER M., *Town Meetings and Workers' Control*, cit., p. 274.

(139) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 298. Walzer precisa che il sindacalismo ha una base diversa (il corsivo è mio).

(140) Sono questi gli autori che oltre a Walzer (e Hirschman) sono stati intervistati nel volume a cura di BOSETTI G., *Il legno storto e altre cinque idee per ripensare la sinistra*, cit. Ad essi si può aggiungere, nel panorama italiano, BOBBIO N., di cui resta fondamentale l'opera *Quale socialismo?*, Torino, Einaudi, 1978. E proprio dagli spunti contenuti in quest'opera si è interrogato Walzer in anni recenti, rilanciando una prospettiva socialista democratica: *Quale socialismo per il futuro?*, in BOVERO M. (a cura di), *Il futuro di Norberto Bobbio*, Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. 170-183.

gerarchie aziendali e sociali implichi un superamento delle strategie della socialdemocrazia nella sua forma classica (141). Significativo in questa direzione è certamente un passo di Unger:

La tipica forma socialdemocratica di redistribuzione avviene attraverso il fisco e altri schemi di trasferimento e *non mette in questione l'organizzazione di base dell'economia*. Il socialdemocratico cerca di correggere gli effetti di disuguaglianza della crescita economica attraverso strumenti compensatori retrospettivi. Ma l'esperienza delle società contemporanee dimostra che una maggiore redistribuzione di ricchezza o potere può realizzarsi soltanto attraverso una riorganizzazione strutturale dell'economia e non soltanto con compensazioni a posteriori. Perciò gli ideali della socialdemocrazia si possono realizzare radicalizzando le aspirazioni socialdemocratiche al di là dei limiti delle istituzioni socialdemocratiche. [...] Uno dei compiti del movimento politico di sinistra nel nostro periodo storico è la radicale messa in questione e ricostruzione delle istituzioni politiche ed economiche delle società contemporanee (142).

Pure Walzer, anche se con tono leggermente differenziato, avverte l'esigenza di un superamento della socialdemocrazia e del modello economico ad essa legato, quando afferma:

La socialdemocrazia [...] è ancora troppo centralizzata e burocratica e non ha ancora prodotto quei tipi di impegno umano che abbiamo sempre ritenuto cruciali per una politica della sinistra e per una società in cui si sviluppino la cooperazione e la partecipazione. Perciò penso che la discussione che è andata avanti circa la natura della *società civile* sia molto importante nell'aiutarci a pensare come la socialdemocrazia può essere criticata, riformata, migliorata. Abbiamo bisogno di pensare di più a come rafforzare le istituzioni cooperative e i legami della vita di ogni giorno (143).

Walzer non vede pertanto nella socialdemocrazia un punto di arrivo del "progetto socialista", egli tende ad una revisione dall'interno, ad un superamento di essa che configuri al contempo una realizzazione dei suoi ideali. La realizzazione di un modello cooperativo (144), capace di valorizzare l'autonomia e la creatività

(141) Cfr. BOSETTI G., *Il legno storto e altre cinque idee per ripensare la sinistra*, cit., p. 103, all'interno dell'introduzione all'intervista a C. Sabel, *Congedarsi dalle gerarchie*.

(142) UNGER R.M., *Gettare i vecchi copioni*, ivi, p. 123.

(143) Così Walzer nell'intervista rilasciata a Giancarlo Bosetti: p. 64.

(144) Un altro tra i maggiori esponenti del pensiero sociale contemporaneo di orientamento progressista, il politologo Dahl (che come Walzer è stato impegnato con i *Democratic Socialists of America*) si pone il problema se le imprese economiche possano essere dirette diversamente che attraverso

individuale, riduce, fino a soppiantarlo, il dominio: in questo senso va intesa la centralità che egli assegna alla *civil society* e la sua idea di espansione della partecipazione in ambito economico, sociale, assistenziale (145).

Appare, dunque, chiaramente che l'intenzione di cui Walzer, così come quella di altri autori riconducibili nel panorama contemporaneo ad un rinnovato orizzonte socialista (che, recuperando filoni del passato, coniughi istanze liberali, associazionismo, diffusa partecipazione democratica), è quella di non abbandonare la critica delle forme di produzione, ma di affrontarla con strumenti nuovi (146). La sua concezione della giustizia, sul piano economico, agisce su due fondamentali livelli: distribuzione delle risorse e sistema di produzione; ciò in vista di un unico obiettivo: lo sviluppo e il «potenziamento della democrazia» (147).

gerarchie, se sia possibile introdurre qualche tipo di controllo democratico, se si possa realizzare quello che Walzer definisce «il controllo operaio delle fabbriche». Anche per Dahl il modello a cui si deve guardare è quello cooperativo («Ci sono nel mondo molte esperienze cooperative che hanno successo»: BOSETTI G., *Il legno storto e altre cinque idee per ripensare la sinistra*, cit., p. 99): in esso il leader è eletto e riceve, a rotazione, l'autorità delegata, mentre la sovranità risiede nella gente che lavora nell'azienda; queste persone, e non lo Stato, hanno la proprietà dell'azienda. Quello che Dahl prefigura, e qui l'affinità con Walzer è davvero notevole, non è, naturalmente, un «modello semplice, lineare, militare, gerarchico» tipico del *corporate capitalism*, ma neppure il modello della proprietà statale, la *command-economy*. La sua proposta prevede una democratizzazione delle *corporations*, le grandi imprese, in modo tale da assomigliare a sistemi federali, in cui le diverse unità produttive siano presenti nel ruolo di cooperative (cfr. DAHL R., *Democrazia nel regno dei guardiani*, in BOSETTI G., *Il legno storto e altre cinque idee per ripensare la sinistra*, cit., p. 100). Tra le numerose opere di Dahl si veda, in relazione al tema qui trattato, *La democrazia economica* (1985), Bologna, il Mulino, 1989, in cui lo studioso effettua analiticamente una valutazione sul processo democratico nella dimensione economica. Michelangelo Bovero ha definito Dahl «sostenitore del pluralismo politico e insieme sostenitore della democrazia economica», annoverandolo, così come Walzer, tra i protagonisti di una «nuova serie di tentativi tesi a sintetizzare le tradizioni liberali con quelle socialiste» (BOVERO M., *Liberalismo, socialismo, democrazia. Definizioni minime e relazioni possibili*, cit., pp. 305-306).

(145) Walzer afferma chiaramente che la socialdemocrazia nazionalizzando le prestazioni del benessere è venuta a determinare una burocratizzazione del sistema welfaristico. Egli è del parere che la via da seguire sia piuttosto, come visto in precedenza, quella della *socializzazione*, «capace di coinvolgere più gente nell'opera di aiutarsi reciprocamente, e di lavorare aiutandosi»: così nella citata intervista rilasciata a Bosetti (p. 65).

(146) Cfr. BOSETTI G., *Il legno storto*, cit., p. 19. A questo proposito si è rilevata nel precedente capitolo la differenza fra i «radical-socialisti» o «socialisti liberali» e «liberali egualitari» come Rawls e Dworkin. Sulla forma di socialismo di Walzer, letta in questa chiave (che attribuisce specifico rilievo al fattore economico), si veda AUDIER S., *Le socialisme libéral*, Paris, La Découverte, 2006, il quale interpreta il progetto di Walzer come uno dei percorsi che – al pari delle posizioni di Bobbio, di Habermas e ancora di Giddens, di Hirst e di Sen – cerca di «rénover le socialisme» (in part. cap. IV). Analogamente CHANIAL Ph., *Justice, don et associationism*, cit., pp. 286-290.

(147) «Empowerment of democracy» è una formula utilizzata da Unger che può essere estesa anche a Walzer e agli altri autori citati in queste note (cfr., in particolare, per Walzer alcuni passaggi-

In *Sfere di giustizia*, come accennato, Walzer non vede apparentemente grandi differenze fra contrattazione collettiva e cooperativismo. Ciò a cui tende la sua argomentazione è l'*autonomia* di ogni individuo (148). Questa può essere raggiunta solo con la messa in discussione delle strutture di produzione vigenti e con l'attuazione di un reale «controllo operaio delle fabbriche», imperniato sulla cooperazione: l'obiettivo è sostanziato da un compiuto sviluppo del tema egualitario e anti-gerarchico, oltre che a livello teorico, al livello degli effettivi processi «materiali».

Walzer condivide l'assunto che fin dalle sue prime manifestazioni, l'organizzazione dei lavoratori – e più in generale dei «senza-diritti», dei «senza-potere», dei «marginalizzati» e degli «esclusi» – nei sindacati di mestiere e poi di fabbrica, nelle cooperative, nelle società di mutuo soccorso, oltre che nei partiti politici, è stata una formidabile scuola di democrazia e di educazione morale, una scuola di autogoverno e di responsabilità individuale, un mezzo per trasformare individui sfruttati in «produttori» (149). In questa prospettiva la cooperazione, specificazione nella sfera economica dell'associazionismo, si configura come l'organizzazione del lavoro che meglio si concilia con il principio di autonomia e indipendenza. In tale quadro, l'individuo, nella sua piena «libertà morale», interagisce proficuamente con il gruppo. La cooperazione si presenta, quindi, come «giusta unione», come via mediana, lontana sia dall'individualismo possessivo e atomistico sia dal collettivismo (che annulla, di fatto, le prerogative individuali) (150).

chiave in *Socializing the Welfare State*). Di *strong democracy* ha parlato invece Benjamin Barber che condivide con Walzer la centralità della società civile per una rinnovata tensione democratica: cfr. BARBER B., «Moderno repubblicanesimo? La promessa della società civile», in AA.VV., *Libertà politica e virtù civile. Significati e percorsi del repubblicanesimo*, a cura di M. Viroli, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 2004, pp. 261-281; *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Berkeley, University of California Press, 1984 (n.e. 2003) – esplicitamente apprezzato da Walzer in varie occasioni –; e *A Place for Us: How to Make Society Civil and Democracy Strong*, New York, Hill and Wang, 1998. Per una lettura che mostra bene la vicinanza tra i due: SENIGAGLIA C., *Benjamin Barber: partecipazione democratica e soggetto-cittadino*, in *La comunità a più voci*, cit., pp. 227-263. Si veda anche la recensione ad un'altra opera di BARBER, *The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Times* (Princeton, Princeton University Press, 1989): *Flight from Philosophy*, in «The New Review of Books», 36, 1, February 2, 1989.

(148) Cfr. WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 280; *From R.H. Tawney's Commonplace Book*, cit., p. 490.

(149) Cfr. URBINATI N., *Il liberalismo socialista nella tradizione inglese*, cit., p. 225.

(150) Un percorso analogo, ma maggiormente consapevole delle implicazioni teoriche sul piano dell'economia politica, è stato sviluppato da ZUCKER R., di cui si veda *Democratic Distributive Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001. Il ragionamento di Zucker muove dall'interno del

Il quadro tracciato fin qui relativamente ad un'organizzazione del lavoro alternativa a quella vigente, in direzione cooperativistica, potrebbe sembrare eccessivamente ottimistico. Walzer, tuttavia, non si sottrae ad alcuni interrogativi.

Un primo interrogativo che si apre è se presupponendo la realizzazione di un modello cooperativistico il «duro lavoro» sarà effettivamente abolito. La conclusione di Walzer è assai chiara in proposito:

Possiamo condividere (e in parte trasformare) il duro lavoro mediante un qualche tipo di servizio nazionale; possiamo compensarlo con denaro o tempo libero; possiamo renderlo più gratificante collegandolo ad altri tipi di attività – politiche, dirigenziali, professionali. Possiamo arruolare, ruotare, cooperare e compensare, possiamo riorganizzare il lavoro e rettificare il

dibattito fra *liberals* e *communitarians*, entro il quale egli intende assumere una posizione mediana (definita come «social theory»), che richiama da vicino le idee di Walzer, ma più in generale quelle di alcuni autori importanti per la corrente del socialismo democratico americano – C.E. Lindblom, R. Dahl, e D.P. Levine, tutti riconducibili ad una prospettiva di democrazia sociale che allo stesso tempo *joins* istanze liberali e istanze solidaristiche nel derivare «a principle of equality from community» (pp. 159-160). Contrapponendosi alle tendenze dominanti nel dibattito, Zucker intende tenere in considerazione nel processo economico di produzione – ed è qui che è possibile rintracciare una base morale per «eguali quote di una parte dell'intero reddito sociale» – la *cooperation*, un aspetto questo imprescindibile dell'attività economica e della produzione di ricchezza, «perché l'unità delle parti, e non le parti prese separatamente, producono ricchezza» (p. 163). In questo quadro, un'etica della comunità è fondamentale perché presuppone che *relatedness* e *communality* siano condizioni costitutive della persona. Le *communalities* tra individui possono essere la base etica per un principio di giusta distribuzione della proprietà, ma, d'altra parte, precisa Zucker, la comunità non può essere soggetto di diritti: «gli individui sono i soggetti dei diritti, perché la gente resta caratterizzata da una volontà individuale per quanto sia socialmente influenzata» (p. 154). L'idea di comunità prefigurata da Zucker è quella dell'*overarching community*, che rinvia anche ad una precisa idea di *civil society* (intesa come «1) una unione relativamente alla condizione della libertà di scelta, 2) una unione sovrastante [*an overarching union*] per la ricerca di ricchezza, e 3) una concreta moltitudine che persegue differenti, particolari aspirazioni e fini» [p. 252]) e della democrazia. «La caratterizzazione essenziale della democrazia include le condizioni necessarie per ottenere non semplicemente eguaglianza politica e consenso popolare, ma anche i fondamentali diritti economici dei cittadini [*not merely political equality and popular consent, but also the primary economic rights of citizens*.]» (p. 269). Quella proposta è «una "teoria sociale" di democrazia sostantiva [*substantive democracy*], poiché le "eguaglianze concrete" che soggiacciono alla giustizia distributiva democratica orientata in senso egualitario hanno un'origine sociale», dove «eguaglianze concrete» [*concrete equalities*] significa «eguaglianze nel contenuto delle capacità, delle facoltà e dei fini delle persone, distinte dall'eguaglianza puramente astratta di persone che hanno teoricamente queste facoltà» (p. 270 e pp. 281-285). La teoria sociale della *democrazia sostantiva* si caratterizza per la costitutiva relazione tra democrazia e giustizia e per il fatto di riposare su diritti che hanno «supremo valore etico, a tal punto che la loro salvaguardia e protezione diviene un elemento assolutamente essenziale del governo del popolo» (p. 273). L'attenzione di Walzer per le tesi di Lindblom, citato in diversi suoi scritti (ad es. in *Geografia della morale*, cit., p. 66), è manifestata anche dalla recensione ad uno dei suoi scritti principali, *Politics and Markets: The World's Political-Economic Systems* (New York, Basic Books, 1977): *Must Democracy Be Capitalist?*, in «The New Review of Books», 25, 12, July 20, 1978.

nome. Ma anche se facciamo tutte queste cose, il duro lavoro non sarà abolito né sarà abolita la classe di quelli che lo fanno [...]. Le misure da me proposte sono, nel migliore dei casi, parziali e incomplete; esse hanno un fine adeguato ad un bene negativo: una distribuzione del duro lavoro che non corrompa le sfere distributive cui si sovrappone, non porti la miseria nella sfera del denaro, la degradazione nella sfera dell'onore, la debolezza e la rassegnazione nella sfera del potere (151).

Un secondo interrogativo investe il resoconto di Walzer sulle potenzialità dell'associazionismo e della *civil society*, esigendo una misurazione dell'effettiva capacità da parte dei soggetti collettivi impegnati in questi ambiti nel ri-orientare le pratiche economiche. A questo riguardo, Walzer, in un'opera scritta sul finire degli anni Novanta, presenta accenti certamente problematici:

Nell'America attuale il tratto generale, ancorché diseguale, della vita associativa è la debolezza, e qualsiasi programma di rinnovamento politico deve partire da questa realtà. Sindacati, chiese, gruppi di interesse, organizzazioni filantropiche, organizzazioni etniche, partiti politici, sette, società di auto-aiuto e cooperative, istituzioni filantropiche locali, associazioni di quartiere e di volontariato, sodalizi religiosi, confraternite maschili e femminili: la società americana offre uno scenario estremamente ricco e vario. Ma per lo più queste associazioni conducono una vita precaria, dispongono di fondi molto scarsi e sono perennemente a rischio, hanno possibilità e poteri di interdizione più limitati che in passato (152).

Queste parole dell'intellettuale statunitense, esempio del suo approccio sociologicamente consapevole, impongono un ritorno al «duro realismo dell'Esodo» (153). Al di là dei modelli normativi teorizzati, al di là degli ideali, – nel caso in questione quello della cooperazione e dell'associazionismo, nonché di una prospettiva che li incarni e li traduca in prassi istituzionale –, Walzer non insegue «ricette per l'osteria dell'avvenire», non intende edificare il paradiso sulla terra, ossia l'idea di costruire una *società perfetta*. Egli è consapevole, fin dagli albori del suo impegno teorico e militante, che

(151) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 187.

(152) WALZER M., *Sulla tolleranza*, cit., pp. 137-138. Pier Paolo Portinaro riporta questo passo proprio per mettere in discussione l'eccesso di «armonia» che le retoriche della società civile sembrano sovente presupporre e per sostenere che, senza un «pubblico» forte, il privato sociale, il cosiddetto terzo settore, è destinato a languire, a essere strumentalizzato e anche soffocato dal mercato» (PORTINARO P.P., *Introduzione* a BAYERTZ K., BAURMANN M., *L'interesse e il dono*, cit., pp. XXXIX-XL [nota 76]).

(153) ZANETTI Gf., *La politica nel deserto*, cit.

gli ideali sono destinati a restare in costante attrito con i fatti ostinati, con le gerarchie e le concezioni sociali preesistenti. La *speranza* di Walzer, ciò che muove la sua prospettiva politica, è che la solidarietà, l'abilità, l'energia di tutti coloro che si oppongono ai modelli gerarchici possano condizionare significativamente la realtà nel tentativo di costruire una società più giusta, più solidale.

La solidarietà prefigurata da Walzer, come ha osservato Rainer Zoll (154), implica l'annullamento della logica asimmetrica della carità (oggi rilanciata dai teorici *neocons* propugnatori di un capitalismo, appunto, «caritatevole» o «compassionevole») e la costruzione e lo sviluppo di una molteplicità di reti sociali che attraversano la società nei suoi molteplici livelli: esse fungono, così, da basi sociali di azioni solidali che contrastando le differenze gerarchiche in nome dell'eguaglianza, nello stesso tempo individuano e tutelano le differenze nel modo giusto. Le istituzioni statali giocano in tal senso un ruolo decisivo nell'affiancare e supportare le forme di solidarietà comunitaria (155), che animano la *civil society*, tramite una più ampia solidarietà che si solidifica in una comune appartenenza alla cittadinanza e ad uno «Stato democratico sociale».

(154) ZOLL R., *La solidarietà. Eguaglianza e differenza* (2000), Bologna, il Mulino, 2003, pp. 97-98. Sulla questione della solidarietà, tornata di recente ad attrarre l'attenzione del dibattito teorico-politico (spesso grazie agli studi di area tedesca), si possono vedere i lavori di BAYERTZ K., BAURMANN M., *L'interesse e il dono*, cit.; e di BRUNKHORST H., *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community* (2002), Cambridge (Mass.), MIT Press, 2005. Cfr. anche, con riferimento all'area francese, BLAIS M.-C., *Solidarietà. Storia di un'idea* (2007), Milano, Giuffrè, 2012. Per una disamina della nozione, che presenta anche rilievi critici alle posizioni di Walzer, si veda PAZÈ V., *Il destino della solidarietà, tra comunità e mondo*, in «Filosofia politica», 1, 2007, pp. 131-142 (l'articolo è il testo rivisto di una relazione tenuta il 18.III.2005 presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Modena e Reggio Emilia nell'ambito del IX ciclo dei «Seminari di teoria del diritto e filosofia pratica», dedicato a «Integrazione, soggetti vulnerabili, società multiculturale: questioni e forme della solidarietà»).

(155) Tale passaggio è del resto più complicato di quanto Walzer lasci intendere, giacché, come ha sottolineato per esempio Ernesto Garzón Valdés non v'è alcuna via diretta che lega la presunta solidarietà dei piccoli gruppi al *welfare state*: «si tratta di due diversi livelli di problemi, e il passaggio dall'uno all'altro richiede costruzioni istituzionali che non derivano, per così dire, "naturalmente" dalla solidarietà comunitaria» (GARZÓN VALDÉS E., *Cinque confusioni sul rilievo morale della diversità*, in ID. [a cura di], *Tolleranza, responsabilità e stato di diritto: saggi di filosofia morale e politica*, a cura di P. Comanducci e T. Mazzarese, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 327-370, p. 346).

VI.5. *Politica e mercato: «il mercato non è tutta la città»*

Dopo aver esposto i nodi concettuali inerenti alla sfera dell'organizzazione economica e della produzione, si possono a questo punto esaminare, entro una visione più ampia, quelli relativi al complesso rapporto fra sfera economica e sfera politica così come sembrano emergere dall'elaborazione walzeriana.

Prima di procedere è, tuttavia, opportuno effettuare due considerazioni preliminari che si pongono sullo sfondo della argomentazioni di Walzer a questo proposito. In primo luogo, la vicenda dei regimi di «socialismo reale» pare aver fornito un insegnamento inequivocabile: le società complesse non possono riprodursi se non lasciando spazio alla logica di autogestione di un'economia regolata attraverso il mercato. Dunque, una proposta di valore critico-normativo che intenda, realisticamente, radicarsi nel mondo della prassi deve presupporre l'esistenza del mercato. In secondo luogo, l'intento che emerge dalla pagine walzeriane è quello di sostenere, d'altro canto, la plausibilità di una posizione teorico-pratica che ammetta l'inevitabilità del mercato senza per questo concludere che il capitalismo, crollata la possibilità di un sistema economico-politico ad esso alternativo, rappresenti il destino obbligato dell'umanità. Ciò che resta intatta è la possibilità di articolare una *critica* – che per Walzer è *in primis* morale – dell'economia politica (ciò che consente di sviluppare una «critica immanente» all'organizzazione capitalistica stessa (156)).

Al centro di una riflessione che intenda essere all'altezza di queste questioni non possono che esserci i temi del «mercato» e del «denaro», nonché del «potere politico». Un'adeguata tematizzazione dei concetti suddetti, così come scaturisce dalla teorizzazione walzeriana, costituisce un necessario punto di partenza.

Il sistema economico delle società moderne è gestito attraverso il *medium* del *denaro* (157). Quest'ultimo costituisce il mezzo di scambio

(156) È pertanto opportuno segnalare come Walzer abbandoni il significato di critica presente in Marx, e anche nella tradizione francofortese; né Marx né Adorno, e neppure il primo Habermas, avrebbero definito «morale» la loro critica immanente; agisce qui in Walzer la forte influenza di Tawney e della tradizione del socialismo, appunto, *morale*.

(157) Il «bene denaro» è assunto, per così dire, come archetipo di tutti gli altri beni sociali, e alla maniera di questi va trattato, ossia «confinato», nella sua sfera di pertinenza: dalla trattazione della questione del denaro scaturisce, così, l'idea, e l'argomentazione su di essa basata, della separazione dei beni e della necessità di tratteggiarne (e sorvegliarne continuamente) i *confini* (*boundaries*); ciò che si può

universale e, al di là di utopiche speculazioni, riesce difficile immaginare, oggi, società in cui gli scambi avvengano altrimenti. Esso rappresenta pertanto «una grande comodità, perché lo scambio è al centro della vita che condividiamo con altri uomini e donne» (158). Lo scambio in questione è quello delle merci e «sulle merci non è scritto il nome del destinatario [...], e il modo giusto di possederle è di fabbricarle o di coltivarle o procurarsele in qualche modo, o di procurarsi il loro equivalente in contanti. Il denaro è sia la misura di equivalenza sia il mezzo di scambio; queste sono le sue vere funzioni, e (in teoria) le sue uniche funzioni. È nel mercato che il denaro svolge i suoi compiti» (159); e il mercato è, *in teoria*, aperto a tutti.

I «modi della merce» (bisogno, fare, possedere, scambiare), inscindibilmente legati, vanno certamente riconosciuti ma, puntualizza Walzer, «senza celebrarli» (160) e connettendoli soltanto «entro i confini» della sfera del denaro e delle merci, impedendo che trasbordino da questi, trasformando il potere del mercato in una sorta di tirannia che altera le distribuzioni nelle altre sfere.

Si profila, in tal modo, una seconda valenza del denaro, ben lungi da una sua visione completamente *neutrale*. Esso, oltre ad essere

definire come l'«argomento dei confini». Walzer riprende questo passaggio chiave della sua riflessione anche dopo l'elaborazione di *Spheres of Justice* quando, in *Thick and Thin*, descrive la giustizia distributiva come moralità «spessa»: «l'estensione di un bene fuori della sua sfera – il denaro è l'esempio più ovvio – è un caso tipico di sconfinamento illegittimo [*illegitimate boundary crossing*], un atto di aggressione distributiva. Quando atti del genere sono occasionali vengono considerati come casi di corruzione, come scandali. Un uomo ricco che è accusato di corrompere un pubblico ufficiale sta passando illegittimamente dalla sfera del mercato, dove il denaro conta, alla sfera politica, dove si suppone che il denaro non debba contare [...]. Ma se i ricchi, come classe, hanno nei loro libri paga i pubblici ufficiali, se lo sconfinamento è un fatto consueto, e la corruzione è divenuta sistematica, allora ciò che abbiamo non è più uno scandalo ma una tirannia» (WALZER M., *Geografia della morale*, cit., pp. 43-44). È comunque una falsa risoluzione del problema tentare di eliminare l'eguaglianza continuando a considerare il bene denaro come l'unico bene.

Per un'analisi del ruolo del denaro e dell'argomento degli «scambi bloccati» in Walzer, si vedano i contributi di ANDRÉ J., *Blocked Exchange: A Taxonomy*, in «Ethics», 3, 1992, pp. 29-47 (lo scritto, in versione ampliata, appare con lo stesso titolo nella raccolta curata da MILLER D. e WALZER M., *Pluralism, Justice, and Equality*, cit., pp. 171-196) e di WALDRON J., *Money and Complex Equality*, in MILLER D., WALZER M. (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality*, cit. pp. 140-170. Molto interessante è anche la critica mossa da LABANCA N., *L'irocervo oggi: l'eguaglianza delle opportunità posizionali*, in «Il Ponte», 9, 2008, pp. 79-90.

(158) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 103.

(159) Ivi, p. 111.

(160) Bersaglio polemico di Walzer è la celebrazione della «moralità» del mercato (nella forma, per esempio, lockeana) come celebrazione del bisogno, della fabbricazione, del possesso e dello scambio di merci: cfr. *ibid.*

mezzo di scambio, è anche mezzo di dominio, «essendo verosimilmente convertibile in tutti gli altri beni» (161).

Un fattore di notevole complicazione consiste nel fatto che, nelle società moderne, la convertibilità dei beni sociali (e il dominio che ciò consente), attraverso il denaro, prende forme sempre «più sottili e indirette», così come «sottili e indirette» sono spesso le conseguenti forme di esclusione (162). Il denaro, «parlando in modo sottile e indiretto» (163), assume una forte capacità pervasiva rivelando il suo potere in diverse maniere, per esempio, nel modo in cui chi lo possiede è addestrato e istruito, nel modo in cui si veste e parla, nella generosità di cui è capace, nei servizi di cui dispone, nell'attenzione che ha verso se stesso e tutto ciò conta nelle «decisioni distributive che noi o altri prendiamo» (164). Lo scopo dell'argomentazione di Walzer è quello, pertanto, di «domare "l'inesorabile dinamica dell'economia monetaria", di rendere innocuo il denaro – o almeno di assicurarsi che i danni nella sfera del denaro non siano letali, né per la vita, né per la posizione sociale» (165). Per raggiungere tale obiettivo è necessario ricorrere a quell'arte che Walzer spesso richiama nei suoi testi, tanto da configurarsi come un gesto teorico ricorrente e decisivo: l'«arte del tracciare confini». Nel caso specifico, si tratta di definire i confini della sfera del denaro e della merce, i confini del mercato, quelle limitazioni che fanno essere questo spazio «una parte» – per quanto importante – della città, non la città stessa:

Il mercato è una zona della città, non è tutta la città. Ma secondo me, commettono un grave errore, quelli che preoccupati per la tirannia del mercato, cercano di abolirlo del tutto. Ripulire il Tempio dai mercanti è una cosa, ripulire le strade è un'altra cosa; infatti sarebbe necessario un cambiamento radicale nella nostra concezione delle finalità degli oggetti materiali, di come ci rapportiamo ad essi e, attraverso essi, agli altri. Ma l'abolizione del mercato non realizza questo cambiamento: lo scambio di

(161) WALZER M., *L'esclusione, l'ingiustizia e lo Stato democratico*, cit., p. 100. Walzer sottolinea anche come l'ineguaglianza, e dunque il «dominio» di un gruppo di uomini su altri uomini, abbia sempre funzionato e funzioni «attraverso un qualche medium di questo genere: la terra o il denaro o il potere politico o l'identità razziale o religiosa (o un qualche sottogruppo di questi) diventa il mezzo per avere accesso all'intera gamma dei beni sociali».

(162) Ivi, p. 105.

(163) Ivi, p. 118.

(164) Ivi, p. 105.

(165) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 113-114.

merci passa semplicemente nella clandestinità oppure ha luogo, come oggi in parte dell'Europa orientale, in negozi di stato tetri ed inefficienti (166).

La prospettiva di Walzer non persegue, dunque, l'abolizione del mercato, ma una chiara delimitazione (*confinement*) dei suoi confini, rispetto a tutte le altre sfere, e in particolar modo rispetto all'ambito politico (167). Infatti lo "statuto" del mercato implica, correlativamente, il problema del potere nella società (e i suoi gradi di disuguaglianza e gerarchia). Come è stato puntualmente rilevato a questo proposito: «I mercati non regolati, fondati sulla proprietà privata dei mezzi di produzione, di distribuzione e di scambio, producono non solo *ricchezze diseguali* ma anche *relazioni sociali gerarchiche*, che creano delle gravi disuguaglianze di potere e di influenza che comprimono l'ambito del controllo democratico» (168). La sfera politica (169), intesa come forza dei cittadini e come potere dello Stato, è implicata, nella teorizzazione walzeriana, in tutti i conflitti distributivi con il compito specifico di garantire l'autonomia delle varie sfere e, dunque, di impedire la dominanza di un bene al di fuori della sua sfera (nel caso in esame del denaro, che «svolge i suoi compiti nel mercato») (170).

La conseguenza dell'argomentazione di Walzer è che occorre un costante e articolato controllo onde evitare che l'economia si trasformi in «fondamentalismo economico», il mercato in «imperialismo del mercato». Sotto questo profilo, come si è visto anche in precedenza, la tesi degli «scambi bloccati» (171), vale a dire

(166) Ivi, pp. 115-116. Occorre ricordare che Walzer scrive *Sfere di giustizia* nel 1983 e dunque quando ancora, seppur in crisi, erano in vita quei regimi di «socialismo reale» che avevano tentato un'abolizione, non completamente riuscita, del mercato stesso.

(167) WALZER M., *Il liberalismo come arte della separazione*, cit.; per indicare tale esigenza Walzer usa esplicitamente la formula «democratic socialism of a liberal sort». Cfr. inoltre WALZER M., *The Idea of Civil Society*, cit., pp. 298-300.

(168) BELLAMY R., *Dalla democrazia liberale al liberalismo democratico*, in «Iride», 13, 1994, p. 637. Quella esposta è la terza obiezione di Bellamy all'idea di estendere i principi del mercato fino a coprire l'intera gamma dei problemi politici e sociali; per le altre due obiezioni si vedano le pp. 636-637.

(169) Sulla centralità della politica e dei suoi compiti "disciplinanti" si tornerà diffusamente in seguito.

(170) «Data la natura insidiosa del denaro e l'estensione delle relazioni di mercato, possiamo concepire il mercato come una sfera senza confini o come una città senza suddivisioni. Un'economia di *laissez-faire* radicale assomiglierebbe a uno stato totalitario per le sue invasioni in tutte le altre sfere e il suo dominio su tutti gli altri processi distributivi. Essa trasformerebbe in merce ogni bene sociale. Avremmo un *imperialismo del mercato*: WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 125 (il corsivo è mio).

(171) Come si è illustrato nel precedente capitolo, questo schema riveste un ruolo centrale nell'architettura dell'«eguaglianza complessa». Ad esso Walzer dedica un intero paragrafo di *Sfere di*

l'assunto che non tutto può essere ridotto a “cosa” che si può ottenere con il denaro, svolge un importante ruolo di attiva vigilanza rispetto alle tendenze del mercato a fuoriuscire dai suoi confini. Tuttavia, spiega Walzer, «non sempre questi blocchi reggono, e quando non è possibile contenere le distribuzioni del mercato nei giusti limiti dobbiamo considerare le possibilità di *ridistribuzioni politiche*» (172). Egli distingue, a questo riguardo, tre generi di redistribuzione che giustificano “riforme di struttura” certamente radicali:

primo, del potere nel mercato (per esempio il blocco degli scambi disperati e l'incoraggiamento dei sindacati); secondo, direttamente del denaro, attraverso il sistema fiscale; terzo, dei diritti di proprietà e delle implicazioni di proprietà (per esempio l'introduzione di procedure di reclamo o il controllo cooperativo dei mezzi di produzione) (173).

Attraverso tali redistribuzioni il confine tra politica ed economia è ridefinito e in modo tale che la sfera della politica ne risulta rafforzata (174). L'intervento della politica dovrebbe permettere l'integrità delle sfere distributive, privando, per esempio, imprenditori molto potenti degli strumenti per appropriarsi del potere politico (il caso concreto cui Walzer fa riferimento è qui quello di George Pullman (175)), o piegare i funzionari pubblici al proprio volere, e garantire un corretto funzionamento del mercato. Quest'ultimo dovrebbe, secondo Walzer, almeno approssimarsi ad uno «scambio fra eguali» (e, in tal senso, ad uno scambio

giustizia, basandosi essenzialmente sul primo capitolo del celebre testo di OKUN A., *Equality and Efficiency: the Big Tradeoff* (1975): qui l'autore «traccia un confine [*draws a line*] fra la sfera del denaro e quello che è chiamato “il dominio dei diritti” [*the domain of rights*]. [...] Significativamente Okun riformula la Dichiarazione dei Diritti come una serie di scambi bloccati» (cfr. WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 106-110).

(172) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 125-126 (il corsivo è mio).

(173) Ivi, p. 128.

(174) Ma Walzer è solerte nel rilevare che «anche la sfera della politica ha dei confini; è contigua ad altre sfere e trova in questa contiguità i suoi limiti»: *ibid.* Sulla «priorità della politica sull'economia», e su come essa culmini in Walzer «in una teoria della distribuzione attenta ed equamente differenziata dei beni sociali» si veda SINIGAGLIA C., *La comunità a più voci*, cit., p. 23.

(175) Tra gli imprenditori più potenti dell'America dell'Ottocento, Pullman aveva fondato una città-modello a sua immagine e somiglianza, da vero «autocrate», e a governava «con la forza», concependo il governare come un «diritto di proprietà»: *ivi*, pp. 295-303. A ben vedere, anche in tempi più prossimi a noi, non mancano esempi di questo approccio, sia negli Stati Uniti sia nei paesi europei, a partire dall'Italia.

autenticamente *libero*), escludendo quelli che egli definisce «scambi nati dalla disperazione» (176).

Risulta importante, a questo punto, sottolineare come nella complessa costruzione walzeriana sia possibile attuare una decisiva distinzione concettuale tra «mercato» e «sistema capitalistico» (177), cercando di intravedere, in un abbozzo congetturale, il modello di organizzazione economica derivante da tale discriminazione.

Il mercato capitalistico genera, attraverso la proprietà privata dei mezzi di produzione, un potere che erompe dalla sfera economica, determinando relazioni gerarchiche (e quindi dominio) e impedendo uno scambio fra eguali. Come è stato rilevato: «il dominio privato delle corporazioni industriali e finanziarie può essere preferibile al dominio monolitico di uno Stato socialista burocratico, ma non realizza certo gli ideali liberali di libertà e di eguaglianza di cui il capitalismo è spesso considerato sinonimo» (178).

Il mercato che funziona correttamente è, nell'ottica di Walzer, un mercato in cui ogni scambio è il risultato di una contrattazione e non di un ordine o di un *ultimatum*, in cui «nessuno sia tagliato fuori dalle possibilità del mercato, per la propria condizione sociale inferiore o impotenza politica» (179).

Introducendo nella sfera economica l'attività decisionale democratica, è possibile, per così dire, «portare a casa il mercato», a casa di ognuno, collegando le sue opportunità e i suoi pericoli con l'iniziativa, la fortuna e gli sforzi reali di individui e gruppi. In un sistema in cui le gerarchie di *status* – caratterizzanti le strutture organizzative e i rapporti di potere asimmetrici – vengono neutralizzate dall'eguaglianza derivante da un riassetto dei diritti di proprietà delle imprese, il mercato può esprimere le sue potenzialità senza generare automaticamente esclusione, sfruttamento, oppressione. Esso non può tuttavia assorbire con le sue logiche le altre sfere sociali o configurarsi come l'ambito in cui l'individuo realizza il suo progetto di esistenza, l'ambiente ideale per condurre una «vita buona»: nei suoi spazi vige una rigida logica binaria, esistono produttori e consumatori, non c'è posto per la «mutua

(176) Ivi, p. 127.

(177) Cfr. WALZER M., *The Idea of Civil Society*, cit., p. 298, in cui l'autore parla espressamente di un «set of market relations, though not necessarily the capitalist set».

(178) BELLAMY R., *Dalla democrazia liberale al liberalismo democratico*, cit., p. 637.

(179) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 124.

assistenza», la «solidarietà sociale», e il senso della comune «cittadinanza» (180).

Il modello di organizzazione economica prefigurato da Walzer, invero assai lontano dalle attuali dinamiche che vigono nell'epoca del mercato globale, prevede un numero sempre più esteso di imprese amministrate democraticamente entro una società di mercato: «comuni di produttori» (181) o «cooperative». Una società di mercato, quella prefigurata, in cui non vigono necessariamente le logiche del sistema capitalistico: essa può essere definita nella forma più appropriata, sul piano istituzionale ed economico, come «socialismo di mercato» (182).

Entro tale sistema – che pare profilato in un'ottica interamente centrata sullo Stato-nazione – tutti i membri della comunità

(180) WALZER M., *The Idea of Civil Society*, cit., pp. 296-297. Appare assai chiara a Walzer la fallacia di un modello di comunità tutto centrato sul ruolo fondamentale giocato dall'istituzione del mercato. La sua prospettiva si indirizza contro i fautori di questa posizione che, surrettiziamente, inducono a pensare che il mercato sia il regno della libertà in quanto consentirebbe di aggregare in maniera agnostica le preferenze individuali. L'ideale di questa traiettoria, rafforzatasi enormemente in epoca di globalizzazione, è ovviamente quello di ridurre “al minimo” lo Stato, dato che il mercato apparirebbe in grado di accomunare e coordinare libere e diverse preferenze. Per una critica convincente di questi assunti si veda, tra gli altri, VIOLA F., *Le ragioni della comunità*, in *Identità e comunità*, cit., p. 5.

(181) L'attenzione di Walzer è rivolta all'esperienza delle fabbriche gestite dagli operai in Jugoslavia e ad alcuni esperimenti americani di imprese di proprietà degli operai (cfr. WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 123-124). Significativa pare l'affinità fra il modello walzeriano e «l'utopia liberale» di pensatori appartenenti al filone del socialismo liberale ma anche del liberalismo sociale o socialista, come Mill; utopia che prefigurava una società composta di lavoratori indipendenti, piccoli proprietari e cooperatori; cfr. URBINATI N., *Il liberalismo socialista nella tradizione inglese*, cit., p. 225.

(182) WALZER utilizza questa espressione, già nel 1982, in *Socialism and the Gift Relationship*, cit., p. 440. Su questa nozione si veda la discussione sviluppata sulle pagine di «Dissent» nei primi anni Novanta del Novecento. Da qui è scaturito il volume *Why Market Socialism? Voices from Dissent*, New York, Schocken, 1994. Alla discussione hanno partecipato fra gli altri David Miller e John Roemer (*A Vision of Market Socialism*, in «Dissent», Summer, 1991, pp. 406-414). Di ROEMER J. si veda *Un futuro per il socialismo* (1994), Milano, Feltrinelli, 1996). Di MILLER D. si veda *Market, State and Community. Theoretical Foundations of Market Socialism*, Oxford, Clarendon Press, 1989 (in cui, sin dalle prime battute, si dichiara di voler sviluppare l'argomentazione sulla società giusta proposta in *Spheres of Justice*: cfr. anche, § VII.3 e nota 71 del presente libro). Altri testi fondamentali in questo contesto di discussione sono BARDHAM P., ROEMER J. (eds.), *Market Socialism: The Current Debate*, New York, Oxford University Press, 1993; LE GRAND J., ESTRIN S. (eds.), *Market Socialism*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

A queste posizioni si avvicinano anche altri autori alla ricerca di una diversa configurazione, rispetto a quella attuale, degli assetti di mercato: tra questi si possono menzionare, tra gli altri, il Premio Nobel per l'Economia Sen – il quale in diverse occasioni ha sostenuto le ragioni di un'organizzazione economica «partecipativa» e «cooperativa» seguendo un preciso filone del socialismo, che prevede il requisito della partecipazione e della cooperazione nell'assunzione delle decisioni (cfr. SEN A.K., *Cooperazione e mercato globale*, Roma, I libri di «Reset», 1998; ID., *La libertà come impegno sociale*, Roma-Bari, Laterza, 1997) –, e il già menzionato HIRST (*Dallo statalismo al pluralismo*, cit.).

avrebbero la stessa posizione, sarebbero loro a controllare la struttura dell'impresa»; il potere sarebbe esercitato collettivamente attraverso comitati, assemblee, dibattiti ed elezioni. Per ciò che riguarda i «salari», Walzer sostiene con cautela congetturale che, «dati i requisiti dell'attività decisionale democratica e le sue caratteristiche generali», sia plausibile «aspettarsi che i differenziali non saranno grandi» (183). L'equiparazione dei salari nelle imprese di proprietà degli operai, che esprime una significativa «eguaglianza economica», deve, però, confrontarsi con la «produttività», dunque, con i vincoli del mercato: i lavoratori

possono solo distribuire quello che guadagnano, e devono assumere nuovi membri quando ce n'è bisogno, spesso per lavori speciali che richiedono abilità particolari. Perciò nasceranno sicuramente delle disuguaglianze: all'interno di una fabbrica se le assunzioni o le assegnazioni di lavoro richiedono paghe differenziali, e fra fabbriche diverse altrimenti. Alcune fabbriche avranno più successo di altre [...]; i loro membri dovranno decidere se investire nell'espansione e nell'ulteriore successo o distribuire i profitti – e nel secondo caso, se distribuirli come reddito individuale o servizi comunitari. Altre fabbriche sbaglieranno e falliranno, forse perché hanno scommesso sul mercato e hanno perso, o forse a causa di dissensi interni e di cattiva gestione. E a quel punto tutti gli altri dovranno decidere se dare sussidi a chi fallisce – diciamo per amore della sopravvivenza e della prosperità di una città – proprio come facciamo oggi con le aziende capitalistiche (184).

In questo orizzonte, il reddito è determinato, dunque, da una combinazione di fattori politici e di mercato. È questa combinazione che, secondo Walzer, rende difendibile una versione di socialismo di mercato, cooperativistico, la quale riproduce, a ben vedere, quegli aspetti dell'economia «piccolo-borghese» in cui il rischio fortifica e le differenze, che pure esistono, non sono ingiuste. Il potere economico è distribuito in modo più efficace e più equo, e quindi una «società socialista di mercato» pare più *pluralistica* di qualsiasi «società capitalistica» (il che attesta nuovamente la dimensione assiologica che il pluralismo assume nell'elaborazione walzeriana, anche sotto il profilo squisitamente economico).

(183) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 123. Il possibile riferimento empirico per Walzer è rappresentato al riguardo, come accennato, dall'esperienza jugoslava.

(184) Ivi, p. 124. A tali complesse dinamiche si lega il problema della «competitività»; in proposito si vedano le riflessioni di NAGEL Th., *I paradossi dell'eguaglianza*, cit., pp. 116-117. Sui meccanismi con cui bilanciare «cooperazione» e «competizione», cfr. HIRST P., ZEITLIN J., *Flexible Specialisation and The Competitive Failure of UK Manufacturing*, in «Political Quarterly», 2, 1989, pp. 164-178.

La linea argomentativa delineata da Walzer è stata elaborata, per la prima volta, da Tawney (185). Rimandando per una trattazione più estesa dei significativi legami fra i due pensatori al successivo capitolo VII, si accenna qui solamente ad alcuni elementi nodali che accomunano i due riguardo alle problematiche in esame. Sia Walzer sia Tawney non propongono l'abolizione del mercato, ma cercano di definire i confini dentro i quali è giusto che esso operi, sostenendo la necessità di un «mercato vincolato». La loro critica, originata da forti istanze morali, è rivolta – seppure in tempi diversi – al sistema capitalistico, e in particolare si appunta sulla distribuzione ineguale delle proprietà produttive fra i differenti settori della società. In tale sistema i pochi proprietari dei mezzi di produzione pur correndo alcuni rischi, hanno grandi prospettive di guadagno e soprattutto decidono la gestione dell'impresa; i dipendenti salariati, invece, oltre a non decidere nulla, non guadagnano nulla di più se l'impresa ha successo, non hanno né la responsabilità dello sforzo né l'orgoglio del risultato, hanno soltanto le sofferenze del fallimento di cui sono i primi (e a volte gli unici) a fare le spese (186).

Il modello proposto da Tawney, e ripreso da Walzer, comprende una interazione e co-determinazione fra processo politico democratico e soggetti presenti nella sfera economica e del mercato: un modello pertanto in cui il lavoratore dispone della propria forza lavoro, ossia *non è sfruttato* (187). I lavoratori, in queste condizioni, sono effettivamente liberi (188): liberi di andarsi a cercare i pericoli

(185) WALZER lo riconosce esplicitamente: *Sfere di giustizia*, cit., p. 124. Tawney fu definito dal segretario del partito laburista inglese H. Gaitskell come «il filosofo socialista democratico per eccellenza».

(186) Cfr. WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 124-125. Walzer riporta alcuni passi di Tawney tratti da R.H. *Tawney's Commonplace Book*. Nell'*introduction* all'*excerpts* apparso su «Dissent», cit. (p. 487), Walzer ricorda che nei primi anni Settanta, mentre pensava ad un corso ad Harvard sugli argomenti morali per capitalismo e socialismo, dopo notevoli sforzi, arrivò a concludere che i soli «argomenti morali» a sostegno del socialismo erano quelli dei *Christian socialists*, il più grande dei quali era proprio Tawney («the most important socialist moralist of 20th century»). Da quel corso, condotto insieme a Nozick, nascerà in seguito, come si è visto, *Spheres of Justice* (cfr. § V.1).

(187) L'argomentazione walzeriana dell'«eguaglianza complessa» è stata, a questo riguardo, interpretata come una «teoria dello sfruttamento»: MAYER R., *A Walzerian Theory of Exploitation*, in «Polity», 3, 2002, pp. 337-354. Cfr., *contra*, A. Wertheimer, il quale sottolinea che «although Michael Walzer's *Spheres of Justice* attempts to advance a democratic socialist vision of justice its index contains no reference to exploitation» (WERTHEIMER A., *Exploitation*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 7).

(188) Il nesso tra lavoro e libertà – che fin da Marx si configura come un plesso problematico di densissima articolazione – è indagato, entro una chiave prettamente filosofica, in ANDOLFI F., *Lavoro e*

o, se possono di evitarli, liberi di essere, nota Walzer, «ciò che la nostra cultura esige (in teoria) che siano: attivi, energici, creativi, democratici, capaci di plasmare la propria vita, pubblica e privata» (189).

Una tale concezione – cooperativistica anziché statalistica – del socialismo democratico (190) rinvia alla costruzione di un assetto economico e sociale rispondente all'ideale inclusivo «di cittadinanza» veicolato dall'effettivo riconoscimento dell'eguaglianza di tutti i soggetti che compongono la comunità.

Forte e profonda è la convinzione che il mercato lasciato alla sua spontaneità (il «*laissez-faire* radicale», come lo definisce Walzer (191)), non è in grado di “trascinare”, prima o poi, tutti nel gran bazar del benessere, come ritengono, al contrario, i teorici più euforici e disinvolti del liberismo nelle sue diverse sfumature.

La prospettiva di valore politico che ne deriva pare essere priva di feticismi, né di mercato né di piano, secondo una traiettoria indicata, nel contesto statunitense, anche da Michael Harrington (192) e, soprattutto, si caratterizza per una duplice assunzione normativa: a) i mercati sono un'istituzione ineliminabile per il mantenimento e la riproduzione delle complesse società odierne; b) le istituzioni di mercato necessitano di uno sfondo di istituzioni *non di mercato*; esistono norme e regole (democraticamente sancite) che fungono da integrazioni, e correzioni interne, indispensabili al mercato.

libertà. Marx, Marcuse, Arendt, Reggio Emilia, Diabasis, 2004. Cfr. BACCELLI L., *Praxis e poiesis nella filosofia politica contemporanea*, Milano, Franco Angeli, 1991.

(189) Cfr. WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 125. Tuttavia, anche se i lavoratori non venderebbero in senso letterale la propria forza lavoro e le proprie capacità acquisite, precisa Walzer, «dovrebbero presentarsi con le loro forze e capacità al direttore o al comitato della cooperativa».

(190) Occorre ricordare che l'opera di Tawney in cui sono più diffusamente trattate le questioni in esame, *Equality*, uscì per la prima volta nel 1931, all'epoca delle primissime teorizzazioni dello Stato sociale come si è poi venuto concretamente configurando in Gran Bretagna nei primi decenni del Secondo dopoguerra: cfr. sul punto LA SPINA A., *Il modello normativo del welfare state*, cit., pp. 98-99.

(191) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 125.

(192) La visione di Walzer è ispirata alle tesi di Howe e soprattutto di HARRINGTON (di quest'ultimo, si può vedere, al proposito, *Markets and Plans* [1989], in *Legacy of Dissent*, cit., pp. 77-101). Una innovativa concezione del socialismo democratico e di mercato è stata elaborata da ROEMER J. in *A Future for Socialism* (Cambridge, Harvard University Press, 1994). Economista all'Università della California, la sua prospettiva rivela alcune notevoli assonanze con l'elaborazione di Walzer, attestate peraltro dall'attenzione che la cerchia di *Dissent* ha mostrato per la prospettiva del *market socialism* e per le tesi dello stesso Roemer (di cui Walzer si occupa direttamente in *What's Left of Marx?*, in «New York Review of Books», 32, November 21, 1985, pp. 43-46; per una disamina in parallelo dei due autori si veda MAYER R., *A Walzerian Theory of Exploitation*, cit.).

Lo schema istituzionale che riassume tale interazione tra sfera del mercato e sfera *lato sensu* politica è quello che declina la *democrazia* come *sociale, economica, cooperativa*, espressioni queste che rinviano ad una specifica versione di socialismo democratico e liberale: un assetto istituzionale in cui il mercato agisce entro determinati confini (ossia è «vincolato») e i processi di deliberazione collettiva sono estesi anche all'ambito dell'organizzazione economica, con il portato di conflitti e modalità di cooperazione che da ciò consegue. È una visione, quella delineata, che si coniuga con gli assetti di *welfare* socializzato precedentemente esaminati e che con un ossimoro, solo apparente, si può proporre di definire di «cooperazione conflittuale» (193).

Se tale prospettiva pareva poter indicare un orientamento potenziale nell'epoca della «crisi del *welfare*», quando ancora però non si erano sprigionati tutti gli “spiriti animali” del mercato tendenzialmente lasciato a se stesso entro una dimensione globale ove le *corporations* tendono ad agire indisturbate, quest'oggi il modello delineato da Walzer nei primi anni Ottanta del Novecento (e poi integrato con ulteriori elementi che non ne hanno mutato, tuttavia, l'impianto complessivo) deve fare i conti con i processi in corso, ove gli spazi della politica paiono sempre più compressi e ristretti, e soprattutto le logiche del mercato paiono aver assunto un forte predominio in tutte le sfere (194), e dunque potenzialmente configurarsi come pervasive e capaci di superare ogni limite e ogni confine (195). Ciò nonostante Walzer non ha esitato, in anni recenti, a rilanciare, parallelamente ad istituzioni di *welfare* socializzato per il contesto statunitense e in genere per gli Stati nazionali, le ragioni di una «socialdemocrazia globale» (*a global version of social*

(193) Per una più dettagliata tematizzazione di tale espressione sia consentito rinviare a CASADEI Th., *Reddito minimo garantito e diritti sociali: gli spazi del pubblico*, in ZANETTI Gf. (a cura di), *Elementi di etica pratica. Argomenti normativi e spazi del diritto*, cit., cap. III «L'argomento della “cooperazione conflittuale” e le questioni di welfare», pp. 92-107.

(194) Si vedano, a questo riguardo, le tesi di CROUCH C.: *Postdemocrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2003. Cfr., inoltre, PROSPERO M., *Politica e società globale*, Roma-Bari, Laterza, 2004, in part. i capp. I e II.

(195) Su questi aspetti si vedano le accurate analisi sviluppate da FERRARESE M.R. in un trittico di studi sulle trasformazioni del diritto e della politica in epoca globale: *Le istituzioni della globalizzazione*, Bologna, il Mulino, 2000; *Il diritto al presente. Globalizzazione e tempo delle istituzioni*, Bologna, il Mulino, 2002; *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

democracy) (196), per contrastare l'assunto della «sovranità del mercato» esteso a livello planetario. (197)

VI.6. *Un caso concreto (e controverso) di promozione dell'eguaglianza: Walzer e l'affirmative action*

Discutere di questioni istituzionali e di prassi che attengono alla promozione dell'*eguaglianza*, *rectius* all'abolizione (o almeno riduzione) delle ingiustizie, oltre che un'analisi per così dire “di sistema” – quale quella che si è sviluppata sin qui – comporta anche la messa a fuoco di casi concreti che toccano insiemi particolari di *differenze*, ossia la capacità di un gruppo di dominare i propri simili e – d'altro canto – la capacità di gruppi oppressi, discriminati, le vittime, di sottrarsi e liberarsi dal giogo del dominio, dell'ingiusta ineguaglianza (198).

Tale problematica ha assunto una caratteristica fisionomia negli Stati Uniti catalizzandosi attorno ai dilemmi delle *affirmative actions*, una serie di provvedimenti, come è noto, che impone di privilegiare nelle assunzioni di lavoro, nell'assegnazione degli appalti pubblici, nell'ammissione a corsi di istruzione, nella scelta per posti di insegnamento presso università o scuole selettive e prestigiose i membri di determinati gruppi razziali o etnici svantaggiati: una tecnica privilegiata di lotta alla diseguaglianza – in origine di quella razziale, ma successivamente anche di quella legata al sesso e a specifiche forme di vulnerabilità come la disabilità (199) – che si pone in una relazione causale reciproca con una lettura evolutiva

(196) WALZER M., *Global Equality*, in *Politics and Passion*, cit., p. 133.

(197) «L'assunto della sovranità del mercato, assolutamente autoritario e arrogante» (RICCOBONO F., *I diritti senza Stato* [2003], in *I diritti e lo Stato*, Torino, Giappichelli, 2004, pp. 11-24, p. 22) rischia di rafforzarsi alla luce del «declino dello Stato» e dell'affermarsi della tesi dei «diritti senza Stato» (la prima espressione è di BARCELLONA P., *Il declino dello Stato. Riflessioni di fine secolo sulla crisi del progetto moderno*, Bari, Dedalo, 1998; la seconda di FERRAJOLI L., *Diritti fondamentali*, a cura di E. Vitale, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 24-26).

(198) Sul piano giuridico, questa problematica si intreccia – come ha notato Guido Alpa sulla scorta della discussione che ha visto impegnati Walzer, Rawls, Dworkin, Nozick – con un discorso storico e ideologico che si basa essenzialmente sui concetti di «status» e di «capacità» (cfr. ALBA G., *Status e capacità. La costruzione giuridica delle differenze*, Roma-Bari, Laterza, 1993).

(199) Sulle *affirmative actions* per le donne come «minor corollary» rispetto al modello delle *racial preferences*: PETERS A., *Women, Quotas and Constitution*, London, Kluwer Law International, 1999, p. 94. Per l'analogia tra *affirmative actions* per le donne e per i portatori di handicap: BERGMANN B.R., *In Defence of Affirmative Actions*, New York, Basic Books, 1996, pp. 24-25.

dell'*equal protection clause*, e, sullo sfondo, dell'intera Costituzione americana.

Quello delle azioni positive è uno dei plessi problematici di cui si sono occupati alcuni tra i massimi teorici *liberal*, a partire da Rawls e Dworkin (200), elaborando argomenti normativi di giustificazione di tale pratica, ma anche una delle battaglie in cui si sono impegnati i movimenti per l'affermazione dei diritti civili – a partire dal celebre “caso Brown” (1954) (201) –, nonché uno dei passaggi chiave nella storia e nella definizione compiuta della cittadinanza e dell'identità americane (202). La sentenza della Corte Suprema sul caso Brown in tema di istruzione costituisce una vera e propria *landmark opinion* per il dibattito su razza e diritto (203). Esso ha aperto una nuova frontiera per la discussione – e per la prassi – dell'eguaglianza negli Stati Uniti (204). La discussione sull'*affirmative action* segna dunque profondamente il dibattito filosofico-giuridico statunitense ed è andata progressivamente intrecciandosi, specie a partire dagli anni Ottanta del Novecento, con le questioni del multiculturalismo e, dunque, della politica dell'identità e della differenza, ossia con le

(200) Per una trattazione in parallelo, cfr. ZANETTI Gf., *Eguaglianza*, cit., pp. 19-25.

(201) La sentenza della Corte Suprema, vera e propria *landmark opinion* per il dibattito su razza e diritto, è ora raccolta in THOMAS K., ZANETTI Gf. (a cura di), *Legge, razza, diritti. La Critical Race Theory negli Stati Uniti*, cit., pp. 3-10 (opera cui si rinvia anche per un'introduzione a questa corrente di teorici della differenza razziale – sorta dagli sviluppi dei *Critical Legal Studies* e del femminismo radicale, ma influenzata anche dalle teorie di Foucault, Derrida e Gramsci – che affonda le sue radici nella concreta esperienza, storia e cultura dei *blacks*). Il collegamento tra caso Brown e movimento per i diritti civili e per la dinamizzazione sostanziale dell'eguaglianza è sottolineato da DOUGLASS-SCOTT S., *Affirmative Action in the U.S. Supreme Court. The Adarand Case – the Final Chapter?*, in «Public Law», 43, 1977. Sul movimento dei diritti civili come fase «costituente», e di discontinuità costituzionale, nell'esperienza giuridica americana vedi ACKERMAN B., *We the People*, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 1995, I. *Foundations*: pp. 108 ss. Cfr. GRAHAM H.D., *The Civil Rights Era. Origins and Development of National Policy (1960-1972)*, New York, Oxford University Press, 1990.

(202) Sui nessi tra movimento per i diritti civili e lotte per l'integrazione attraverso il modello di integrazione degli immigrati si veda KYMLICKA W., *La cittadinanza multiculturale*, cit., p. 46. Più in generale, sul «movimento per la libertà» negli anni Sessanta, che sfociò in una epocale «rivoluzione dei diritti», cfr. FONER E., *Storia della libertà americana* (1998), Roma, Donzelli, 2000, pp. 361-401.

(203) Essa è ora raccolta in THOMAS K., ZANETTI Gf. (a cura di), *Legge, razza, diritti. La Critical Race Theory negli Stati Uniti*, cit., pp. 3-10.

(204) Va, d'altra parte, osservato che un pioniere della *Critical Race Theory* – che ha fatto della lotta alle disuguaglianze una ragione di impegno intellettuale e sociale – come Derrick A. Bell, nel 1980 interpretò tale fondamentale sentenza, patrimonio e vittoria del movimento dei *Civil Rights*, come il risultato di una «convergenza di interessi» (ivi, pp. 13-24). Per una disamina a distanza dello stato della lotta contro la disuguaglianza, a partire dalla movimento per i diritti civili, si veda MADRICK J., *Disuguaglianza e democrazia*, in FESTA R. (a cura di), *Cosa succede a un sogno*, cit., pp. 153-177.

nuove frontiere di una filosofia del diritto «aperta ai fatti» (205), e all'aspetto – costitutivo, se riconosciuto – del pluralismo. Il passaggio dalla *color blind* alla *color conscious constitution*, e la controversia di argomenti – tuttora in corso – intorno alle azioni positive come tecnica (prevalentemente) di integrazione costituisce il tratto saliente, sotto il profilo eminentemente giuridico-istituzionale, di tale scenario, ma anche un approdo non certo definitivo per i processi sociali e politici che attengono le forme della disegualianza (206). È intorno a questo strumento di intervento, individuale e collettivo al tempo stesso, che si esplica il “corpo a corpo” tra gli argomenti normativi e si articolano e disarticolano antiche e nuove alleanze politiche e sociali (207). Le politiche di azione affermativa rappresentano un esempio di quella che viene definita «uguaglianza riferita ai gruppi o blocchi» (*bloc-regarding equality*), un'eguaglianza che fa riferimento alle condizioni complessive del gruppo, ma non tra gli individui che formano il gruppo stesso (208).

(205) Cfr. MINDA G., *Teorie postmoderne del diritto* (1995), Bologna, il Mulino, 2001; FARALLI C., *La filosofia del diritto contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 44-45, 87-91, la quale rileva come le teorie della differenza razziale si siano intersecate con quelle femministe, facendo proprie anche molte istanze del multiculturalismo.

(206) Come è noto, le politiche pubbliche fondate sulla consapevolezza razziale, hanno incontrato pieno sostegno da parte di un potere giudiziario che – almeno fino all'inizio degli anni Ottanta del secolo scorso – ha legittimato a tutti i livelli, dalla Corte Suprema alle corti statali, la rilevanza della “razza”. Il quadro motivazionale degli indirizzi più recenti della Corte Suprema è invece dominata da una concezione dell'eguaglianza alla luce della primazia dell'individuo (e non dei gruppi), come mostrano emblematicamente il caso Adarand del 1995 e le posizioni di giudici come Antonin Scalia e l'afro-americano Clarence Thomas, campioni dell'interpretazione costituzionale *color-blind*. Il dilemma della connotazione della Costituzione come *color-blind* o *color-conscious* ha alimentato quasi tutti i momenti di confronto – in sede giurisprudenziale – sulla legittimità delle *affirmative actions*. Sulla questione del *constitutionalism color blind*: GOTANDA N., «La nostra costituzione è cieca rispetto al colore»: una critica, in THOMAS K., ZANETTI Gf. (a cura di), *Legge, razza, diritti. La Critical Race Theory negli Stati Uniti*, cit., pp. 27-69.

(207) Come evidenzia DWORKIN: *I diritti presi sul serio*, cit., p. 294. Per un quadro d'insieme della controversia, oltre all'opera di Rosenfeld, si vedano CAHN S.M., *The Affirmative Action Debate*, London-New York, Routledge, 1995 (favorevole); BECKWITH F.J., JONES T.E. (eds.), *Affirmative Action. Social Justice or Reverse Discrimination?*, New York, Prometheus Books, 1997 (critico). Cfr., da ultimo, T.H. Anderson, *The Pursuit of Fairness: A History of Affirmative Action*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2004.

(208) RAE D., *Equalities*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1981, p. 32. Sul fatto che il riferimento al gruppo serve per giustificare quello che resta uno strumento per garantire eguali opportunità «agli individui» insiste ROSENFELD M., *Affirmative Action and Justice. A Philosophical and Constitutional Inquiry*, New Haven, Yale University Press, 1991, in part. pp. 296 ss. Sulla rilevanza del «gruppo» si fonda l'argomentazione di FIS O.: *Groups and the Equal Protection Clause*, in «Philosophy and Public Affairs», 5, 1976, pp. 107-177 (poi in GARVEY J.H., ALEINIKOFF T.A. [eds.], *Modern Constitutional Theory: A Reader*, St. Paul, West Publishing Company, 1991).

L'*affirmative action* esprime tutte le tensioni della storia del diritto americana e il portato della tradizione del realismo giuridico, in cui si combinano caratteristicamente l'analisi giuridica con quella storico-sociale e l'adozione di una tecnica motivazionale non esclusivamente tecnico-legalistica (209). La posta in gioco teorica è cruciale sia sul piano giuridico-normativo sia sul piano assiologico-normativo: gli argomenti di tipo filosofico-morale si sovrappongono ai metodi dell'interpretazione costituzionale; l'*equal protection clause* rappresenta infatti un'area di interpretazione caratterizzata da un basso grado di prevedibilità a causa dell'influenza di *valori* fondamentali – inevitabilmente soggetti ad un gioco/conflitto di interpretazioni: quello dell'*affirmative action* costituisce uno dei terreni di crisi dell'interpretazione giuridica e rappresenta emblematicamente, è stato osservato, un esempio di «giustizia oltre il diritto» (210), nonché il fulcro della discussione politica sul tema della promozione dell'eguaglianza (211). Rinviando ad un coesenziale intreccio tra lotta di argomenti e lotta politica, alla «union of theory and practice», esso non poteva non attrarre l'attenzione di Walzer così come quella di numerosi altri intellettuali raccolti attorno al sodalizio di *Dissent*.

VI.6.1. *Sfere di giustizia e affirmative action*

Walzer – impegnato nella discussione sulle forme di eguaglianza, a partire da un confronto serrato con le tesi dei *liberal*, e al tempo stesso, fin dai suoi esordi di militanza intellettuale, a strettissimo

(209) Sul realismo giuridico americano: TARELLO G., *Il realismo giuridico americano*, Milano, Giuffrè, 1962, e, da ultimo, CASTIGNONE S., FARALLI C., RIPOLI M. (a cura di), *Il diritto come profezia: il realismo americano. Antologia di scritti*, Torino, Giappichelli, 2000. Figure di primo piano che incarnando tale approccio si sono fatte sostenitrici di politiche di *affirmative action* sono, come è noto, Earl Warren, Presidente della Corte Suprema dal 1953 al 1969, e il giudice Brennan (cfr., su quest'ultimo, MICHELMAN F., *Brennan and Democracy*, Princeton, New Jersey, 1999, tr. it. *La democrazia e il potere giudiziario: il dilemma costituzionale e il giudice*, intr. di G. Bongiovanni e G. Palombella, Bari, Dedalo, 2004).

(210) ROSENFELD M., *Interpretazioni. Il diritto tra etica e politica* (1998), Bologna, il Mulino, 2000, pp. 83-84 (per un riferimento specifico alla questione dell'*affirmative action*, p. 183).

(211) Quello dell'eguaglianza appare dunque non, come vorrebbe la spregiudicata analisi di Peter Westen, un'idea vuota» (WESTEN P., *Speaking of Equality. An Analysis of the Rhetorical Force of «Equality»*, Princeton, Princeton University Press, 1990), quanto semmai, come osserva Ernesto Garzón Valdés, un «concetto costitutivamente controverso» (*a contested concept*): GARZÓN VALDÉS E., *Some Reflections on The Concept of Equality*, in AA.VV., *Principio d'eguaglianza e principio di legalità nella pluralità degli ordinamenti giuridici*, Padova, CEDAM, 1999, pp. 3-20.

contatto con il movimento per i diritti civili (212) – non si sottrae dall'affrontare una controversa questione che segna in profondità la discussione americana su eguaglianza e differenza: una controversa questione che pone al cuore del dibattito la nozione di “razza” e le sue implicazioni, nonché il ruolo delle istituzioni nel rimuovere le discriminazioni, i privilegi, le forme di subordinazione e oppressione (problematiche, queste, che hanno sempre trovato sulle pagine di *Dissent* una cospicua attenzione (213)). Una questione, infine, che ponendo sul piano del pensiero normativo conflitti morali di profonda portata, implica la messa in gioco (e le possibilità stesse) di un'identità condivisa e di una comunità politica (214).

Del resto, Walzer è molto chiaro nel rilevare la natura «abolizionista» dell'eguaglianza: come si è visto nel capitolo precedente, «alla radice, il significato dell'eguaglianza è negativo» e, dunque, l'egalitarismo «mira ad eliminare non tutte le differenze ma un insieme particolare di differenze, che varia secondo l'epoca e il luogo». Tra i suoi obiettivi specifici ci sono il privilegio aristocratico, la ricchezza capitalistica, il potere burocratico e – ciò che qui interessa in particolare – la «supremazia razziale o sessuale» (215).

L'eguaglianza attiva processi per “contrattaccare” la capacità di dominio e dunque le logiche e le pratiche di discriminazione a esso conseguenti. In tal senso, quella dei neri americani è una storia paradigmatica, anche se del tutto *specifico, particolare*; coloro che l'hanno affrontata – con spirito argomentativo, ma prima di tutto

(212) Si vedano, a questo riguardo, i tre scritti *A Cup of Coffee and Seat, The Politics of the New Negro, The Idea of Resistance*, apparsi su «Dissent», rispettivamente, nei nn. 2, 3, 4 del 1960 (pp. 111-119, pp. 235-243, pp. 369-373). Attraverso questi saggi è possibile comprendere come il movimento dei neri trovò nelle chiese, soprattutto battiste, le strutture organizzative per un attacco militante e non violento all'edificio della segregazione: attivismo di massa e disobbedienza civile sono nuove tecniche di azione che fortemente incidono sulla visione della politica, della democrazia e anche della lotta di emancipazione identitaria sostenute da Walzer.

(213) Nel volume di celebrazione per i quarant'anni della rivista, *The Legacy of Dissent* (New York, Simon and Schuster, 1994) uno degli argomenti trattati è quello della razza (*race*) attraverso vari scritti apparsi sulla rivista dal 1957 al 1991. A chiudere la sezione è un contributo di WEST C., *editor di Dissent* e figura di spicco del *black movement*, autore del celebre *Race Matters* (1993) tradotto in italiano come *La razza conta*, Milano, Feltrinelli, 1995. Cfr. il dialogo tra Walzer e West in «Dissent», Winter 1996, pp. 97-99: *The Million Man March* (si tratta della manifestazione indetta il 16.X.1995 dal reverendo Louis Farrakhan, alla quale parteciparono un milione di uomini afroamericani, dando vita alla più grande manifestazione afro-americana di tutti i tempi).

(214) Sull'*affirmative action* come caso concreto di «etica pratica»: FULLINWINDER R.K., *Affirmative Action at AT&T*, in GUTMANN A., THOMPSON D. (eds.), *Ethics and Politics: Cases and Comments*, Chicago, Nelson-Hall, 1990, pp. 211-218, pp. 285-292.

(215) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 8-9.

con un'intensa lotta politica – mostrano le possibilità emancipative della «reiterazione»: la critica della nozione di eguaglianza formale e di opportunità, sorta dalla specifica esperienza dell'offesa e della discriminazione, diventa immediatamente «patrimonio disponibile per chiunque sia interessato a produrre *argomenti normativi* capaci di sottoporre a critica le istituzioni circostanti, partendo non da concetti astratti e formali, ma dal dato rilevante dell'oppressione e della disuguaglianza» (216).

Proprio del caso dei neri Walzer si serve per «scendere nel concreto», circa l'ambito della complessa discussione sul «bene» delle «cariche pubbliche» e sui loro criteri di distribuzione, ed è all'interno di tale ambito che si confronta con gli argomenti sull'*affirmative action* razziale, assumendo una posizione dalle molteplici sfumature, ma in definitiva di non adesione a quello che, in effetti, costituisce il modello per ogni forma di azione positiva (217).

Esaminare la posizione di Walzer in merito all'*affirmative action* consente, in primo luogo, di valutare – entro l'orizzonte di *Sfere di giustizia* – il senso possibile della critica immanente e di indagare la sua concezione del diritto (e dei diritti), ma anche, seppur indirettamente e senza una sistematica impostazione, i nessi tra *diritto, morale e politica*, a partire dal vettore valoriale dell'eguaglianza; in secondo luogo, di riconoscere la preferenza di Walzer, entro il piano complessivo di promozione dell'eguaglianza e dell'autonomia, per una visione “più europea” delle istituzioni, che pare rinviare chiaramente alla gamma dei diritti e dei servizi sociali (218) e, attraverso un sistema di *welfare* decentrato e associativo, all'importanza della partecipazione attiva ai processi di definizione

(216) THOMAS K., ZANETTI Gf., *Introduzione: una storia americana*, in AA.VV., *Legge, razza, diritti. La Critical Race Theory negli Stati Uniti*, cit., p. XI.

(217) Cfr. D'ALOJA A., *Eguaglianza sostanziale e diritto diseguale. Contributo allo studio delle azioni positive nella prospettiva costituzionale*, Padova, CEDAM, 2002 (in part. cap. II); STRAZZARI D., *Discriminazione razziale e diritto: un'indagine comparata per un modello “europeo” dell'antidiscriminazione*, Padova, CEDAM, 2008, cap. II.

(218) Walzer utilizza raramente, come del resto è consueto nella discussione statunitense, l'espressione “diritti sociali”, stante probabilmente anche il suo scetticismo nei confronti del diritto stesso. Egli adopera piuttosto l'espressione «welfare services» (la nozione di «entitlements» ricorre in *Equality and Society*, cit., p. 42). Una pagina centrale, per l'argomentazione in corso, è quella di *Sfere di giustizia*: p. 159 (ove comunque appare esplicitamente l'espressione «welfare rights»). Osserva Walzer, in altra sede, che «una maggiore attenzione alla partecipazione politica» e una «migliore assistenza sanitaria» – dunque una connessione virtuosa tra diritti politici e uno dei principali, con lessico europeo, “diritti sociali” –, sarebbero un primo modo per affrontare la questione razziale (cfr. *Identità e tribù. Colloquio con Michael Walzer*, a cura di G. Gattino, in «Zadig», 2, 1993, pp. 4-7, p. 7).

della giustizia e dei suoi criteri, oltre le strategie – per via primariamente giudiziaria – del «diritto diseguale»; consente, infine, di tematizzare e inquadrare la sua concezione della società americana, anche a partire dalla prospettiva della «rinascita etnica», mettendo a fuoco l'incrocio tra tutela delle differenze culturali e promozione di una maggior eguaglianza sociale ed economica (ossia il suo modo di intendere la «politica del multiculturalismo»).

La questione dell'*affirmative action* può essere letta, in generale, attraverso la strumentazione concettuale proposta in *Sfere di giustizia* (219), integrata da alcune argomentazioni sviluppate in scritti successivi, apparsi su «Dissent» negli anni Novanta del secolo scorso. Tale esercizio ci pare segnalare, da un lato, la necessità di un oltrepassamento della rigorosa separazione e autonomia delle sfere distributive per realizzare l'ideale normativo walzeriano – una società pluralistica composta da cittadini *eguali*; dall'altro lato, la peculiarità della posizione politica di Walzer: essa emerge molto bene proprio a partire dalla trattazione delle questioni di azione positiva, che si differenzia da quella dei conservatori e dei liberali classici (rigorosamente ostili ad un'eguaglianza che vada oltre quella formale), ma anche da quella dei *liberals* americani (che hanno spesso individuato nell'*affirmative action* il miglior strumento di promozione dell'eguaglianza). La sua comprensione dell'aspetto *strutturale* dell'oppressione e del dominio sembra dunque portarlo, come si cercherà di mostrare, oltre un paradigma esclusivamente distributivo della giustizia sociale e, attraverso un energico dispiegamento del principio del «sovversivismo dell'immanenza», farlo approdare alla possibilità di una visione delle istituzioni *altra* rispetto a quella egemone in America.

Un riferimento diretto alla trama concettuale di *Sfere di giustizia* rappresenta l'opportuno punto di avvio. In chiave di approccio complessivo, la domanda generale sulla giustizia si tramuta sempre in qualche domanda più *specifica, dettagliata*: sulla carriera aperta ai talenti, sull'eguale opportunità, sulle aliquote fiscali e, appunto, sulle azioni positive (220). Le domande sulla giustizia generano per Walzer risposte che partono dalle «circostanze», da ciò che rileva in uno specifico contesto (esse mettono in campo, dunque, uno dei

(219) WALZER M., *Exclusion, Injustice and Democratic State*, cit.; ID., *Multiculturalism and Individualism*, cit.

(220) WALZER M., *Interpretazione e critica sociale*, cit., p. 39.

principi chiave di un certo modo di intendere il pensiero normativo: il cosiddetto «principio di rilevanza»). La scelta dell'*affirmative action* come pratica di integrazione assume come *rilevanti* determinate caratteristiche dell'individuo (l'appartenenza etnica ma anche il sesso: *race and gender*) che in genere – tradizionalmente – sono dichiarate irrilevanti sotto il profilo morale e giuridico (come vorrebbe un'interpretazione rigorosamente *color-blind* della Costituzione americana).

In chiave più analitica, le misure di azione positiva, invocate in nome della giustizia e dell'eguaglianza, si ispirano a quella che potremmo chiamare una forma di «dominanza inversa», consistente nell'invocare strumenti di privilegio in certe sfere per individui che si trovano in condizioni svantaggiate in altre sfere (ciò che scaturisce dalla tesi degli «scambi bloccati») (221). Alcune forme di *affirmative action* consentono così – in maniera esplicita e dichiarata – la violazione di criteri imparziali di assegnazione, riservando alcune cariche o posizioni a soggetti che appartengono a gruppi o categorie collettivamente svantaggiati. Si apre in tal modo un delicato dilemma morale tra eguale considerazione degli individui, da un lato, e finalità sociali di emancipazione dei (membri dei) gruppi suddetti, dall'altro.

Nel suo saggio teorico sull'interpretazione e la critica sociale, Walzer osserva che quelle poste dalle azioni positive, così come dalla distribuzione delle cariche e dalla tassazione, sono tutte questioni giuridiche, di diritto costituzionale, che richiedono un'interpretazione, appunto, *giuridica*, ma sono anche – e prima di tutto – questioni *morali*, che rinviano – per essere comprese – a specifici *contesti*. Di tali questioni si discute «entro una tradizione di discorso morale – in verità, esse nascono solo entro quella tradizione – e se ne continua a discutere *interpretando* i termini di quel discorso: la cosa giusta da fare diventa la cosa giusta da fare *per noi*» (222). Esse configurano sempre *matters of principle* ma soprattutto *matters of interpretation*, spalancando le porte all'azione e alla lotta politica.

Per l'intellettuale ebreo-americano, come si è visto, i diritti hanno sempre bisogno di una «dimensione», di una concretezza che si genera dal contesto, ma allo stesso tempo rinviano ad una prospettiva morale, più generale del diritto stesso. Nella discussione in tema di azioni positive i diritti sono costitutivamente in gioco, e

(221) Cfr. SOMAINI E., *Uguaglianza*, cit., p. 189.

(222) WALZER M., *Interpretazione e critica sociale*, cit., p. 39.

pertanto qualsiasi argomento a favore, per esempio, del sistema di riservare le cariche – che presta maggior rilevanza ai diritti di alcuni, rispetto a quelli di altri – deve comprendere una descrizione articolata della situazione del momento – che vede gruppi subordinati rispetto ad altri – e una descrizione *dettagliata* dell'inadeguatezza di ogni eventuale misura alternativa. Nella prospettiva di Walzer «i diritti rappresentano una barriera molto solida contro certe intrusioni o sopraffazioni, ma essi non sono mai una barriera assoluta». Pertanto, in via di principio, essa può essere «sfondata»: i diritti possono essere «calpestati» ma, qualora si decida di intraprendere questa via, occorre prestare grandissima attenzione alle *circostanze* (223).

Nel quadro di una diatriba in cui si delineano le differenze sostanziali tra *liberals* e conservatori, entro coordinate spesso ossificate tra i critici che la descrivono come una forma di «discriminazione alla rovescia» (*reverse discrimination*) e i sostenitori che la caratterizzano come un «trattamento preferenziale» (*preferential treatments*) giustificato come «compensazione» (224), Walzer – *social democrat* (o *left liberal*) sensibile all'orizzonte della condivisione comunitaria – assume una posizione articolata a proposito della prassi dell'*affirmative action*; su di essa, peraltro, ha portato la sua attenzione e la sua analisi critica della *complex equality* una fine interprete del pensiero walzeriano come Amy Gutmann (225). Se, da una parte, Walzer giudica positivamente alcuni effetti del *preferential hiring* (assumendo però un approccio essenzialmente consequenzialista e comunque scorporando tale pratica da un più ampio e strutturato sistema delle quote), dall'altra ne propone nel

(223) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 158-159.

(224) Contro questa rigida e semplicistica opposizione argomentano HARRIS C.L., NARAYAN U., *L'azione affermativa e il mito del trattamento preferenziale*, in THOMAS K., ZANETTI G.F., (a cura di), *Legge, razza, diritti. La Critical Race Theory negli Stati Uniti*, cit., pp. 159-177. Criticando l'equazione tra *affirmative action* e «trattamento preferenziale» essi contrastano gli argomenti che fanno perno sull'utilità sociale, come ad esempio quello di Dworkin (cfr. *Affirming Affirmative Action e Is Affirmative Action Doomed?*, in «The New York Review of Books», October e November 1998, pp. 91-102 e 56-60), e oppongono ad una strategia, negativa, «compensativa», una strategia positiva, «promozionale». Tra i vari argomenti addotti a sostegno dell'*affirmative action* si possono menzionare anche quello «collettivo-sostanziale» di Owen M. Fiss e quello «collettivo-procedurale» di John H. Ely: per una dettagliata disamina, si rinvia a D'ALOJA A., *Eguaglianza sostanziale e diritto diseguale*, cit., pp. 156-166. Un discrimine tra le varie procedure di argomentazione – invero non sempre nettamente individuato – è il riferimento al passato, da un lato, e quello alle conseguenze future, dall'altro.

(225) GUTMANN A., *Justice Across the Spheres*, in MILLER D., WALZER M. (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality*, cit., pp. 99-119, in part. pp. 106-111.

medio-lungo periodo un superamento (abbracciando una più radicale, e profonda, prospettiva di trasformazione istituzionale). Il «sistema delle quote», il privilegio di gruppi svantaggiati (come, appunto, quello dei neri), può valere nell'ottica di Walzer come misura «straordinaria», ma presenta dei seri rischi e inoltre, non risolve – a suo avviso – il problema delle disuguaglianze (e del dominio) «alla radice». La sua è dunque, nel complesso, un'argomentazione che si distacca da quelle favorevoli all'introduzione sistematica delle *affirmative actions*.

Entro l'orizzonte walzeriano, la norma che tutti i cittadini siano egualmente considerati – secondo il principio dworkiniano dell'*equal concern* – deve restare valida e, dunque, le misure a sostegno dei gruppi svantaggiati dovrebbero avere un carattere transitorio, temporaneo (226).

In particolare Walzer individua alcuni specifici rischi. Innanzitutto, quello di una «cristallizzazione corporativa» che rimanderebbe ad una dura lotta tra gruppi etnici e ad una *escalation* di rivendicazioni e rimostranze; in secondo luogo – cosa che viene vista come un pericolo «grave» – uno scopo sociale, importante e legittimo, rischia di violare i diritti di altre persone e di inficiare il principio dell'«eguale considerazione e rispetto», che appunto Walzer mutua da Dworkin (227). Ma il ragionamento di Walzer, sociologicamente radicato e mosso da precise intenzioni praticopolitiche – mette a fuoco un ulteriore aspetto. La «considerazione diseguale» rischia di mietere vittime nel secondo gruppo in ordine di debolezza, cioè tra quelli che possono essere definiti i «penultimi» (228).

Seguendo questa traiettoria argomentativa, il sistema delle quote, veicolato dai *preferential treatments*, genera, pertanto, una lotta tra

(226) La temporaneità e la “non eccessività” della misura rispetto alla condizione dei soggetti non favoriti sono divenute nel tempo parti essenziali del quadro di legittimazione delle azioni positive, dovunque esse siano state sperimentate e disciplinate.

(227) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 158. Sulla concezione dell'*equal concern and respect* di Dworkin (principio tematizzato, come è noto, già in *Taking Rights Seriously* e nucleo centrale per tutta la sua teoria politica e giuridica): cfr. SCHIAVELLO A., *Diritto come integrità: incubo o nobile sogno? Saggio su Ronald Dworkin*, cit., pp. 27 ss. (disamina critica); ZANETTI Gf., *Eguaglianza*, cit., pp. 20-22 (disamina simpatetica).

(228) «In linea di principio gli uomini e le donne cui si negano le cariche (perché riservate ad altri) saranno gli aspiranti (bianchi) più emarginati, quale che sia la concezione di qualifica, e quindi di marginalità, adottata da una particolare commissione giudicatrice» (WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 159).

“ultimi” e “penultimi”, lasciando intatto il primato dei gruppi dominanti; esso rappresenta, dunque, non solo e semplicemente una potenziale discriminazione “a rovescio” (*reverse discrimination*) (229), ma una discriminazione che per giunta “non rovescia”, ossia *non sovverte* gli assi del sistema di dominio vigente, non elimina il problema dell’oppressione e della disuguaglianza; non le elimina, con le parole di Walzer, «alla radice». È proprio con riferimento ai programmi di *affirmative action*, dunque, che emerge nitidamente nella trattazione walzeriana la questione del «dominio» (affrontata, del resto, anche in altre parti di *Sfere di giustizia*).

VI.6.2. *Argomenti contra l’affirmative action: una sguardo “interno” alla riflessione di Walzer*

Il metterne a fuoco gli elementi *anti-integrativi* o *corporativi* – così come fanno i critici di parte conservatrice o liberal-conservatrice (come ad esempio, Nathan Glazer (230)) – può portare a interpretare le richieste di *affirmative action* da parte dei gruppi di immigrati in America come un’espressione di latente nazionalismo e di tensione alla divisione. In realtà, lo ha ben sottolineato Will Kymlicka, l’obiettivo delle richieste di *affirmative action* è l’inclusione e non l’autogoverno (231). Applicare a Walzer questo tipo di lettura interpretativa, come propone lo stesso Kymlicka, rivelerebbe il

(229) Nella letteratura sull’argomento Walzer fa diretto riferimento a GOLDMAN A.H., *Justice and Reverse Discrimination*, Princeton, Princeton University Press, 1979; e a FULLINWIDER R.K., *The Reverse Discrimination Controversy: A Moral and Legal Analysis*, Totowa, Rowman and Allanheld, 1980 (in cui si elaborano argomenti normativi nettamente contrari alle politiche di *affirmative action*).

(230) Si veda GLAZER N., *Affirmative Discrimination. Ethnic Inequality and Public Policy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1975. Per una critica analogamente orientata si veda Daniel Bell, il quale sottolinea tutti i rischi della ri-definizione della nozione di eguaglianza generata dall’introduzione dei programmi di azione affermativa, con il passaggio dall’*equality of opportunity* all’*equality of results*: BELL D., *Ethnicity and Social Change*, in GLAZER N., MOYNIHAN D.P. (eds.), *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1975.

(231) KYMLICKA W., *La cittadinanza multiculturale*, cit., p. 120. Vanno dunque ridimensionati i timori circa gli eventuali pericoli che il fenomeno etnico pone all’unità dello Stato americano (timori espressi molto nitidamente, tra gli altri, da SCHLESINGER JR. A.M., *La disunione dell’America. Riflessioni su una società multiculturale* [1992], Reggio Emilia, Diabasis, 1995). Una inequivocabile presa di distanza da parte di Walzer da tutti quei «profeti» che di fronte alla «dissonanza stonata» e alla «cacofonia» del pluralismo invocano il disperato «bisogno di riaffermare l’egemonia di un’unica cultura» è contenuta in *Sulla tolleranza*, cit., pp. 133-134. Cfr. *ivi*, p. 155 (nota 4), per un quadro dei contributi ai quali Walzer si è appoggiato per la sua discussione dell’argomento.

carattere «stabilizzante» della sua riflessione a proposito delle azioni positive, la quale finirebbe per sacrificare la giustizia all'esigenza di stabilità, all'ordine politico, all'«egemonia di un'unica cultura» (232).

Confinare l'analisi a questo aspetto rischia di essere assai riduttivo e fuorviante per un'interpretazione del pensiero politico di Walzer e della *sua* idea di America, e soprattutto di non cogliere pienamente la sua *intenzione* politica. La preoccupazione di Walzer è quella di abolire effettivamente le pratiche di subordinazione e di attuare politiche non solo di “risarcimento”/“compensazione”, ma di autentica “promozione” degli individui all'interno della società. L'*affirmative action*, al di là di possibili miglioramenti contingenti, rischia di lasciare sostanzialmente intatto «lo squilibrio di potere», «le gerarchie» e «la stratificazione di classe» (termine, quest'ultimo, che Walzer, a differenza dei *liberals* ortodossi, non teme di usare). È in tal senso che egli arriva ad affermare con decisione che «riservare le cariche non realizzerà la profezia biblica secondo cui gli ultimi saranno i primi, al massimo garantirà che gli ultimi siano penultimi». Il sistema delle quote, che si traduce, per esempio, nel riservare le cariche, per quanto violi i diritti dell'individuo – sulla base di una considerazione diseguale – «non costituisce una minaccia per le gerarchie esistenti o per la struttura di classe complessiva». Lo scopo nascosto di riservare le cariche è, in realtà, «quello di *reiterare* una gerarchia, e non di metterla in discussione o trasformarla» (233), insomma di sovvertirla.

Attraverso l'angolo visuale assunto da Walzer si apre, così, la possibilità di indagare i limiti della strategia dell'*affirmative action* nel quadro delle risposte alle esigenze poste dalla *politics of identity*, limiti tradizionalmente individuati, con argomentazioni perentorie, soprattutto dai critici di parte conservatrice. Dopo essere stato introdotto, «sul piano socio-economico l'*affirmative action* ha avuto, talvolta, esiti “sotto-inclusivi”, lasciando fuori soggetti in condizioni di grave marginalità sociale, e talaltra “sovra-inclusivi”, nella misura in cui ha finito per privilegiare persone non economicamente svantaggiate in virtù della loro appartenenza a determinate

(232) Entro questa lettura interpretativa Kymlicka accosta Walzer, «un autorevole teorico politico americano (e direttore del periodico della sinistra liberale *Dissent*)», a Nathan Glazer, «un autorevole sociologo americano (e direttore del periodico della destra liberale *Public Interest*)»: KYMLICKA W., *La cittadinanza multiculturale*, cit., pp. 108-122.

(233) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 159 (corsivo mio). Da questa stessa pagina sono tratte anche le citazioni immediatamente precedenti.

minoranze etniche» (234). Emergono, dunque, gli effetti perversi del modello dell'azione positiva che portano – ad avviso di alcuni interpreti – ad esiti paradossali (235), sovente messi a fuoco attraverso argomenti incentrati sugli *effetti stigmatizzanti* delle azioni positive stesse (236).

La posizione di Walzer, tuttavia, pur attenta ai limiti delle azioni positive, non si adagia certamente sul versante di quelle conservatrici (come lascerebbe intendere la critica di Kymlicka). Le misure di promozione dell'eguaglianza cui guardare, soprattutto entro un piano strategico, dovrebbero essere, a suo avviso, quelle volte ad una «ridistribuzione significativa di ricchezza e di risorse» e dunque «l'adozione di quelle concezioni sociali che formano il *welfare state*» (237). Esso, a differenza di un sistema imperniato sul riservare le cariche, è più probabile che abbia effetti duraturi. E tale strategia sarà ancora più efficace se interconnessa – secondo le linee di indirizzo esaminate in precedenza – con il potenziamento e l'estensione della democrazia a tutte le strutture istituzionali e sociali, comprese quelle economiche e dei luoghi di lavoro. È l'*inclusione democratica*, più che l'*inclusione* attraverso “privilegio”, che

(234) Cfr. CASALINI B., *Cultura nazionale e conflitto etnico in America*, in CERUTTI F., D'ANDREA D. (a cura di), *Identità e conflitti. Etnie, nazioni, federazioni*, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 123-139, p. 137. Per ovviare a questa conseguenza si potrebbe, lo si accenna per inciso, tenere conto in maniera combinata di due o più fattori, per es. applicare le quote solo per chi è al di sotto di un certo reddito o su base di proporzionalità.

(235) Sui riflessi paradossalmente “razzistici” delle *affirmative actions*: SOWELL T., *Civil Rights: Rhetoric or Reality?*, New York, William Morrow & Co., 1984; STEELE S., *Affirmative Action: The Price of Preference*, in BECKWITH F.J., JONES T.E. (eds.), *Affirmative Action*, cit., pp. 136-137; SLEEPER J., *The Closest of Strangers: Liberalism and the Politics of Race in New York*, New York, Norton & Co., 1990. È sulla base di questi esiti – che hanno fomentato durissime critiche al modello dell'*affirmative action* – che la Corte Suprema è progressivamente addivenuta alla proposta di uno *strict judicial scrutiny* dei programmi di azione positiva al fine di verificare che non ostacolino inutilmente il godimento di diritti da parte di coloro che non appartengono a specifiche minoranze, e che il principio della *benign discrimination* corrisponda nei singoli casi ad un reale interesse governativo. Ciò senza tralasciare che la Corte suprema è divenuta negli ultimi decenni più conservatrice. Su questa nuova fase si veda D'ALOJA A., *Eguaglianza sostanziale e diritto diseguale*, cit., pp. 209-215.

(236) Nelle valutazioni dei critici contrari alle *affirmative actions*, queste rappresentano una forma di *rank racial insult by the State*: essa colpisce sia i beneficiari delle misure preferenziali (in quanto verrebbero svuotati della loro individualità e implicitamente ritenuti meno capaci di contare sulle proprie forze) sia i membri della classe esclusa (sulla base della supposizione che essi si sono resi colpevoli, in passato, di discriminazione razziale). Inoltre, si riproduce il caso che a beneficiare delle azioni positive siano le *élites* dei gruppi minoritari, quei soggetti cioè «collocati in posizioni strategiche e che riescono a dirottare a proprio vantaggio una parte significativa delle risorse destinate a migliorare le condizioni di moltitudini che si trovano in uno stato di autentica privazione» (SOMAINI E., *Uguaglianza*, cit., p. 420).

(237) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 159.

consentirebbe alle differenze di esprimersi senza tradursi in diseguaglianze, ma anche di evitare i rischi di un risarcimento per la differenza passata attraverso un «diritto diseguale» (che può generare nuove forme di disuguaglianza nel presente a scapito di altri individui e gruppi deboli e, d'altro canto, un significativo costo morale) (238).

Il meccanismo istituzionale cui Walzer allude, anziché quote e procedure *lato sensu* giuridiche, mette al centro le questioni politiche che attengono alla finanza pubblica e alla tassazione. Il sistema fiscale si fonda sul principio di far pagare *a tutti* (e generalmente in proporzione alla loro capacità contributiva, attraverso la tassazione progressiva) i costi che comporta la realizzazione di finalità pubbliche e scopi sociali; i sistemi delle quote e dei trattamenti preferenziali fanno invece pagare a *pochissime persone* (che vengono private di risorse cui avrebbero diritto) dei benefici che, anche quando riguardano gruppi numerosi, lo fanno in modo estremamente ineguale e finiscono, inevitabilmente, per concentrarsi su un'esigua minoranza. Assumendo questa prospettiva si possono certamente ammettere anche programmi di investimento in aree depresse o favorire certi settori piuttosto che altri, ma gli investimenti in denaro – stabiliti attraverso processi democratici e scelte politiche – sono cosa diversa dalle cariche, che riguardano «l'individualità e l'integrità individuale» non solo dei cittadini avvantaggiati, ma anche quelli di persone «innocenti» che si trovano, loro malgrado, ad essere svantaggiate.

In questa chiave, la riflessione sull'*affirmative action* di Walzer anziché rivelare l'esigenza di stabilità (anche «a costo del sacrificio della giustizia»), e della promozione dell'eguaglianza, come sostiene

(238) Le azioni positive si presentano come un modello paradigmatico di «diritto diseguale»: sono, infatti, procedure normative diseguali predisposte per realizzare obiettivi di eguaglianza effettiva (sostanziale) a favore di categorie deboli. Sui problemi e i limiti del «diritto diseguale», cfr. l'ampia disamina contenuta in D'ALOJA A., *Eguaglianza sostanziale e diritto diseguale*, cit. Per una messa in discussione della nozione – ritenuta «fuorviante» e «bizzarra» – si veda MAZZARESE T., *Eguaglianza, differenza e tutela dei diritti fondamentali*, in «Ragion pratica», 27, 2006, pp. 415-416. Sulla problematicità dell'eventuale connessione tra eguaglianza sostanziale e diritto diseguale si era soffermata GIANFORMAGGIO L. in *Eguaglianza formale e sostanziale: il grande equivoco (a proposito della sentenza n. 422/1995 della Corte Costituzionale)*, in «Il Foro Italiano», 1996, coll. 1961-1976 (riprodotto parzialmente in GIANFORMAGGIO L., *Eguaglianza, donne, diritto*, a cura di A. Facchi, C. Faralli e T. Pitch, Bologna, il Mulino, 2005, pp. 229-243). Sulle medesime questioni si vedano anche i contributi di PASTORE B. e MARGIOTTA BROGLIO C. al Forum di «Jura Gentium» *Legge, "razza" e diritti. A partire dalla Critical Race Theory*, 2006 (a cura di Th. Casadei e L. Re): <http://www.tsd.unifi.it/juragentium/it/index.htm>.

Kymlicka), mostra il suo intento trasformatore, riaffermando, al contempo, le ragioni dell'eguale considerazione per ogni individuo e la necessità di attuare politiche di giustizia per chi si trova in una condizione di ingiusta disuguaglianza; in altri termini, il suo obiettivo è quello di «integrare il *principio di parità*, sostenuto dal liberalismo, con il *principio di rettificazione* della tradizione socialista, cioè di sopprimere gli svantaggi involontari, di ridurre le disuguaglianze di *status*, di potere e di condizioni di vita» (239).

Sotto questo profilo, egli rileva la limitatezza – accompagnata da alcuni rischi (*in primis* quello di scardinare il fondamentale principio di parità e di eguale considerazione) – di una strategia come quella delle azioni positive, governata da un paradigma meramente distributivo che non incide sulla struttura della società. Intendere la giustizia razziale come distribuzione di posizioni privilegiate non mette minimamente in discussione, nell'ottica walzeriana, il problema dell'organizzazione istituzionale e del potere decisionale (mentre la discriminazione razziale opera, oltre che dentro la società, “istituzionalmente” (240)). Come ha acutamente fatto notare Iris M. Young, la cui posizione, come si è visto, può essere avvicinata per molteplici aspetti a quella di Walzer, un approccio che sia focalizzato esclusivamente sulla distribuzione di beni e risorse tende a occultare il problema della giustizia riferito alle istituzioni della società (241). Problema che invece Walzer non trascura nella sua visione della giustizia, in cui questioni di distribuzione dei beni e lotta al dominio sono strettamente correlate (per quanto la prima, in *Sfere di giustizia*, trovi una più ampia ed esplicita trattazione).

Questa duplice attenzione rivela però la necessità di pensare la giustizia anche oltre una rigorosa distinzione in sfere (e tra singoli principi *rilevanti* per ogni «sfera»), vale a dire *across the sphere* (242),

(239) Questa efficace espressione è mutuata da LUKES S., *Prospettive su marxismo e liberalismo*, in NATOLI C., TRINCIA F.S. (a cura di), *Marxismo e liberalismo. Una riflessione critica di fine secolo*, Milano, Franco Angeli, 1995, p. 75.

(240) Cfr. RICHARDS D.A.J., *Il razzismo come male costituzionale: una prospettiva americana*, in «Ragion pratica», 2, 1994, pp. 159-186.

(241) YOUNG I.M., *Le politiche della differenza*, cit., p. 249, e più in generale anche pp. 242, 251, 265. Per una concettualizzazione dell'azione positiva come un «problema di giustizia distributiva» la filosofa radical rinvia a WASSERSTROM R., *On Preferential Treatment*, in *Philosophy and Social Issues*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1980.

(242) GUTMANN A., *Justice Across the Sphere*, cit. Su questo punto ci si è soffermati in precedenza: cfr. § V.5.

implicando un riorientamento della stessa prospettiva argomentativa di Walzer.

Non si può non rilevare, d'altra parte, come l'alternativa radicale di Walzer vada incontro ad alcune difficoltà. Essa implica un piano di investimenti che non può – realisticamente – essere assicurato ed equamente distribuito nel breve periodo. Programmi di *affirmative action* hanno certamente un effetto più immediato, per quanto, nella sua ottica, contingente. Resta il fatto che mentre si lavora all'eventuale costruzione di un sistema di *welfare* – generando inevitabili conflitti – in assenza di *preferential hiring*, quote, tutele specifiche, ad essere trattati in modo diseguale e a restare “ultimi” o “fuori” rischiano di essere sempre coloro che stanno al fondo della gerarchia sociale, con buona pace del principio di eguale considerazione.

Leggendo l'*affirmative action* in chiave esclusivamente distributiva e anche, tutto sommato, “individualistica”, Walzer pare non cogliere il possibile aumento delle potenzialità e delle risorse per la critica immanente insite in questo istituto: l'aumento di membri di gruppi svantaggiati in alcuni settori chiave della società (nelle sfere dell'educazione, dell'università, della giustizia, nelle istituzioni in genere) potrebbe consentire uno sviluppo del potenziale di circostanza cui si connettono i processi di trasformazione sociale, nell'ottica stessa del sovversivismo dell'immanenza. La formazione di un'*élite* composta da membri di gruppi svantaggiati può avere effetti sull'autostima collettiva, sui sentimenti identitari del gruppo stesso.

Infine, gli effetti, anche quelli meno percettibili, della discriminazione razziale – dato assolutamente rilevante nel contesto americano – senza programmi di azione positiva, anche nel breve periodo, rischiano di espandersi o comunque di accumularsi coniugandosi con altre forme di subordinazione e, dunque, di aumentare gli ostacoli pure per strategie più radicali ed esigenti di trasformazione sociale.

VI.6.3. Affirmative action e visione dell'America: quale "tradizione" americana?

Ad essere in gioco all'interno di una trattazione sull'*affirmative action* è anche la visione dell'America e, in essa, dello specifico caso dei neri portatori di un'«identità divisa», «spezzata» (come è stata definita (243), sulla scorta dell'analisi critica di W.E.B. Du Bois), derivante da un acuto senso di ingiustizia sociale, persistente e ampiamente perpetrata.

Se si segue l'interpretazione di Kymlicka, si può rilevare come Walzer, così come la maggior parte dei teorici politici americani, ritenga gli Stati Uniti un paese di immigrati – anzi il paese di immigrati *par excellence* (244). Dunque Walzer incarnerebbe, in tal senso, la visione del movimento per i diritti civili: ossia l'applicazione del modello di integrazione degli immigrati agli afro-americani (245). Assunto, questo, secondo il quale le politiche pubbliche possono aiutare gli afro-americani a comprendere e adottare il modello delle minoranze degli immigrati e così diventare lo stesso genere di gruppo che sono diventati i gruppi etnici europei. Una prospettiva che oscurerebbe, secondo Kymlicka, quello che non può essere considerato un "dettaglio" nel contesto della società americana: la «peculiar institution» della schiavitù, la quale ha pesantemente e drammaticamente condizionato la storia politica e sociale degli Stati Uniti (246).

(243) Cfr. GUTMANN A., *La sfida del multiculturalismo all'etica politica*, cit., pp. 18-19.

(244) «Nel momento in cui avevano deciso di lasciare le loro culture e di trasferirsi negli Stati Uniti, essi avevano volontariamente, *per scelta*, rinunciato alla loro appartenenza nazionale e ai diritti nazionali ad essi associati. Essi si erano, dunque, sradicati da soli: essi avevano deciso di *muoversi*, non importa quali fossero le ragioni o le pressioni. La decisione di migrare è volontaria, di qui pertanto una netta distinzione tra immigrati e minoranze nazionali, che va opportunamente rilevata» (KYMCLICKA W., *La cittadinanza multiculturalale*, cit., p. 47). Nello stesso testo Kymlicka fa riferimento al nesso costitutivo tra la sentenza Brown e movimento per i diritti civili, interpretando la sentenza come avvio di un nuovo modello di giustizia razziale basato su «degni daltoniche», indifferenti rispetto al colore. A questo passaggio chiave si legherebbe l'attuale avversione dei liberali – tra i quali Kymlicka fa rientrare anche Walzer – per i diritti delle minoranze, e la loro preoccupazione *preminente* per la stabilità politica (cfr. *ivi*, pp. 104-105).

(245) Cfr. WALZER M., *Pluralismo: una prospettiva politica*, in *Che cosa significa essere americani*, cit., p. 74.

(246) Cfr. BARNUM D.G., *The Supreme Court and American Democracy*, New York, St. Martin's Press, 1993, pp. 121 ss. Nel celebre caso *Dred Scott vs. Stanford* del 1857 la Corte Suprema affermò che «l'appartenenza alla razza nera escludeva la cittadinanza statunitense e la pratica schiavista rientrava nell'esercizio del diritto costituzionale di proprietà, non limitabile da alcun potere politico».

Esiste, infatti, una specifica differenza storica tra immigrati volontari e neri americani, specchio della difficoltà di individuare un'unica e omogenea cittadinanza e, d'altra parte, invito a fare i conti con diverse forme di *pluralismo* (compito al quale, a noi pare, Walzer non si sottragga): con riferimento alla condizione delle etnie americane è necessario – per articolare ragionamenti di carattere normativo cogenti – distinguere, a partire dalle specifiche «circostanze», il «pluralismo volontario» riservato agli immigrati europei, il «pluralismo di casta», nel quale sono stati relegati – e certamente non per scelta – i neri, il «pluralismo tribale» dei nativi, e, infine, il «pluralismo dei lavoratori ospiti» ispanici e orientali (247). Non perdere di vista queste disparità di trattamento, che rimandano a precise modalità di discriminazione, e tenere conto della specificità del momento in cui i gruppi hanno avuto accesso alla cittadinanza è assolutamente rilevante. Così come è assolutamente rilevante, lo insegnano attraverso la loro riflessione militante i teorici della *Critical Race Theory*, fare i conti con storie di oppressione differenziate nei diversi casi che possono chiamare in causa politiche di azione positiva: i nativi americani spossessati delle loro terre, i neri resi schiavi con la tratta, i *latinos* di lingua spagnola discriminati, e ancora – storia ancora poco nota, nonostante la sua inaudita violenza giuridica – gli asiatici sfruttati sulla costa ovest, e rinchiusi nei campi di concentramento durante la seconda guerra mondiale.

La visione sostanzialmente critica e la non adesione al modello dell'*affirmative action* (248) rivelerebbe, secondo Kymlicka, la necessità da parte di Walzer di prefigurare un'*identità comune* per garantire la stabilità – intesa come valore primario – di una democrazia e dunque chiamerebbe in causa, in modo decisivo, la sua teoria delle «interpretazioni condivise». Il suo rifiuto dell'*affirmative action* come modello sistematico di integrazione sarebbe connesso al tentativo di salvaguardare la compattezza comunitaria dal contenuto “esplosivo” che riveste il problema delle identità etniche e culturali e rimanderebbe all'intenzione di salvaguardare una precisa idea

(247) Per queste molteplici accezioni si veda la lucida argomentazione di FUCHS L.H., *The American Kaleidoscope*, Hanover (NH)-London, Wesleyan University Press, 1995.

(248) Per un'analisi che mette in luce le tensioni della posizione di Walzer: GUTMANN A., *Justice Across the Spheres*, cit., pp. 106-111.

egemone dell'America (249), a scapito di un riconoscimento reale dei vari *pluralismi*.

Seguendo, invece, l'interpretazione che si è cercato di delineare in queste pagine, l'esito appare diverso così come la visione stessa dell'America rintracciabile nell'opera di Walzer: una visione certamente più articolata, più "mossa", ricca di tensioni tra particolarismo e apertura universalistica; nel complesso uno scenario da cui può scaturire «un'altra idea dell'America» (250), rispetto a quella egemone e soprattutto rispetto alla supposta fedeltà ad un «canone». La preferenza per un assetto di *welfare*, che si configuri non solo come «riparazione», ma soprattutto come «promozione» – invocando in tal senso il pieno riconoscimento dei diritti sociali, intesi non solo nel loro aspetto di «assistenza», ma appunto anche di «abilitazione» (251) – prefigura un modo alternativo di affrontare le questioni dell'eguaglianza e della discriminazione, influenzato dal modello del sistema istituzionale *europeo* piuttosto che dal paradigma individualista americano (cui fanno ovviamente eccezione il periodo del New Deal e, per certi versi, quello della «Great Society» (252)).

In tal senso, alle rivendicazioni dei gruppi svantaggiati non si può attribuire una volontà di incrinare l'unità della nazione americana – e dunque anche la questione della stabilità e dell'ordine politico passa in secondo piano assumendo, comunque, altri connotati – quanto piuttosto quella di rivedere, riformare, «sovvertire» i termini dell'integrazione, superando i limiti posti dalla cultura dominante, e

(249) A ciò si collegherebbe, ad avviso di Kymlicka, anche l'oscillazione di Walzer a proposito della questione dei diritti nazionali: negati in *Sfere di giustizia*, ammessi nell'importante saggio *The New Tribalism*: ove si riconosce che i nativi e altre nazioni «assorbite» devono avere diritti nazionali (KYMICKA W., *La cittadinanza multiculturale*, cit., p. 16).

(250) Sulla critica al sistema vigente in America, da parte di Walzer, si veda l'interpretazione, in chiave «socialdemocratica», proposta da RUSTIN M., *Equality in Post-Modern Times*, in MILLER D., WALZER M. (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality*, cit., pp. 34-37.

(251) Le norme sull'eguaglianza sostanziale veicolate dai diritti sociali proiettano la dimensione individuale – nel senso di personalista – nell'intreccio fecondo del *pluralismo* sociale (oltre che politico): gli ostacoli di fatto sono chiaramente riferiti ad entità collettive, o meglio a soggetti individuati in quanto parte di storie collettive, di esperienze rilevanti sulla base di elementi comuni di definizione. Sul punto sia consentito rinviare a CASADEI Th., «Diritti in bilico»: *i diritti sociali tra riconoscimento e oscuramento*, in RICCIARDI M., DEL BÒ C. (a cura di), *Pluralismo e libertà fondamentali*, cit., pp. 163-196, e a ID., *I diritti sociali. Un percorso filosofico-giuridico*, Firenze, Firenze University Press, 2012.

(252) Di parere opposto è la lettura interpretativa di Sandel, secondo il quale proprio in queste fasi si afferma il liberalismo procedurale *rights-based* (cfr. SANDEL M., *Il liberalismo e i limiti della giustizia* [1982], Milano, Feltrinelli, 1994). Registra una forte discrasia tra la prospettiva politica di Walzer, impregnata di categorie europee, e l'«American life» LILLA M.: *The Phantom of Democratic Socialism*, cit., pp. 130-133.

di ridefinire la grammatica dell'eguaglianza e i confini della cittadinanza (253). Si tratta, ricorrendo al lessico walzeriano, di far agire quel «sovversivismo dell'immanenza» in costante e permanente tensione con la teoria delle «interpretazioni condivise» (254). Una tensione che travalica la rigorosa distinzione tra le sfere e che fa sfociare più compiutamente la teoria walzeriana nella sua prospettiva politica.

Dunque più che lo studio di un «canone» – cui mirano i sostenitori dell'unità della nazione americana – è fondamentale per Walzer far progredire un tipo di «apprendimento democratico pratico», fatto di discussioni, negoziazioni, inevitabili compromessi. L'unità, nel senso di una condivisione comunque mai del tutto stabile e definita, può allora scaturire dall'incontro politico nella arena pubblica, attraverso la costruzione, sofferta, di una cittadinanza *eguale* per i membri di tutti i gruppi (255). La pratica della critica sociale e della mobilitazione politica ridefiniscono continuamente i contorni dei «significati condivisi» (*shared understandings*) e la nazione, anziché un dono della natura, significa autoprogetto di una società, plurale, di cittadini: una costruzione incessante che fa i conti con una storia attraversata da molteplici storie, da conflitti e nuove forme di condivisione.

VI.6.4. *Oltre l'affirmative action: un pluralismo egualitario?*

La sfida posta dalla politicizzazione delle etnie – e dei gruppi emarginati – costringe così a ripensare le condizioni che consentono

(253) Su questa tensione, con riferimento alle politiche di azione positiva, cfr. DEVINS N., DOUGLAS D.M. (eds.), *Redefining Equality*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1998. Sulle traiettorie della nozione di eguaglianza negli Stati Uniti: POLE J.R., *The Pursuit of Equality in American History*, Berkeley, University of California, 1993. Più in generale, per una disamina teorica si veda, tra gli altri, lo studio di GUASTINI R., *La grammatica di 'eguaglianza'*, in «Lavoro e diritto», 2, 1992, pp. 187-204 (saggio in seguito raccolto in ID., *Distinguendo. Saggi di teoria generale del diritto*, Torino, Giappichelli, 1996, pp. 157-161).

(254) Attorno a questo polo ruotano i contributi raccolti nella sezione monografica di «Journal of Religious Ethics», 2, 1994, su «Walzer on Justice, Community, and Social Criticism», conclusa da un breve contributo dello stesso Walzer, rilevante per le questioni oggetto di indagine in queste pagine: *Shared Meanings in a Poly-Ethnic Democratic Setting* (pp. 401-405). Lo scritto di Walzer è preceduto dai saggi di ROBERTS T.R., *Michael Walzer and Critical Connections* (pp. 333-353), di BOUNDS E.M., *Conflicting Harmonies: Michael Walzer's Vision of Community* (pp. 355-373), e di STASSEN G., *Michael Walzer's Situated Justice* (pp. 375-399).

(255) È ciò che WALZER teorizza compiutamente in *Sulla tolleranza*, cit., p. 134.

di mantenere le promesse di una concezione normativa dell'eguaglianza, intesa come «eguale considerazione e rispetto», quando l'esclusione sul piano culturale si rivela di impedimento sia per il godimento dei diritti civili e politici sia per il godimento di quelli che sono diritti "assenti" nella cultura dominante americana, cioè i diritti sociali (256). Questa strategia, che verte precipuamente sulla dimensione della cittadinanza e dei suoi diritti (anche nelle loro implicazioni partecipative, oltre che di tutela), vale per tutti i gruppi vittime in passato (e nel presente) di particolari e gravi forme di discriminazione: di qui, entro l'ottica "larga" di Walzer, la possibilità di incontro – pur mantenendo autonomi percorsi di emancipazione (di *esodi*) – tra movimento dei neri, degli ispanici, dei nativi, e movimenti delle donne e degli omosessuali entro un contesto di lotta per l'*inclusione* (257) e per il *riconoscimento*. Ad accomunare questi attori sociali è la volontà di liberarsi da etichette e ruoli socialmente imposti e di ri-vedere la propria identità combattendo contro quelle forme – *strutturali* – di oppressione che si nascondono tra le pieghe di neutralità e imparzialità della cultura dominante (258). L'esclusione, osserva puntualmente Walzer, non attiene, in questi casi, meramente al singolo individuo, ma è «propria di gruppi composti da membri che condividono esperienze comuni e spesso hanno una somiglianza per provenienza di razza, etnica, familiare, di genere». «Stereotipi, discriminazione e indifferenza» fanno sì che «la loro condizione non sia il prodotto di una serie di decisioni autonome, ma piuttosto il risultato di un'unica decisione sistemica o di un insieme connesso di decisioni» (259). L'esclusione è molto

(256) Per una contrapposizione tra i due modelli istituzionali, imperniata attorno alle questioni delle *affirmative actions* e dei diritti sociali, si veda D'ALOJA A., *Eguaglianza sostanziale e diritto diseguale*, cit., pp. 215-219. Significativa eccezione è quella rappresentata da MICHELMAN F.: *In Pursuit of Constitutional Welfare Rights*, in «University of Pennsylvania Law Review», 122, 1973, pp. 962-1019, e, da ultimo, *The Constitution, Social Rights, and Liberal Political Justification*, in «International Journal of Constitutional Law», 1, 2003, pp. 13-34.

(257) Cfr. WALZER M., *L'esclusione, l'ingiustizia e lo Stato democratico*, cit. Su questo fronte ha portato l'attenzione YOUNG I.M., della quale si veda, da ultimo, *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000. Cfr., anche, SHKLAR J., *American Citizenship: the Quest for Inclusion*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1991.

(258) Cfr. YOUNG I.M., *Le politiche della differenza*, cit., pp. 198-204. Per un'aggiornata e agguerrita critica al neutralismo insito nel *rights discourse* si veda BROWN W., HALLEY J. (eds.), *Left Legalism/Left Critique*, Durham and London, Duke University Press, 2002 (cfr. sul punto DI ROBILANT A., NICOLA F., *Il liberalismo alle prese con identità e redistribuzione: le critiche al «rights discourse» da parte della Sinistra americana*, in «Rivista critica del diritto privato», 4, 2004, pp. 673-690).

(259) WALZER M., *L'esclusione, l'ingiustizia, lo Stato democratico*, cit., p. 104.

spesso un'«eredità», perpetuata attraverso abitudini e prassi quotidiane: come si è osservato in precedenza, le qualità che – in teoria – producono tale condizione (che potrebbero quindi legittimarla) sono in realtà i suoi prodotti (§ VI.3).

È dunque dal fatto che la discriminazione e l'oppressione sono frutto di una serie di azioni di tutta la società, e non solamente delle azioni delle istituzioni (alla luce di un processo osmotico tra società e istituzioni), che deriva l'obbligazione nei confronti di gruppi come quello dei neri e dunque l'articolazione di scopi *sociali* volti alla loro emancipazione. I bianchi nella loro schiacciante maggioranza hanno, attraverso comportamenti attivi e omissivi, durante la schiavitù e dopo, contribuito a costruire la struttura di subordinazione e di frustrazione nella quale i neri sono stati costretti a vivere (260).

L'esclusione «di razza» – così come quella «di classe» – si connota pertanto per il suo «carattere strutturale», «organizzato» (261). La sfida diviene quella di scalfirla, fino a spezzarla, a partire dalle pratiche, quotidiane, che attraversano la società nelle sue molteplici dimensioni e sfere.

Per raccogliere questa sfida occorre immergersi nel contesto, nei luoghi “interstiziali”, potenzialmente aperti alla trasformazione, attivando una sorta di “controegemonia”: per Walzer, la lotta al dominio parte sempre *dall'interno*, dal discorso politico e culturale egemone, facendo emergere, come ha insegnato Gramsci, le sue «potenzialità universalizzabili» (*pretensions universalizing*) (262). Una

(260) Osserva significativamente Walzer: «La consapevolezza che la supremazia dei bianchi è ancora politicamente attiva produce, penso, qualche effetto sulla vita quotidiana dei neri americani; ma ciò che importa di più, per spiegare la loro parziale esclusione dalle linee maestre della vita americana, il *continuum* di abitudini e di pratiche che comincia con il razzismo e giunge, attraverso una lunga strada, ad una decente uguaglianza e amicizia» (*ibid.*). Analogamente orientata è la riflessione di Judith Jarvis Thomson che, attraverso il riconoscimento della pervasività e sistematicità della discriminazione, giunge alla giustificazione di prassi di azione positiva: THOMSON J.J., *Preferential Hiring*, in COHEN M., NAGEL Th., SCANLON T. (eds.), *Equality and Preferential Treatment*, Princeton, Princeton University Press, 1977, in part. pp. 35-36 (lo scritto è ora raccolto anche in CAHN S.M., *The Affirmative Action Debate*, cit., pp. 45-61).

(261) WALZER M., *L'esclusione, l'ingiustizia, lo Stato democratico*, cit., p. 105. Della segregazione come di un sistema di «apartheid and organized inequality» Walzer parlava in *The Politics of the New Negro*, cit., p. 239. Sulle connessioni tra razza, classe e sistemi di potere, nell'ambito della discussione statunitense in tema di *Welfare*, si veda HOCHSCHILD J.L., *Race, Class, Power in the American Welfare*, in GUTMANN A. (ed.), *Democracy and Welfare*, cit., pp. 157-184.

(262) WALZER M., *Shared Meanings in a Poly-Ethnic Democratic Setting*, cit., p. 402. Importanti richiami al concetto gramsciano di «egemonia» sono presenti anche nella letteratura della *Critical Race Theory*: vedi WILLIAMS CRENSHAW K., *Legittimazione e mutamento nelle norme contro la discriminazione*, in

tendenza questa divenuta più chiara dopo l'elaborazione condensata in *Sfere di giustizia*, e generata dalla necessità di Walzer di districarsi dalle maglie del relativismo potenzialmente insito nella teoria dei significativi condivisi.

Più precisamente, con riferimento agli assetti istituzionali, occorre mettere in atto, secondo Walzer, una nuova dialettica, che rifiuta le definizioni convenzionali di comportamento corretto e che proprio a partire dal dato rilevante della «funzione di servizio vuole fondare una nuova politica di resistenza e di autodeterminazione» (263). Questa strategia che muove *dall'interno* consente tuttavia di volgere lo sguardo anche “oltre confine”. Essa sollecita il ritorno alla tradizione specificamente americana del pragmatismo democratico, che con Dewey, Harrington, Howe ha saputo coniugarsi con alcune fondamentali istanze del socialismo europeo e che, sul piano, politico ha sempre mantenuto attivo un riesame del significato autentico della democrazia americana e dei suoi principi cardine. Una tradizione riemersa prepotentemente proprio negli anni Sessanta del Novecento con il movimento per i diritti civili e la genesi della *New Left*. In tale contesto, lo stesso Martin Luther King ha svolto questo specifico esercizio di ritorno alla tradizione in direzione emancipativa, coniugando «questione razziale» e «questione sociale» (264). Seguendo tale direttrice, la politica della differenza non è mai disgiunta dalla lotta contro le diseguaglianze sociali strutturalmente radicate e dalla mobilitazione politica dei gruppi oppressi. La narrazione storica della subordinazione, la sua consapevolezza circostanziata, si coniuga con una tensione universalistica che rimanda a criteri universalizzabili; ma questo implica, chiaramente, una “lotta fra tradizioni” (più che fra interpretazioni di una tradizione, come suggerirebbe Walzer) difficilmente rappresentabile attraverso un'armonica visione dei significati condivisi, e sollecita, d'altro canto, ad oltrepassare la

THOMAS K., ZANETTI G.F. (a cura di), *Legge, razza, diritti. La Critical Race Theory negli Stati Uniti*, cit., pp. 115-116.

(263) In tal senso possono essere lette le «rivolte» tese ad una ripoliticizzazione della vita pubblica: WALZER M., *Politics in the Welfare State: Concerning the Role of American Radicals*, in HOWE I. (ed.), *Beyond the Welfare State*, cit., p. 152. Sul punto cfr. YOUNG I.M., *Le politiche della differenza*, cit., p. 104.

(264) Sulla straordinaria capacità di mobilitazione di King a partire dal vibrante richiamo alle radici della nazione americana: cfr. TORRES G., GUINIER L., *Il canarino del minatore e la nozione di political race*, cit., p. 131.

strategia legata alla separazione delle sfere e dunque ad affrontare il “nodo del dominio”, che le attraversa.

In questo più ampio orizzonte di lettura e interpretazione della storia americana sta il senso di un triplice passaggio che Walzer svolge in riferimento ai «dilemmi di eguaglianza e diversità» (265): dall’argomento della compensazione/riparazione – cui in genere si associano le politiche di *affirmative action* (266) – all’argomento della promozione; da un modello tipicamente americano ad un modello fortemente influenzato dalla grammatica istituzionale europea (recepita dalla tradizione, eminentemente americana, del pragmatismo sociale); dal paradigma *liberal* della distribuzione (che mette a fuoco la discriminazione) al paradigma “radical-socialista” della «lotta» al dominio (267) (che mette a fuoco, precipuamente, il sistema strutturale di oppressione da cui scaturiscono le varie forme di discriminazione).

La tensione tra particolarismo e universalismo non è annullata, bensì riletta all’interno della lotta per definire l’identità dei gruppi e quella del corpo politico, una lotta tra argomenti, ma anche una lotta che si svolge sulla scena *pubblica* della politica. La giustizia esige uno sforzo pubblico per permettere ai membri dei gruppi esclusi di entrare – o rientrare – nella società e di operare in maniera autonoma (libera) in tutte le sfere distributive. Sotto questo profilo, il sistema di *welfare* auspicato da Walzer non è semplicemente un «sistema di soccorso» (268), che si può descrivere attraverso la

(265) Per una trattazione di tali dilemmi si vedano, tra gli altri: RIPEPE E., *Eguaglianza e diversità*, in *Riforma della Costituzione o assalto alla Costituzione? (e altre riflessioni in pubblico)*, Padova, CEDAM, 2000, pp. 185-215; e GIANFORMAGGIO L., *Politica della differenza e principio di eguaglianza: sono veramente incompatibili?* (1992), in *Filosofia e critica del diritto*, Torino, Giappichelli, 1995, pp. 81-94 (lo scritto – che prende le mosse proprio da questioni di *affirmative action* – è contenuto anche nell’opera citata qui di seguito con il titolo *Eguaglianza e differenza: sono veramente incompatibili?*). Altri importanti, e innovativi, studi di Gianformaggio sul nodo eguaglianza-differenza sono ora raccolti in GIANFORMAGGIO L., *Eguaglianza, donne e diritto*, cit., parte I (cfr. COMANDUCCI P., *Le ragioni dell’egualitarismo. Discutendo con Letizia Gianformaggio*, e MAZZARESE T., *Eguaglianza, differenze e tutela dei diritti fondamentali*, in «Ragion pratica», 27, 2006, rispettivamente alle pp. 387-398 e pp. 399-419).

(266) Ma si vedano le critiche a questa associazione avanzate da HARRIS C.L., NARAYAN U., *L’azione affermativa e il mito del trattamento preferenziale*, cit.

(267) Scrive Walzer: «La lotta alla dominanza del denaro, contro l’unione della ricchezza e del potere, è forse la più bella espressione contemporanea del rispetto di sé, e i partiti e i movimenti che la organizzano e la portano avanti sui terreni fertili dei cittadini rispettosi di sé (*self-respecting citizens*). La lotta stessa è già una negazione della mancanza di potere, un’estrinsecazione delle virtù civiche (*an acting out of citizenly virtue*)» (WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 311).

(268) WALZER M., *L’ingiustizia, l’esclusione e lo Stato democratico*, cit., p. 106.

«metafora delle stampelle», benevolmente offerte a individui resi storpi dal razzismo (o dal sessismo) per aiutarli ad attraversare una strada predefinita, ma un «sistema di promozione», che suggerisce una differente metafora: quella dello «sgombrare la strada», eliminando gli ostacoli che intralciano la vita di alcune persone a causa dello stigma razziale, sessuale, classista. Saranno queste, poi, a decidere in che direzione proseguire il cammino e a «seguire le proprie inclinazioni» (269).

Tale sistema si muove in direzione diversa rispetto alla «spoliticizzazione» veicolata dalla società capitalista-assistenziale ove i cittadini tendono – entro un paradigma meramente distributivo – a divenire clienti-consumatori (cfr. § VI.1). Contro la privatizzazione del cittadino e lo svuotamento di senso di fini come il controllo e la partecipazione popolare Walzer rilancia, lo si è visto, una strategia associativa e radicalmente partecipativa, coniugata con la sua visione del *pluralismo* (270). Una strategia che si allontana dalle classiche posizioni dei *liberals* e che utilizza il riferimento al gruppo nella sua valenza di catalizzatore di azione sociale che ha effetti sugli individui più che come “involucro” per giustificare prassi di distribuzione che vanno a vantaggio dei singoli individui.

Un'altra tensione, cruciale entro l'orizzonte walzeriano, si affaccia attraverso le controverse tematiche dell'*affirmative action* richiamando la visione delle istituzioni: quella tra procedura giudiziaria e politica democratica nel perseguire il fine dell'inclusione (ossia, walzerianamente, nell'affrontare la delicatissima questione del «tracciare la linea» tra chi è dentro e chi è fuori). Il ruolo di primo piano svolto dalla Corte Suprema nelle politiche di azione affermativa – che la pone indiscutibilmente «al centro della scena» nella lotta alla discriminazione e ineguaglianza (271) – evidenzia il limite più grave della politica americana relativa alla questione razziale, e più in generale rispetto alla questione dell'oppressione: il processo legislativo ordinario, dove le minoranze dovrebbero far

(269) La «metafora delle stampelle» e quella dello «sgombrare la strada» sono tratte da HARRIS C.L., NARAYAN U., *L'azione affermativa e il mito del trattamento preferenziale*, cit., p. 160.

(270) WALZER M., *Politics in the Welfare State*, cit. Cfr., inoltre, ID., *Socializing the Welfare State*, cit.; ID., *Pluralism and Social Democracy*, cit. Su questo aspetto, si vedano anche le considerazioni di YOUNG I.M., *Le politiche della differenza*, cit., p. 90.

(271) Per un'accurata ricostruzione della giurisprudenza della Corte Suprema e del suo ruolo decisivo nella promozione dell'eguaglianza si veda ancora D'ALOJA A., *Eguaglianza sostanziale e diritto diseguale*, cit., pp. 167-179.

valere le loro rivendicazioni, è divenuto secondario rispetto alle procedure giudiziarie (272). Ciò rischia di impedire l'emergere di un dibattito politico sull'identità nazionale americana, sul «che cosa significa essere americani», capace di prendere seriamente in considerazione le richieste di partecipazione alla cultura nazionale di gruppi precedentemente esclusi e di dare una legittimazione, *politica*, alle ragioni che suggeriscono di abbinare alle consuete misure anti-discriminatorie specifiche azioni che mettano in questione le logiche strutturali di dominio e oppressione (273).

Per Walzer, «tutti, ogni uomo e donna, dovrebbero essere *uguali* partecipanti in tutte le sfere di giustizia, compartecipi, in qualità di membri nella distribuzione del benessere, della sicurezza, della ricchezza, dell'educazione, delle cariche, del potere politico e così via» ed anche – aspetto prioritario – «prendendo parte ai dibattiti su ciò che questa partecipazione comporta e come dovrebbe essere gestita» (274). Questioni che rinviano all'equità dei processi decisionali, ai loro percorsi di formazione e, dunque, alle forme stesse dell'assetto democratico.

La logica e l'argomentazione dell'«eguaglianza complessa», applicata al contesto sistemico e strutturale dell'esclusione (sia essa di razza, di sesso, di classe o prodotto dell'intersezione di tutti questi tipi insieme), mira ad una *cittadinanza eguale* per la costruzione della quale gli argomenti e la prassi dell'*affirmative action* paiono comunque non sufficienti, e anzi presentano, nel complesso, più rischi che vantaggi effettivi.

Tale argomentazione, che poggia sul riconoscimento di un duplice pluralismo normativo – di individui e di gruppi –, rinvia all'auspicio di strutturare uno Stato sociale *socializzato* e *decentrato*, ove i gruppi e le associazioni rivestono un ruolo di affrancamento,

(272) Cfr., a questo proposito, SPANN G.A., *Race Against the Court. The Supreme Court and Minorities in Contemporary America*, New York and London, New York University Press, 1993. Una visione nettamente contraria che, teorizzando uno specifico rapporto tra movimenti, Corte Suprema e corpi legislativi, fa della Corte il motore democratico dell'inclusione è invece proposta da MICHELMAN F., di cui si veda *Law's Republic*, in «The Yale Law Journal», 8, 1988, pp. 1493-1537.

(273) Per un'accurata disamina del fallimento della discussione democratica negli Stati Uniti: MORRISON T. (ed.), *Race-ing Justice, Engendering Power*, New York, Pantheon Books, 1992.

(274) WALZER M., *L'esclusione, l'ingiustizia e lo Stato democratico*, cit., p. 100. Cfr. ID., *Sulla tolleranza*, cit., p. 134, ove si argomenta che la risposta migliore alla latente frammentazione veicolata dal pluralismo è una «politica democratica» per la quale cittadini *eguali* «devono non solo discutere tra loro, ma anche, in qualche modo, pervenire a un accordo». Sul punto si veda anche ID., *Response*, in MILLER D., WALZER M. (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality*, cit., in part. pp. 286-290.

attraverso quella che Walzer definisce un'opera di «accumulazione cooperativa delle risorse» e ove lo spazio politico deve essere costantemente sottoposto ad un processo di allargamento ed espansione (275). Questo tipo di prospettiva – che potrebbe definirsi di «pluralismo» o «multiculturalismo egalaritario [*egalitarian multiculturalism*]» (276) – sembra però presupporre principi che vanno oltre il particolarismo delle sfere e che attraversano le sfere stesse. Si tratta di tutti quei principi che proteggono beni come salute, istruzione, lavoro, i classici beni (*welfare goods*) che istituiscono i diritti sociali entro i sistemi di *welfare state* (277). Beni che implicano costitutivamente lotte, rivendicazioni, una serie di conflitti che attraversano le singole sfere e che generano un conflitto di interpretazioni riguardo le sfere stesse, e i loro criteri. Un conflitto entro cui chi è collocato in posizioni di svantaggio e di subordinazione può avere la meglio con molta difficoltà. Per questo, onde poter tendere ad un «pluralismo egalaritario» possono essere utili – più di quanto Walzer ritenga e al di là del loro carattere contingente – le azioni e i vantaggi relativi scaturenti da pratiche di «diritto diseguale».

Il potenziale insito nei programmi di *affirmative action* ci pare favorire quella che Walzer stesso definisce la «logica sovversiva dei diritti» (278) e, più in generale, sostenere il principio del «sovversivismo dell'immanenza». Un modo, dunque, per favorire le «riforme di struttura» auspiccate da Walzer, non certo per annullarne la necessità.

VI.7. *L'orizzonte politico-istituzionale: un socialismo pluriassociativo*

L'obiettivo che, a questo punto, si può effettivamente perseguire è quello della costruzione di una proposta interpretativa atta a dar conto della «plurale» prospettiva politica walzeriana per come si è

(275) WALZER M., *Sulla tolleranza*, cit., p. 139.

(276) Di «pluralismo dell'eguaglianza», WALZER parla da ultimo in *La libertà e i suoi nemici*, cit., p. 110. Esso rappresenta agli occhi di Walzer una lettura, tra molte altre possibili, della cultura politica americana. Nessuna ha comunque, precisa Walzer, «l'impronta della verità». L'espressione *egalitarian multiculturalism* è invece adottata in *The Collectivism of Powerlessness*, cit., p. 40.

(277) Sul punto si veda DICCIOTTI E., *Il mercato delle libertà*, cit., in part. il cap. II.

(278) WALZER M., *Diritti costituzionali e forme della società civile*, in BONAZZI T. (a cura di), *La Costituzione statunitense e il suo significato odierno*, cit., p. 133.

venuta configurando sin qui alla luce di una disamina imperniata sui vari cardini istituzionali di un moderno Stato democratico.

In essa possono individuarsi tre principali filoni di cui uno pare capace di ricomprendere gli altri: alcuni aspetti fondamentali del liberalismo, una corrente “repubblicana” (incentrata sul valore della partecipazione), un certo modo di intendere la tradizione del socialismo. 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 dell’autore americano sono orientate nella direzione di una *abolition of the power of man over man* («central commitment of socialist politics», come è scritto in *Radical Principles*, nucleo fondante dei suoi scritti e della sua prospettiva politica (279)).

Del liberalismo Walzer riprende alcune acquisizioni fondamentali che risalgono essenzialmente a quella che egli definisce la «tradizione del contratto sociale» (280). Schematicamente: 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 (281). Le istituzioni vanno costruite a difesa delle libertà. b) *I diritti civili e l’autonomia individuale*. L’impegno teorico e quello politico di Walzer (a partire dalla militanza nel movimento per i diritti civili negli anni Sessanta) 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 politica (282).

(279) WALZER M., *Radical Principles*, cit., p. 274. Cfr., su questo punto, anche ivi, p. 299, la *Prefazione di Sfere di giustizia* e, da ultimo, *Il lavoro della sinistra: mettere argini*, cit.

(280) RUSCONI C. (a cura di), *Walzer: individuo, comunità, democrazia*, cit., p. 345.

(281) Sul costituzionalismo inteso come valore e anche dottrina della limitazione del potere politico si veda, tra gli altri, BARBERIS M., *Costituzione (e costituzionalismo)*, in *Etica per giuristi*, cit., pp. 119-156.

(282) Sul rapporto fra «pluralismo culturale» e «pluralismo politico-istituzionale», cfr. *The Idea of Civil Society*, cit. Sui risvolti problematici della concezione di Walzer, si veda BACCELLI L., *Esodo e tribalismo*, cit. Come si è visto, il pluralismo “liberale” di Walzer si connette con le istanze associative e societarie che possono innervare una prospettiva socialista non centrata esclusivamente sul momento statale. In altri termini, come si è accennato nell’*Introduzione* a questo volume, il suo pluralismo

Tuttavia Walzer offre un'interpretazione eccentrica rispetto a quella canonica in area anglosassone. Per Walzer il liberalismo è, sinteticamente, un'«arte della separazione» (283) 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 moderna. Il liberalismo rappresenta un'*apertura* (che, per alcuni aspetti, ben si addice alla lettura interpretativa dell'*Esodo* svolta da Walzer). Egli, pur impegnandosi in una difesa dei diritti, dell'autonomia individuale, propri della tradizione liberale, esprime riserve sulla concezione tipicamente liberale, «negativa», della libertà individuale come mera «assenza di impedimenti» (284); questa concezione, che trova legittimazione e traduzione pratica nel sistema economico capitalistico svincolato da regole e limiti politici e sociali, è insufficiente: occorre integrarla ed equilibrarla, «correggerla», con un'idea della libertà come *committed*, partecipazione attiva. Al «liberalismo della paura» deve intrecciarsi il «liberalismo della speranza»: alla difesa dei muri e dei confini, la capacità costruttiva – e trasformativa – degli spazi politici e sociali, aperti (*open*) alla partecipazione (intesa come “arte della connessione e dell'associazione”). Un liberalismo «chiuso dalla sua negatività» (*set loose from its own negativity*) – quello che può più precisamente definirsi *libertarianism* – finisce col tradursi in pratiche di dominio o col perpetuarle: l'autonomia individuale, non limitata nei suoi scopi,

(politico) istituzionale si coniuga con le soluzioni tipiche del pluralismo sociale, in particolare di quello specifico del pluralismo (politico) sociale declinato entro la tradizione del socialismo (cfr. BARBERIS M., *Pluralismi*, cit., p. 8).

(283) Espliciti in proposito sono i saggi *Liberalism and the Art of Separation*, cit., e *The Communitarian Critique of Liberalism*, cit., nonché le raccolte *The Exclusions of Liberal Theory* e *Politics and Passion*. Sul rilievo di questo aspetto, nell'economia complessiva della teorizzazione politica walzeriana, hanno portato l'attenzione diversi contributi nell'ambito della ricezione tedesca dell'opera dell'autore statunitense: BREUER I., LEUSCH P., MERSCH D., *Differenz und Solidarität. Michael Walzers kommunitaristische Korrekturen des Liberalismus*, in *Welten im Kopf: Profile der Gegenwartsphilosophie*, Hamburg, Rotbuch, vol. 3, 1996, pp. 203-213; REESE-SCHÄFER W., *Was ist Kommunitarismus?*, Frankfurt a.M.-New York, Campus, 1994, pp. 119-145, e, dello stesso autore, *Grenzgötter der Moral. Der neue europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1997, pp. 496-597. Cfr. anche SENIGAGLIA C., *La comunità a più voci*, cit., pp. 184-185; MILLER D., *Introduction*, a WALZER M., *Thinking Politically*, cit., pp. xi-xiii.

(284) E ciò quindi genera un peculiare approccio al «linguaggio dei diritti»: esso è certamente fondamentale – ma, e questo a differenza di altre interpretazioni correnti della teoria politica liberale – non ha un ruolo esclusivo: cfr. MILLER D., *Introduction*, WALZER M., *Thinking Politically*, cit., pp. xii-xiii, il quale fornisce alcune ipotesi interpretative sulle ragioni di questo approccio.

genera «a pattern of domination»: del forte sul debole, del ricco sul povero (285).

Da queste fondamentali riserve nei confronti di un liberalismo chiuso in se stesso è originata la tendenza a cercare di integrare gli elementi liberali sopra elencati *sia* con una concezione repubblicana della cittadinanza *sia* con i valori tipici di una certa tradizione socialista: cooperazione, solidarietà, mutualità; il liberalismo può in tal senso configurarsi come “sociale” o, più propriamente, “socialista” (286). È da queste tensioni che si origina la concezione walzeriana dell'*individuo sociale*, come si è messo in luce in diverse parti del presente studio (in part. cfr. § I.4). Per Walzer la libertà individuale acquista significato solo in quanto «assoggettata ai vincoli delle realtà della vita in comune (*communal life*)» (287), in quanto «incorporata entro particolari forme di vita sociale» (288). In quest'ottica, i cittadini sono non meramente liberi da condizionamenti esterni, come intende il liberalismo classico, ma «autorizzati alla trasformazione sociale» (289).

Quello ora accennato, a ben vedere, costituisce il cuore teorico del “repubblicanesimo” di Walzer (290) (e si è così al secondo filone sopra menzionato). 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 «totalizzante» (291). La politica è «adempimento comunitario», come insegna la storia dell'Esodo; la società non deve essere solamente una struttura di interessi o di tradizioni ma anche una arena di attiva partecipazione e di solidarietà. Esistono diritti

(285) Queste le tesi che Walzer sviluppa nel saggio dedicato a Judith Skklar: WALZER M., *On Negative Politics*, in YACK B. (ed.), *Liberalism without Illusions. Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Skklar*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1996, pp. 17-24, in part. pp. 19 e 24.

(286) Cfr. MILLER D., *Introduction* a WALZER M., *Thinking Politically*, cit. p. xii.

(287) WALZER M., *L'associazione involontaria*, cit., p. 36.

(288) WALZER M., *Radical Principles*, cit., p. 12.

(289) *Ibid.*

(290) 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., per una conferma testuale, WALZER M., *The Idea of Civil Society*, cit., p. 294. Sulle prospettive del radicalismo democratico si veda ID., *Politics in the Welfare State*, cit.

(291) 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 surriscaldata»: cfr. WALZER M., *A Day in the Life of a Socialist Citizen*, cit., in part. pp. 244-245.

individuali ma anche doveri verso la collettività. È in quest'ottica 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*: essi si fondono nell'articolazione della sua prospettiva di democrazia partecipatoria, o partecipativa (*participatory democracy*) (292). Il concetto di *democrazia partecipatoria* – finemente elaborato da Charles Wright Mills (293) – è probabilmente il contributo più specifico della Nuova Sinistra negli anni fra il 1960 e il 1965, il periodo in cui Walzer matura compiutamente la sua formazione politica e le sue categorie concettuali (294). La partecipazione all'interno della sfera pubblica, della comunità politica, come si è mostrato, costituisce l'architrova del pensiero filosofico-politico walzeriano, su cui poggiano stabilmente l'esperienza nella Nuova Sinistra, i principi politici desumibili dalla sua interpretazione dell'ebraismo, il socialismo democratico. L'idea di una *civil society* plurale, la valorizzazione, per quanto non totalizzante, di una partecipazione (295) sociale diffusa si

(292) Per l'elaborazione di questa categoria-chiave del pensiero walzeriano si rinvia, anche per la significativa data di stesura, al saggio *A Day in the Life of a Socialist Citizen. Two Cheers for Participatory Democracy*, in «Dissent», May-June 1968, pp. 243-247, poi ristampato in diversi volumi (*Obligations*, cit., pp. 229-238; *Radical Principles*, cit., pp. 128-138), nonché nell'opera pubblicata in occasione del quarantennale di *Dissent. Legacy of Dissent*, cit., pp. 105-116 (nella seconda sezione «Political Arguments»).

(293) Cfr. PITCH T., *Sociologia alternativa e nuova sinistra negli Stati Uniti d'America*, cit., p. 27. Per una recente disamina delle interpretazioni di Mills, con specifico riguardo anche alla sua influenza sulla *New Left*. REGALZI F., *L'élite del potere di Charles Wright Mills (1956-2006). Cinquant'anni di interpretazioni*, in «Teoria politica», 1, 2006, pp. 137-172.

(294) Cfr. CARUSO S., *Una certa idea dell'America. Il giovane Walzer e la New Left*, cit. Sul concetto di «democrazia partecipatoria» nella cultura della Nuova Sinistra cfr. TEODORI M., *La Nuova sinistra americana*, cit. Lo stesso WALZER in *The Idea of Civil Society*, cit., p. 294, accenna al riemergere (più teorico che effettivo) dell'idea «neoclassica» di cittadinanza in seno alla *New Left*. Nel § VII.3 si esaminerà la dimensione «populista» presente nella *New Left* e nella teorizzazione walzeriana.

(295) Sul repubblicanesimo e la politica della partecipazione in Walzer si veda, oltre a *Che cosa significa essere americani*, l'introduzione a questo volume di URBINATI N., pp. VII-XVIII. È piuttosto significativo, in tale contesto, quanto scrive PASSERIN D'ENTRÈVES M., *Modernity, Justice and Community*, Milano, Franco Angeli, 1990, accostando Arendt e Walzer. Se la Arendt, «almost alone among contemporary political philosophers», considera l'azione «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 membership are affirmed» (p. 130 [nota 3]). Per un quadro dei molteplici aspetti teorici riconducibili alla tradizione repubblicana, si rinvia ai lavori di GEUNA M., *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in «Filosofia politica», 1, 1998, pp. 101-132; e di BACCELLI L., *Critica del repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza, 2003. Cfr. CASADEI Th., *Il repubblicanesimo tra teoria e storia del diritto: la traiettoria conflittualista*, in «Diritto e Questioni pubbliche», gennaio 2006, pp. 131-152

sostanziano nel suo recupero dello spirito associativo insito nel repubblicanesimo e in alcuni filoni della tradizione socialista. Egli svolge questo recupero, tuttavia, consapevole dei rischi insiti in una visione totalizzante della partecipazione politica (quella che costringe, rousseauianamente, «a correre alle assemblee») e dunque si impegna in uno sforzo – in verità più pratico-operativo che teorico – teso a coniugare partecipazione attiva e partecipazione “mediata”, «participatory democracy» e «representative democracy» (296).

Questi elementi convergono tutti entro una prospettiva di socialismo liberale e democratico (297) che Walzer riprende e rielabora facendo interagire con quelli finora indicati altri elementi.

La prospettiva walzeriana di socialismo democratico risente fortemente delle teorie e dei referenti della cerchia della rivista *Dissent* e, intrecciandosi con l’impegno nella Nuova Sinistra americana, trova la sua espressione partitica nel DSA (*Democratic Socialists of America*) fondato da Michael Harrington (298). 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» (299) dunque, per quanto da Marx tragga alcune nozioni fondamentali (*in primis*, la nozione di dominio (300), il valore dell’emancipazione e dell’eguaglianza). Un socialismo

(http://www.dirittoquestionipubbliche.org/D_Q-5; saggio ripubblicato, con lievi modifiche, in S. Mattarelli [a cura di], *Frontiere del repubblicanesimo*, cit., pp. 85-112).

(296) WALZER M., *A Day in the Life of Socialist Citizen*, cit., p. 247: «la democrazia partecipatoria deve correre parallela alla democrazia rappresentativa. Non sono sicuro di come si possano regolare le due forme, sono tuttavia sicuro che esse debbano essere regolate».

(297) L’intera sez. IV di *Radical Principles* è dedicata al *Democratic Socialism*.

(298) 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. Per ulteriori indicazioni sul DSA e il panorama socialdemocratico americano si vedano TEODORI M., *La fine del mito americano*, cit., pp. 148-150; e, soprattutto, le voci *Harrington*, *Howe*, *Socialism*, in WHIGHTMAN FOX R., KLOPPENBERG J.T. (eds.), *A Companion to American Thought*, cit. Su questa filiera, originata da Dewey, hanno portato l’attenzione, in termini analoghi, gli studi precedentemente citati di Canto-Sperber e Urbinati, Chaniel, Audier.

(299) Di «non-Marxist secular left» WALZER parla espressamente in *Equality and Civil Society*, cit., p. 34, citando come rappresentanti di questa posizione Rosselli, Bernstein, Hobhouse, Marshall e Tawney, aggiungendo – per lo specifico contesto americano – oltre alla sua prospettiva «social democrat» il «liberal egalitarianism» di Rawls e Dworkin.

(300) 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. WALZER M., *Sfere di giustizia*, e in particolare la *Prefazione* dello stesso Walzer, pp. 7-11). Il dominio è sempre mediato da un insieme di beni sociali, e può essere escluso solo se questi ultimi vengono

comunque aperto, non “scientifico” o dogmatico, ma umanitario ed etico, gradualista e liberale. Una concezione che esprime un «doppio dissenso», per prendere a prestito lo slogan originario di *Dissent*: dissenso nei confronti del sistema capitalistico liberale e delle sue implicazioni gerarchiche e inegualitarie, 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-statale al potere sociale, quindi, appunto, di classe (301)).

Gli autori di riferimento in questo contesto sono, come si è già avuto modo di rilevare (e solo per citarne alcuni), Bernstein, Tawney, Silone, Orwell, Camus fino a Carlo Rosselli: «antenati» che, per Walzer, possono aiutare «a trovare la strada nel presente» (302), ridefinendo una prospettiva socialista consapevole e all'altezza delle nuove sfide. 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 si possono ora elencare schematicamente in successione (303): a) *La visione della democrazia, delle istituzioni e della*

distribuiti per ragioni differenziate ed “interne”, in altri termini, se si realizza un regime di *eguaglianza complessa* (cfr. cap. 1 di *Sfere di giustizia* «L'eguaglianza complessa», pp. 15-40; alle pp. 29-30 è presente un riferimento diretto a Marx).

(301) Anche senza un mero riduzionismo di classe marxista, tuttavia, le analisi politiche di Marx privilegiano sempre le esperienze sociali classiste e subclassiste. In quest'ottica, osserva Walzer, egli interpreta anche i significati sociali: «le idee della classe dominante», «i rapporti materiali dominanti concepiti come idee», come sta scritto ne *L'ideologia tedesca*. Walzer ritiene che le cose non stiano semplicemente così; osserva in *Sfere di giustizia*: «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 scegliessero *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» (WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 20).

(302) Sull'influenza di Tawney, agevolmente riscontrabile in *Spheres of Justice*, si è detto. Con riferimento all'attualità e ad una futura prospettiva socialista, la figura e l'elaborazione teorica di Rosselli, come si è già avuto modo di accennare, pare sia quella a cui Walzer guarda con maggior attenzione. Altri pensatori socialisti ai quali Walzer fa riferimento per aspetti specifici sono, per esempio, Eduard Bernstein (nel caso della sua interpretazione del cambiamento inteso come movimento costante verso il meglio, che mai si chiude nell'approdo finale e ultimo), l'allievo di Tawney Richard Titmuss (riguardo alle basi altruistiche del *welfare state*) e Otto Bauer (per quanto riguarda la possibilità di concepire la comunità come «comunità di carattere»).

(303) Il rinvio è qui, soprattutto, ai capitoli della sezione IV di *Radical Principles*: «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*. Attingo inoltre a WALZER M., *Siamo una sinistra senza linea di partito*, «Rese», 4, 1994, p. 29; Id.,

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 «autogoverno» (304). La democrazia è sicuramente sovranità del popolo, ma anche processo politico in costante formazione e trasformazione. La marcia verso il cambiamento deve avvenire, secondo Walzer, *attraverso* le istituzioni, non contro di esse (un chiaro esempio di «critica immanente» al sistema, mutuando l'espressione principe della teoria sociale walzeriana). Dunque, il

L'antenato della sinistra, cit., nonché ad alcuni importanti capitoli di *Spheres of Justice*. Cfr., infine, Id., *Socialism Then and Now*, in «The New Republic», 201, November 6, 1989, pp. 75-78.

(304) Pare significativo il fatto che anche quando parlano di «rivoluzione», allo stesso modo di Rosselli e Orwell, Walzer la declina sempre con l'aggettivo «democratica», a segnarne le forme di radicamento istituzionale. Cfr., ad esempio, WALZER M., *L'intellettuale militante*, cit., p. 250.

Riguardo all'interpretazione marxista dello Stato e della democrazia pare condivisibile quanto scrive KALLSCHEUR O. (*Lo Stato come espressione e strumento. La contraddizione nell'interpretazione marxista dello Stato e della democrazia*, in «Teoria politica», 2, 1993, pp. 15-35) in uno scritto in cui sono richiamate con intento strategico le tesi walzeriane: «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 cambiò soltanto più tardi con Kautsky e Bernstein)» (p. 26). Va d'altra parte precisato che l'opzione marxiana a favore dell'organizzazione politica del proletariato come *partito* ha improntato fortemente vasti 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 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 mero 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 *conflitto 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'uguaglianza 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 mero *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». È questa l'originale proposta teorica di WALZER in *Spheres of Justice* (cfr. *ivi*, pp. 26-27, e p. 34 [nota 19], in cui è presente il rimando esplicito a Walzer).

socialismo è primariamente un progetto di rafforzamento ed espansione della democrazia; un progetto ispirato dal fondamentale principio del *what touches all should be decided by all* (305). (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 sfruttamento (306). Significativa in questi autori è la linea argomentativa elaborata riguardo al mercato: 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 economica (307). c) *Centralità della società civile e pluralismo*. La società civile è intesa come arena cruciale, sia di conflitto sia di cooperazione e auto-gestione, spazio aperto in cui inclusione, partecipazione democratica e mutualismo possono facilitare l'espressione delle differenze individuali e di gruppo (308). d) *Mutua*

(305) Cfr. WALZER M., *Town Meetings and Worker's Control*, cit., p. 275. A p. 273 scrive Walzer: «There are thirteen 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).

(306) Si può rilevare che Tawney, Rosselli e Walzer sono, in misura diversa, influenzati soprattutto dal gildismo inglese e dalla teorizzazione della «democrazia industriale» (G.D.H. Cole in particolare, con il suo «pluralismo socialista»). Non ci si può soffermare qui sulle differenze, che pure esistono, a proposito degli «strumenti» per realizzare tale obiettivo ed in particolare sul ruolo che lo Stato dovrebbe avere. Basti in questa sede rilevare che soprattutto Rosselli, con sorprendente capacità di previsione, è attento alle implicazioni (e storture) «burocratiche» dello statalismo denunciate da Walzer.

(307) Cfr. WALZER M., *Town Meetings and Worker's Control*, cit., interamente strutturato sul nesso democrazia politica-democrazia economica, e ID., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 298-302.

(308) La vicinanza di Walzer alle posizioni di Carlo Rosselli è palpabile: l'autore di *Socialismo liberale* sosteneva che la società dovesse configurarsi come una «federazione di associazioni quanto più libere e varie possibili» (frase contenuta nell'articolo *Contro lo Stato* [1935], citata in P. Bagnoli, *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico di Carlo Rosselli*, in *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 pluralismo 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» (URBINATI N., *Lealtà e dissenso*, cit., pp. 127, 132), il riferimento è al saggio di WALZER, *Notes on Self-Criticism*, in «Social Research», 54, 1987, 1, pp. 33-43, pp. 37 e 42-43 (ora in *Thick and Thin*, cit., pp. 85-104, con il titolo *The Divided Self*). È in questo contesto plurale che si inserisce anche il tentativo walzeriano di «socializzazione del liberalismo», nonché, sul piano istituzionale, di «socializzazione del welfare».

responsabilità (mutualismo). L'ideale è quello di una società nella quale i cittadini riconoscano l'obbligo di aiutarsi 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 alla base delle istituzioni statali e sociali (309). e) *Fondamento etico ed umanitario dell'ideale socialista*. Il socialismo di Walzer, e degli intellettuali raccolti intorno a *Dissent*, è inteso non come corpo di dottrine, come qualcosa di «scientifico», ma, allo stesso modo di un Rosselli, come una *speranza*, un *sentimento*: insomma, una tensione che muove da un pregiudizio positivo nei confronti del «margine per il cambiamento» (*a margin of hope* recita il titolo di un'opera di Howe (310)). Alla base di tale disposizione sta l'imprescindibilità dell'etica, un umanesimo che ha nell'ideale morale dell'eguaglianza il suo fondamentale presupposto (311). 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 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,

(309) Relativamente ai punti b), c), d), il problema, esaminato in precedenza, 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 degli operai e dei lavoratori. Queste problematiche rimandano all'articolata discussione sul *socialismo di mercato* riaccesasi negli anni Novanta anche grazie a *Dissent*.

(310) HOWE I., *A Margin of Hope*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1982.

(311) 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 dell'autore 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, ma l'idea, lo si è visto in molteplici occasioni, è quella della possibilità di combinare *cooperazione* e *conflitto*.

Un passo di Silone, il cui saggio *The Choice of Comrades*, divenne un testo chiave per il gruppo di «Dissent», riassume molto bene il modo di intendere il socialismo da parte degli autori citati: «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*». Si riprende la frase, tratta dal *Memoriale del carcere svizzero*, da MALANDRINO C.: *Socialismo e libertà. Autonomie, federalismo, Europa da Rosselli a Silone*, Milano, Franco Angeli, 1990, p. 195.

sia l'organizzazione politica ed economica di tale progresso (312). La politica (democratica) e le sue possibilità devono aspirare a tale avanzamento, comunque mai definitivo: la storia genera sempre nuove questioni, nuovi conflitti (313). g) *Il forte senso del luogo*. Walzer dimostra sempre un forte radicamento nella storia, nella cultura della gente comune, del *suo* popolo. L'adesione a valori particolari, al *luogo*, si traduce in un «patriottismo democratico e sociale», alieno, nelle sue intenzioni, da ogni conservatorismo (314). Un patriottismo che si genera da sentimenti e valori storicamente formati e culturalmente specifici. Un patrimonio che continuamente va attualizzato e rinnovato: il patriottismo rappresenta, così, un ponte che si inarca fra passato e futuro. In prospettiva politica, il radicalismo necessita del radicamento, si nutre di esso (cfr. cap. IV).

Il progetto di socialismo walzeriano si qualifica, dunque, come un *socialismo liberale e democratico, pluralistico, cooperativo e conflittuale*, un socialismo per così dire «all'inglese» (315). Le aspirazioni sono egualitarie, anche se si riconoscono i diritti individuali e la cittadinanza democratica come valori sostantivi piuttosto che come

(312) Cfr. BERNSTEIN E., *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia* (1899), ediz. 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 *Esodo e rivoluzione*. cfr. cap. III del presente lavoro. Il punto è stato nuovamente esplicitato da Walzer in *Quale socialismo per il futuro?*, cit., p. 173.

(313) Questa visione tipicamente bernsteiniana si ritrova nel «manifesto» di lancio della rivista *Dissent* steso da Howe e Coser, cui si rinvia anche per altri degli aspetti qui enucleati: *Images of Socialism*, in «Dissent», 1, 1954, pp. 122-138.

(314) Nel volume *Interpretazione e critica sociale*, come si è già avuto modo di rilevare (cap. IV), 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» (WALZER M., *L'antenato 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 striature 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. BACCELLI L., *Esodo e tribalismo*, cit., p. 556). Sul peculiare comunitarismo di Walzer, o ancor meglio sul suo «bisogno di comunità», ci è soffermati in diverse occasioni nel corso del volume.

(315) L'espressione «socialismo all'inglese» è utilizzata da Walzer per caratterizzare il pensiero politico di Orwell; cfr. WALZER M., *L'intellettuale militante*, cit., pp. 159 ss. L'espressione ben si attaglia, 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.

valori strumentali, valori che vengono ad essere, in quest'ottica, costitutivamente legati alla realizzazione di una società socialista.

Venendo ad un piano più spiccatamente interpretativo, ciò che attrae fortemente Walzer in questo orizzonte del socialismo, è, in primo luogo, la capacità di questo di interagire 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 radicale (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 (che *Dissent* denunciò fin dalla sua costituzione, come rileva lo stesso Walzer (316)). Va inquadrata in questo contesto l'attenzione e l'ammirazione che Walzer matura per il socialismo liberale di Rosselli. Quest'ultimo, negli anni Trenta, seppe coniugare liberalismo e socialismo in maniera originale; secondo Walzer, 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, ma anche alle sue implicazioni istituzionali (317).

Le connessioni su accennate sono esplicitate con chiarezza in alcuni scritti rilevanti. Si pensi ad esempio, per la prima intersezione, a *Liberalism and the Art of Separation*, in cui Walzer, a proposito

(316) WALZER M., *Preface a Legacy of Dissent*, cit., p. 16.

(317) 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» (WALZER M., *L'antenato della sinistra*, cit., p. 76). In *Il doppio dissenso di Dissent*, cit., p. 35, l'autore 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). Questa combinazione tra liberalismo e socialismo è stata evocata in diversi scritti anche da HOWE I.: si veda, a titolo esemplificativo, *Socialism and America*, San Diego, New York-London, Harcourt Brace, 1986, pp. 147-175 (si tratta del brano selezionato nell'antologia curata da Canto-Sperber e Urbinati e intitolato «Socialisme et libéralisme: éléments pour une conciliation?»).

dell'esigenza di stabilire i confini fra l'ambito del mercato e il sistema politico, parla – come si è già notato – di un «liberalismo coerente, che diviene socialismo democratico e liberale» (318). L'arte della separazione liberale non va dunque abolita (come suggerisce Marx, lontano da una visione giuridico-istituzionale dell'organizzazione statale) ma costituisce uno strumento essenziale, un presupposto necessario, per la trasformazione delle istituzioni stesse nella direzione di un ordinamento «democratico-sociale» (319).

Per il rapporto fra socialismo democratico e istanze del 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 'politicalità' dello Stato, una devoluzione del potere dello Stato nelle mani dei comuni cittadini (320).

Al centro di tale impostazione si collocano la concezione walzeriana della *società civile* e la nozione di «cittadinanza inclusiva (*inclusive citizenship*)» (321). Su tale impianto si articola la feconda tensione fra socialismo democratico, liberalismo e repubblicanesimo. Libertà, eguaglianza, virtù civiche non possono essere scisse e solo

(318) WALZER M., *Liberalism and the Art of Separation*, cit., p. 323. Sul punto cfr. l'intervista di R. Festa a Walzer, *Ci chiamiamo left liberal, ma siamo socialisti democratici*, cit.

(319) È questa la lezione di Montesquieu trasmessa al socialismo tramite l'"eccezione" bernsteiniana. Sul punto LACROIX J., *Michaël Walzer. Le pluralisme et l'universel*, cit., p. 75. Per quanto riguarda la mancata messa a fuoco marxiana dei temi istituzionali si vedano: BOBBIO N., *Quale socialismo*, cit., e RIPEPE E., *Alla ricerca della concezione marxista del diritto*, Torino, Giappichelli, 1988.

(320) WALZER M., *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 sono 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.

(321) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 84. 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'ascendenza socialista e repubblicana, e al tempo stesso la classica nozione liberale di *insieme di diritti individuali*.

nel contesto di una *common enterprise* tesa all'abolizione di ogni gerarchia, esse possono trovare reale affermazione (322).

Nell'articolato orizzonte teorico del socialismo democratico e liberale finora descritto s'inserisce pienamente (o forse più correttamente ne è 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 azione (323). Il valore dell'eguaglianza sociale, il senso forte della comunità e degli obblighi sociali che attraversano questa, 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 istituzionale. Dal momento che in Walzer 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 americana (324). La marcia dell'Esodo, le marce degli anni Sessanta per i diritti civili, l'impegno reiterato per una società più giusta si uniscono nel contesto di un ideale di movimento e di speranza che è costantemente rinnovato e reinventato, e cui Walzer continua a guardare anche nei momenti più drammatici quali quelli degli anni più recenti, nell'età del terrorismo e della guerra.

Enucleati e analizzati i concetti-guida intorno ai quali, nell'ottica di Walzer, è possibile articolare la costruzione di un migliore assetto

(322) Cfr. WALZER M., *Town Meetings*, cit. Si veda, inoltre, ID., *Pluralism and Social Democracy*, cit.

(323) In CARUSO S. (a cura di), *Michael Walzer: teoria politica e critica sociale. Intervista biografico-filosofica*, cit., 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». Su questo aspetto Walzer è tornato anche di recente: WALZER M., *La libertà e i suoi nemici*, Roma-Bari, Laterza, 2003: «il perseguimento della giustizia, interpretato in maniera diversa nel corso degli anni, è centrale nella tradizione ebraica. E questo perseguimento ci deve portare – quali che siano le soluzioni politiche – a una particolare preoccupazione per i poveri, i deboli, gli oppressi. La preoccupazione è in parte empirica, perché deriva dalla memoria della schiavitù in Egitto. Ma è anche qualcosa che a che vedere con la Legge e la dottrina: abbiamo il comandamento di ricordare gli anni trascorsi in Egitto» (p. 108).

(324) L'espressione «interpretazione socialdemocratica dell'Esodo» ricorre, come si è notato, in *Esodo e rivoluzione* (cfr. cap. III). Il legame fra ebraismo e sinistra americana è del resto attestato esplicitamente da Walzer quando afferma: «Il modo di agire, di organizzarsi, di pensare della sinistra americana ricalca i modelli dei socialisti ebrei in Europa centrale e nell'Est» ai primi del Novecento, ai tempi della nascita del Bund (Lega dei lavoratori ebrei di Russia, Polonia, Lituania), la versione ebraica del socialismo» (GOLDKORN G., *Il secolo degli ebrei*, in «L'Espresso», 20.XI.1997, pp. 92-103, p. 97; l'articolo raccoglie varie interviste a intellettuali ebrei-americani, tra i quali Walzer).

della società, nonché perseguire un rinnovato progetto di democrazia sociale, si cercherà ora di esaminare il modello nella sua struttura complessiva, mettendone a fuoco alcune caratteristiche fondamentali: in particolare, la centralità dell'*associazionismo* e della *partecipazione politica*.

Si è più volte evidenziato come l'associazionismo connoti specificamente l'ossatura concettuale walzeriana. Esso si configura come lo strumento politico fondamentale dell'individuo democratico, a livello di Stato sociale (associazioni di volontariato e assistenza), a livello economico (organizzazione cooperativa), a livello politico (partiti, movimenti, dibattiti e riunioni). La struttura associativa permette agli individui di farsi gruppo, comunità, e dunque di soccorrersi reciprocamente. L'associazionismo si configura come categoria chiave di tutto il pensiero di Walzer:

Ogni associazione volontaria – chiese, sindacati, cooperative, organizzazioni di quartiere, gruppi di interesse, società per la conservazione di questo o quello, organizzazioni filantropiche e movimenti sociali – è una agenzia di inclusione. Insieme alle loro finalità dichiarate, quali che esse siano, le associazioni della società civile procurano riconoscimento, potere, formazione e anche impiego. Esse servono a decentralizzare le sfere, moltiplicando le istituzioni e gli agenti e garantendo una maggiore diversità nell'interpretazione dei criteri distributivi. Gli impiegati e i funzionari di tutte le associazioni considerate nel loro insieme rappresentano un servizio civile informale, una burocrazia sociale, e benché sia nella natura di una società democratica non poter assegnare scopi a queste persone, è tuttavia importante riconoscerne la centralità. Lo Stato non può dirigere il loro lavoro, ma può, e deve, facilitarlo. *Tutte le sfere di giustizia sono coinvolte nell'attività delle associazioni volontarie; nella condizione moderna l'uguaglianza complessa dipende in larga misura dal loro successo* (325).

Tutte le organizzazioni locali, concepite come «cerchi intersecantisi di impegno e azione» (*overlapping circles of engagement and action*), rappresentano «gli spazi più autentici della politica democratica», a configurare tante piccole comunità all'interno di una comunità più grande, la comunità politica, «*republic of republics*» (326).

(325) WALZER M., *L'esclusione, l'ingiustizia e lo Stato democratico*, cit., p. 108 (il corsivo è mio). Walzer stesso definisce la sua prospettiva «critic associationalism»: cfr. *The Idea of Civil Society*, cit., in particolare, pp. 303-304.

(326) Cfr. WALZER M., *Politics in the Welfare State*, cit., p. 38. L'affinità con Rosselli merita ancora una volta di essere evidenziata. L'autore di *Socialismo liberale* teorizzava una società intesa come «federazione di associazioni quanto più libere e varie possibili».

La comunità pone la questione del legame sociale (327), dell'associazione e della dissociazione degli individui nella loro simultaneità. Il legame sociale e l'esigenza dell'«essere in comune» costituiscono i riferimenti obbligati per il «politico» (328). Osserva Walzer: «Se vogliamo che comunità e individualità si rafforzino efficacemente a vicenda dobbiamo agire politicamente per renderle efficaci». 'Politica' per Walzer significa forza dei cittadini, ma anche Stato: è infatti l'azione statale che può fornire certe condizioni di base tali per cui individui e comunità interagiscano proficuamente e che può consentire la realizzazione della giustizia sociale (329).

La politica (il potere politico) svolge un ruolo centrale all'interno della trama concettuale walzeriana. Oltre ad essere essa stessa un bene, ha anche un ruolo agente sugli altri beni (330): «la sfera politica è al tempo stesso l'agenzia che istituisce e l'agenzia che controlla i confini degli altri beni sociali». Essa è collocata in modo da determinare i confini delle altre sfere, come si è illustrato nei suoi rapporti con la sfera del mercato.

La politica si configura, dunque, come architrave dell'intera costruzione walzeriana, a tal punto che non si possono scindere la «teoria della giustizia», elaborata da Walzer, e la «teoria politica della democrazia». La sua riflessione filosofico-pratica si può inserire plausibilmente nel contesto di una riabilitazione del senso della politica, che si rinviene in filigrana in ogni sua opera.

Se sul finire degli anni Sessanta Walzer la descriveva come

qualcosa di più che la produzione del welfare. Essa traccia un mondo vitale e dinamico di lavoro e lotta; fatto di aspirazioni, iniziative, intrighi e argomenti; fatto di sforzi collettivi, di mutuo riconoscimento, e di *amour social*, fatto di

(327) Per un *excursus* su questa nozione si veda ora GRECO T., *Diritto e legame sociale*, cit. Cfr. anche PASTORE B., *Pluralismo, fiducia, solidarietà*, cit., in part. pp. 105-108.

(328) Cfr. ALCARO M., *La comunità, il comunitarismo e i problemi della democrazia*, cit., p. 51. Su questa linea di pensiero ha articolato la sua riflessione Pietro Barcellona, il quale connette la questione del legame sociale con quella dei «luoghi», della «città». Si vedano, tra i suoi numerosi scritti, i seguenti volumi: BARCELLONA P., *Il ritorno del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990; *L'individuo e la comunità*, Roma, Edizioni Lavoro, 2001².

(329) Sul punto Walzer è tornato in una significativa intervista: *Ma senza lo Stato non c'è giustizia*, in «La Repubblica», 1.VIII.2006. «È fuor di dubbio che lo Stato debba farsi carico di alcuni bisogni essenziali, sanità ed educazione anzitutto. Soltanto lo Stato può garantire la copertura universalistica dei suoi cittadini».

(330) Cfr. RUSCONI C. (a cura di), *Walzer: individuo, comunità, giustizia*, cit., p. 348.

ostilità organizzata; di rischio pubblico e di successo sociale, di fallimenti e trionfi personali (331).

Negli anni duemila Walzer ne ribadisce il carattere aperto, permanente, soggetto a molteplici possibilità. La politica – intesa come «edificazione della società» – è un'attività reiterata, «senza fine» (332), luogo del *conflitto* e della *cooperazione*.

Quella dell'autore statunitense è una teoria articolata della democrazia, basata sull'idea che il pluralismo e l'individualismo, su cui la tradizione liberale ha costruito la propria teoria politica, abbiano sì fatto segnare un punto di non ritorno nella storia moderna, ma rappresentino al tempo stesso un *problema* e una *sfida* assai più che una soluzione.

La sfida, per Walzer, è sempre quella di agire nel contesto politico ed economico cercando di mutarlo dall'interno (333), non avendo per fine una sostituzione di soggetto come nella dialettica hegel-marxiana, in cui l'*altra* classe è il nemico ben definito contro cui ci si rivolge. Il problema reale è più complesso e consiste, come già Tawney aveva intuito, nel garantire a ciascuno l'*autonomia* (*self-dependence*), in quanto cittadino, produttore, consumatore.

La prospettiva politico-istituzionale di Walzer si può allora sintetizzare, come lui stesso propone, come una forma di «socialismo democratico e decentrato». Una prospettiva che mette in discussione l'organizzazione economica capitalistica, tendendo ad un assetto di socialismo di mercato concorrenziale, fondato su cooperative: un socialismo, dunque, multiproprietario e non statalizzato, non burocratico. Un socialismo fondato sull'associazionismo in ogni sua forma: un *socialismo*, si potrebbe dire in definitiva, *pluriassociativo* (334).

In altri termini, quello prefigurato è un assetto istituzionale, partecipato, mirante ad un giusto equilibrio fra individuo e comunità, fra individui e gruppi, poggiante su una società molecolare, non

(331) WALZER M., *Politics in the Welfare State*, cit., p. 34. Cfr. ivi anche p. 29.

(332) Cfr. WALZER M., *La libertà e i suoi nemici*, cit., p. 105. Cfr. anche ID., *Deliberazione e... che altro?*, cit.: «La politica è dunque un ritorno infinito a questi disaccordi e conflitti, una lotta per gestirli e contenerli e, al tempo stesso, per ottenere qualsiasi vittoria temporanea accessibile» (p. 53).

(333) Ciò ha come corrispondente, a livello "teorico", quella che si è definita «critica immanente» della società.

(334) Tale definizione è proposta da GRAVAGNUOLO B. in *Filosofie per la sinistra*, in «l'Unità», 11.VII.1994, articolo di commento al fascicolo di «Micromega», 3, 1994, contenente anche il saggio di WALZER *Multiculturalismo e individualismo*, cit.

atomistica nè organicistica, in cui non si può «essere semplicemente liberali o comunitari, ma ora una cosa e ora l'altra così come richiesto dall'equilibrio» (335), sempre precario e da costruire «sperimentalmente» (336). Un assetto democratico che pare, prendendo a prestito, parafrasandola, un'espressione di Dewey, «cominciare a casa propria», essendo «la sua casa la comunità dei vicini» (337). In tal modo i cittadini potranno essere pronti a difendere le *loro* istituzioni, a conservarle, ma anche a modificarle.

Quella descritta da Walzer non intende essere una società pacificata, tesa all'armonia sociale e all'ordine (338), ma una «società aperta» (*open society*), in *movimento* (339), che mai annulla l'antagonismo, il conflitto e la cooperazione, la solidarietà (pena l'esaurirsi della politica stessa). La relazione tra il conflitto, l'antagonismo, il pluralismo, da un lato, e la dimensione della cooperazione, la negoziazione, della comune progettualità, dall'altro, implicano, nello scenario walzeriano, l'elaborazione di una specifica nozione di cittadinanza, aspetto su cui ora si ragionerà analiticamente.

(335) Va ricordato, però, come specificato in apertura del capitolo I, che all'individuo, inteso nella sua autonomia morale, spetta il ruolo indiscusso di criterio ideale e di metro di giudizio e alle relazioni sociali quello non meno importante, ma derivato, di espediente strumentale.

(336) Così come sperimentale è «necessariamente» la politica della *civil society*, essa stessa «sperimento o successione di esperimenti» (nel senso che ogni cosa in essa è suscettibile di «revisioni»): WALZER M., *Equality and Civil Society*, cit., pp. 43-44.

(337) DEWEY J., *Natura e condotta dell'uomo*, cit., p. 32. Cfr. ALCARO M., *La comunità, il comunitarismo e i problemi della democrazia*, cit., p. 63. Su questi aspetti, cfr. § I.3 del presente libro; in quella sede si è definito il modello walzeriano (ispirato profondamente dal pensiero di Dewey) *comunitarismo liberale*.

(338) In questo Walzer si connette a Mill e a tutta quella tradizione liberale che vede nel pluralismo un fondamento costitutivo della democrazia (cfr. URBINATI N., *Il liberalismo socialista nella tradizione inglese*, cit., pp. 225-226) e nel liberalismo un sostegno e una garanzia per il pluralismo stesso («i confini [*boundaries*] della società civile sono ben difesi e tutelati dai confini dello Stato liberale»: WALZER M., *Equality and Civil Society*, cit., p. 37).

(339) Sull'importanza dell'apertura e del movimento nel pensiero di Walzer, descritta in più occasioni, ci si è soffermati in diversi luoghi del presente lavoro.

CAPITOLO VII

ENTRO IL CONTESTO: SPAZI E CONFINI DELLA CITTADINANZA

La sola cosa che possiamo condividere
tra noi è la repubblica stessa, gli affari del governo.
Solo se condividiamo questo noi oggi siamo *concittadini*.

(M. Walzer, *Che cosa significa essere americani*, p. 96)

La cittadinanza democratica è una
condizione di inclusione (*inclusive status*),
ed è una condizione civile (*official status*),
una forma di dovere politico (*political office*)
che comporta significative responsabilità.

(M. Walzer, *Quali diritti per le comunità culturali*, p. 28).

SOMMARIO. *Premessa* — VII.1. La questione dell'appartenenza: l'ambivalenza del "noi" — VII.2. La «politica della differenza»: una mappa concettuale — VII.1.1. La questione dell'immigrazione: a partire da Habermas — III.1.2. Alcune note sulla comunità — VII.1.3. Associazione come «agenzia inclusiva» — VII.3. Il ritorno di una nozione controversa: sintassi e pragmatica (dell'argomento) della tolleranza — VII.4. Cittadinanza, comunità, sfera politica: Walzer e il «perfezionismo civico» — VII.5. Il modello walzeriano di cittadinanza.

Premessa

Nel contesto dell'intera riflessione walzeriana il tema che qui costituisce il cuore dell'elaborazione, quello della *cittadinanza*, rappresenta uno dei nodi centrali, ove convergono e si intrecciano diverse problematiche e direzioni argomentative. La cittadinanza, come questione di rilievo precipuamente politico, è in rapporto diretto sia con i dilemmi morali generati dalla difficile relazione tra contestualismo e universalismo (cfr. cap. IV) sia con l'articolazione della lista dei beni, in particolare con il bene dell'*appartenenza* e con

quello del *potere politico*, che investono la configurazione della società e, per molti versi, le funzioni del diritto (cfr. cap. V) (1).

La salienza normativa del concetto di cittadinanza è evidente nel contesto dell'elaborazione walzeriana e come tale ha guidato il presente studio, determinandone la struttura e l'articolazione concettuale. Ad un livello più generale, tale concetto si ricollega geneticamente ad una particolare visione dell'emancipazione, del cambiamento e della trasformazione della società che presuppone l'atto fondativo del patto politico-giuridico (cfr. cap. III). Esso è, inoltre, formulato «in una sequenza di argomenti a più stadi e caratterizzata da un ordinamento»; un ordinamento che ha a che a fare, entro una prospettiva emancipatoria come quella walzeriana intende essere, con la generalizzazione della dignità eguale per uomini e donne (cfr. cap. V). «L'ideale esigente della cittadinanza genera criteri e principi per le istituzioni, le politiche, l'azione collettiva e la riforma sociale» (2), che devono essere ad esso rispondenti e con esso coerenti, e dunque veicola concreti «assetti pubblici (*public arrangements*)» (3), istituzionali (cfr. cap. VI). Una teoria della cittadinanza richiede una *storia*, qualcosa come un'evoluzione complicata e fatta, congiuntamente, di vocabolari, descrizioni, trattamenti, conflitti e controversie (cfr. IV). Una storia che si interseca con la lotta di classe, i movimenti sociali, con la tradizione del socialismo nelle sue molteplici versioni (cfr., per alcuni profili, cap. VI). La cittadinanza, infine, rimanda ad una qualche nozione di

(1) Walzer affronta il tema della cittadinanza, in termini e misura diversi, in quasi tutti i suoi scritti, si richiamano qui quelli fondamentali, per altri riferimenti si veda la *Bibliografia: Citizenship*, in *Obligations*, cit., pp. 169-238; *Citizenship*, in BALL T., FARR J., HANSON R.L. (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change*, cit.; *Che cosa significa essere americani*, cit.

La letteratura sulla cittadinanza e sui concetti che ad essa si connettono è ormai sterminata; si segnalano i testi consultati che hanno fornito maggiori spunti per le riflessioni sviluppate in questa sede: HABERMAS J., *Cittadinanza politica e identità nazionale* (1991), in *Morale, diritto, politica*, cit., pp. 105-138; MOUFFE Ch. (ed.), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, cit.; BONAZZI T., DUNNE J. (a cura di), *Cittadinanza e diritti nelle società multiculturali*, cit.; VECA S., *Cittadinanza*, cit.; ZOLO D. (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Roma-Bari, Laterza, 1994 (ove in numerosi contributi compaiono riferimenti alle tesi walzeriane); KYMLICKA W., *La cittadinanza multiculturale*, cit. Si vedano, da ultimo, anche i saggi sull'argomento raccolti in LA TORRE M., *Cittadinanza e ordine politico*, cit. Per un'analisi dell'evoluzione storico-concettuale della nozione imprescindibile è il riferimento alla monumentale opera di COSTA P., «*Civitas*». *Storia della cittadinanza in Europa*, 4 voll., Roma-Bari, Laterza, 1999-2001; cfr., anche, per un *excursus* storico-giuridico, BELVISI F., *Cittadinanza*, in BARBERA A. (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, cit., pp. 117-144.

(2) Per queste notazioni il riferimento è a VECA S., *Cittadinanza*, cit., pp. 19 e 21.

(3) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 311.

comunità e di appartenenza, ai criteri che le determinano. È su quest'ultimo nucleo tematico, sugli argomenti connessi e sui nodi problematici da esso generati, che si concentrerà l'attenzione in questo capitolo.

Prima di presentare sinteticamente l'articolazione in paragrafi dell'esposizione, è opportuno concettualizzare, almeno in prima approssimazione, la nozione di cittadinanza, per poi poterne studiare, analiticamente, le componenti che connotano la lettura interpretativa che di essa offrono i testi di Walzer.

Come è stato puntualmente osservato, nel corso di una disamina che trae cospicui spunti argomentativi dall'elaborazione walzeriana: «'Cittadinanza' esprime il nesso tra il godimento di determinati diritti e l'appartenenza ad un gruppo politico [...]. La cittadinanza esprime sia uno status politico-giuridico sia il vincolo per cui si è parte di una comunità» (4). È a partire da questa duplicità, e dalle articolazioni che da essa scaturiscono, che si può guardare alla cittadinanza come concetto «costitutivamente controverso [*essentially contested*]», la cui ambiguità emerge con il mutare del contesto socio-politico di riferimento (5).

Nella prima parte del capitolo (§ 1) si cercherà di illustrare più dettagliatamente rispetto a quanto fatto sin qui la nozione di appartenenza ricavabile dall'elaborazione walzeriana. Essa si colloca entro un dibattito in cui, nel corso soprattutto degli anni Novanta del secolo scorso, ha esercitato una rilevante influenza. Nella seconda parte (§ 2) si accennerà ad una serie di argomenti connessi con quello della cittadinanza e tipici del dizionario concettuale walzeriano: *multiculturalismo*, *pluralismo*, *etnicismo* e *nazionalismo*, *nuovo tribalismo*, rapporto tra *diritti individuali*, da un lato, e *diritti culturali e/o diritti collettivi*, dall'altro. Ciò che ne scaturirà sarà una sorta di "mappa" utile per orientarsi nel complesso itinerario walzeriano

(4) BACCELLI L., *Cittadinanza e appartenenza*, in ZOLO D. (a cura di), *Cittadinanza*, cit., p. 130, il quale sottolinea come sia stato Thomas Marshall a identificare la cittadinanza con la «piena appartenenza a una comunità» (MARSHALL T.H., *Cittadinanza e classe sociale* [1950], Torino, UTET, 1976, p. 7).

(5) L'idea di «essentially contested concept», introdotta come è ben noto da GALLIE W.B. (*Essentially Contested Concepts*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 56, 1956, pp. 167-198), è applicata alla nozione di cittadinanza da VANDENBERG A., *Citizenship and Democracy in a Global Era*, Basingstoke, MacMillan, 2000, pp. 4-7, e adottata in BANKOWSKI Z., CHRISTODOULIS E., *The European Union as an Essentially Contested Project*, in BANKOWSKI Z., SCOTT A. (eds.), *The European Union and its Order: the Legal Theory of European Integration*, pp. 118-122, Oxford, Blackwell, 1999 (con riferimento al progetto di Unione europea).

(arricchitosi negli ultimi anni con nuove particolari acquisizioni e con un ulteriore sviluppo di temi caratteristici). È opportuno precisare che gli argomenti citati ruotano tutti attorno al fondamentale concetto di *differenza* e rimandano alla teorizzazione di una specifica nozione di *tolleranza*, come si mostrerà nella terza parte (§ 3). Nella quarta parte (§ 4), tenendo in considerazione alcuni rilievi critici indirizzati all'elaborazione di Walzer, si cercherà di delineare i tratti strutturali della nozione di cittadinanza che emerge dalla sua elaborazione mettendone in evidenza, nonostante alcune incongruenze e ambiguità, la valenza “politica” e i suoi elementi fecondi. Walzer sostiene che l'identità sociale si forma per moduli sovrapposti attraverso la possibile appartenenza a più di un gruppo (pluralità di appartenenze, *multiple membership*). Il pluralismo delle opzioni, socialmente determinate, lascia spazio al diritto di *exit*, contro istanze unilaterali di omogeneità sociale e vincoli rigidi di appartenenza. Ciò permetterà di riflettere, ancora una volta, sul significato dello *spazio pubblico-politico* nell'articolata costruzione teorica walzeriana e sulla sua rilevanza normativa e pratica, fino ad individuare nella sua opera, attraverso una ricostruzione di carattere interpretativo, un possibile modello della cittadinanza stessa (§ 5).

VII.1. *La questione dell'appartenenza: l'ambivalenza del “noi”*

La nozione di appartenenza – e quella di diritti – rimandano schematicamente a due differenti universi concettuali: l'individualismo liberale, universalistico, da una parte, l'olismo della tradizione *lato sensu* aristotelica, comunitaria, dall'altra. Il dibattito filosofico-pratico fra *liberals* e *communitarians*, fra “neo-kantiani” e “neo-aristotelici”, con le sue implicazioni filosofico-giuridiche, rientra in queste coordinate generali (6). Come si è già argomentato in precedenza, la posizione di Walzer è complessa e originale: egli ha posto all'attenzione l'*appartenenza* (*membership*) come bene sociale particolare; l'appartenenza alla comunità distributiva è, infatti, a partire dalle tesi di *Spheres of Justice*, la condizione indispensabile per partecipare alla distribuzione di tutti gli altri beni sociali (7). La teoria

(6) BACCELLI L., *Cittadinanza e appartenenza*, cit., p. 134.

(7) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., cap. 2. Questo è uno dei capitoli considerati dai critici come segno dell'appartenenza di Walzer alla costellazione *communitarian*: si veda, al riguardo, l'antologia curata

della giustizia distributiva inizia con una descrizione dei diritti di appartenenza; quest'ultima costituisce, dunque, il bene più importante da distribuirsi nella comunità (8), quello che in definitiva genera e sostanzia la riflessione sulla giustizia (senza la comunità non si darebbe per Walzer discussione sulla giustizia, né tanto meno ci sarebbe un ordinamento istituzionale).

Secondo l'interpretazione proposta in diversi scritti da Luca Baccelli, la concezione walzeriana rappresenta un interessante tentativo di delimitare una "terza via" fra la concezione comunitaria e quella universalista dell'appartenenza (9). Il riferimento alla comunità specifica è fondamentale: la politica si gioca entro lo Stato; la *comunità nazionale* e l'*identità collettiva* – che nella modernità ha assunto la forma dell'identità nazionale (10) – rivestono un'importante funzione, con inevitabili conseguenze, per esempio, nella definizione dei membri del corpo politico e dei non membri, e relativamente alla delicata questione dell'immigrazione (di cui si dirà tra breve).

La questione dell'«identità», al centro di numerosi studi nell'ultimo decennio e sottoposta di recente alle molteplici torsioni derivanti dai processi di globalizzazione (11), andrebbe tematizzata

AVINERI S., DE-SHALIT A. (eds.), *Communitarianism and Individualism*, cit., in cui si utilizza questo capitolo per definire l'idea comunitarista di appartenenza/cittadinanza (pp. 65-84). Le tesi del capitolo sono state articolate originariamente in *The Distribution of Membership*, cit.

(8) Come ha osservato Seyla Benhabib, Walzer è «uno dei pochi teorici contemporanei ad aver affrontato il significato delle questioni legate all'appartenenza per le teorie della giustizia e della democrazia» (BENHABIB S., *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, cit., p. 93).

(9) BACCELLI L., *Cittadinanza e appartenenza*, cit.; *Esodo e tribalismo*, cit.; *Le ragioni dell'appartenenza*, «Teoria politica», 3, 1996, pp. 83-103; *Il particolarismo dei diritti*, cit., p. 89.

(10) Sul problema della nazione si vedano, per quanto attiene il dibattito anglosassone, oltre agli studi citati in precedenza, di Tamir e Miller, le tesi di SMITH A.D., *Le origini etniche delle nazioni*, Bologna, il Mulino, 1992, nonché quelle di HOBBSBAWM E., *Nazioni e nazionalismo dal 1780. Programma, mito e realtà*, Torino, Einaudi, 1991; per quanto attiene alla discussione italiana cfr., in chiave filosofico-politica, BARBERIS M., *Quel che resta dell'universale. L'idea di nazione da Rousseau a Renan*, in «Filosofia politica», 1, 1993, pp. 5-28 (fascicolo monografico sulla «Nazione»); in chiave storico-politica, MELUCCI A., DIANI M., *Nazioni senza Stato. I movimenti etno-nazionali in Occidente*, Milano, Feltrinelli, 1983; G.E. Rusconi, *Se cessiamo di essere una nazione. Tra etnodemocrazie regionali e cittadinanza europea*, Bologna, il Mulino, 1993; M. Viroli, *Per amore della patria. Patriotismo e nazionalismo nella storia*, cit. Per una sintesi: GOIO F., *Teorie della nazione*, in «Quaderni di scienza politica», 1, 1994, pp. 181-255; ancora, per un profilo del concetto: TUCCARI F., *La nazione*, Roma-Bari, Laterza, 2000. Cfr., anche, VIOLA F., *Identità nazionale e comunità politica*, cit., e il fascicolo monografico di «Democrazia e diritto» 3, 1994.

(11) Con riferimento al dibattito italiano si segnalano, tra gli altri, CERUTTI F. (a cura di), *Identità e politica*, Roma-Bari, Laterza, 1996; CERUTTI F., D'ANDREA D. (a cura di), *Identità e conflitti. Etnie, nazioni, federazioni*, cit. (in cui ricorrono molteplici richiami alle tesi di Walzer). Sull'identità come parola chiave per una politica globale, si veda ATTUCCI C., *Tra identità e diritti: prospettive filosofiche per la cittadinanza nell'epoca della globalizzazione*, in D'ANDREA D., PULCINI E. (a cura di), *Filosofie della globalizzazione*, Pisa,

lungo diversi assi di riflessione: essa, infatti, rinvia a molteplici dimensioni, quella *personale*, quella *collettiva*, *etnica* e *nazionale*, quella più prettamente *politica* (12). Comprendere come queste dimensioni si pongano in relazione e si intreccino tra loro costituisce un passaggio nodale, decisivo per comprendere il contributo di Walzer su questa problematica.

L'identità collettiva rappresenta il soggetto plurale dei cittadini di un paese, il "noi" (13). A questo "noi" spetta, secondo Walzer, la distribuzione del bene appartenenza. Tale impostazione evidenzia il tratto *communitarian* del suo pensiero, ma non si esaurisce in tale ristretto orizzonte. Infatti, nella teorizzazione dell'autore americano, dal momento che la questione dell'appartenenza è impostata in termini distributivi, le decisioni sull'ammissione dei nuovi membri – come tutte le decisioni relative all'allocazione dei beni – sono decisioni *politiche*. In questo senso Walzer si allontana da quelle posizioni *communitarians* (alla Sandel e MacIntyre) che rischiano di legittimare visioni etnicistiche e organicistiche dell'appartenenza, ossia particolarismi, fondamentalismi, esclusione.

L'argomentazione condotta da Walzer rimanda all'*ambivalenza* del pronome "noi", alla sua duplice forza inclusiva ed esclusiva (14), ma prefigura anche il primato dell'intenzionalità politica all'interno dello stesso orizzonte concettuale walzeriano, rivelandone una sorta di "idealismo democratico" di cui si cercano di realizzare i principi attraverso una consustanziale *plasticità delle regole*. Mutuando stilemi propri dell'indagine teorico-linguistica sulla letteratura, la grammatica walzeriana della vita associata è imperniata, per così dire, più che sul rigore di una logica stringente (su una inflessibile teoria della comunità) su di una costante correlazione tra conservazione della struttura e accoglimento di nuove acquisizioni lessicali. Le sue trasformazioni sono frutto del "discorso tra affini", in cui si esplica la critica, ma anche del discorso tra affini e "diversi".

ETS, 2001, pp. 219-250. Cfr., anche, CERUTTI F., RUDOLPH E. (a cura di), *A Soul for Europe*, 2 voll., Leuven, Peeters, 2001; il fascicolo monografico n. 38/2003 di «Giano» specificamente dedicato all'identità personale, e SERRA T. (a cura di), *L'identità e le identità*, Torino, Giappichelli, 2003.

(12) Cfr. VIOLA F., *Identità nazionale e comunità politica*, cit., p. 63.

(13) Ma sulla problematicità della nozione si veda, tra gli altri, SANTAMBROGIO M., *Che cosa è l'identità collettiva?*, in «Teoria politica», 3, 2007, pp. 19-43.

(14) Si sofferma su questo cruciale snodo problematico HUNYADI M., *L'art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*, cit., pp. 57-63.

Alla teorizzazione walzeriana possono muoversi alcuni rilievi critici, che ora si cercherà di illustrare in maniera analitica, in particolare a proposito delle questioni connesse all'immigrazione (VII.1.1), di nuovo al tema della comunità (VII.1.2) – snodi problematici già introdotti nel capitolo dedicato a *Spheres of Justice* – e all'associazionismo come «agenzia inclusiva» (VII.1.3).

VII.1.1. *La questione dell'immigrazione: a partire da Habermas*

Jürgen Habermas, in questo seguito anche da altri interpreti (15), ha notato che secondo Walzer il diritto all'immigrazione trova il suo limite nel diritto di una collettività politica a tutelare l'integrità della propria forma di vita (16). Il “noi” può, per così dire, tutelare se stesso, impedire di essere trasformato dai processi di inclusione degli «estranei» (17): una comunità ha, pertanto, il diritto di plasmare la popolazione residente e di salvaguardare la propria identità *collettiva* – s'innescano, in tal modo, problemi rilevanti circa la questione dei diritti «culturali» e «collettivi» rivendicati da gruppi e minoranze, su cui si tornerà in seguito. L'immigrazione necessita, in quest'ottica, di alcune limitazioni, anche perché un'eccessiva apertura delle comunità nazionali potrebbe tradursi, secondo Walzer, in una

(15) HABERMAS J., *Cittadinanza e identità nazionale*, cit., pp. 134-136. Sulla posizione di Walzer relativamente a tale questione si soffermano, oltre a Baccelli nei saggi citati, anche GAMBINO A., *Gli altri e noi: la sfida del multiculturalismo*, cit., pp. 67-68; AMATO MANGIAMELI A.C., *Identità religiosa e cittadinanza. Guerrieri di Dio o di Cesare*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 2, 1997, pp. 185-186. CARENS J. ha articolato una propria argomentazione sul tema a partire dalle coordinate concettuali walzeriane: *Aliens and Citizens: The Case for Open Borders*, in «Review of Politics», 2, 1987, pp. 251-273; *Membership and Morality: Admission to Citizenship in Liberal Democratic States*, in BRUBAKER W.R. (ed.), *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, Lanham, The German Marshall Found of Us and University Press of America, 1989, pp. 31-49; *Culture, Citizenship, and Community. A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

(16) HABERMAS J., *Cittadinanza e identità nazionale*, cit.: «Secondo la sua [di Walzer] concezione, il diritto dei cittadini all'auto-determinazione è anche comprensivo del diritto a far prevalere la propria particolare forma di vita». Su questa linea di ragionamento, che va a toccare anche la questione della tolleranza, si vedano le osservazioni di uno studioso molto vicino a Walzer come il socialista liberale tedesco KALLSCHEUER O., *L'immigrazione e i limiti della tolleranza*, in «Micromega», 4, 1992, pp. 141-155.

(17) Proprio la «solidarietà tra estranei» costituisce, come è noto, l'obiettivo teorico-pratico di HABERMAS J.: *Solidarietà tra estranei. Interventi su "Fatti e norme"*, a cura di L. Ceppa, Milano, Guerini, 1997. Per un'analisi della teorizzazione habermasiana a proposito della solidarietà, condotta in parallelo rispetto a quella walzeriana, si veda PAZÈ V., *Il destino della solidarietà, tra comunità e mondo*, cit., pp. 135-137.

chiusura delle comunità più ristrette che le costituiscono (18). D'altra parte, e questo non va affatto sottovalutato nella prospettiva di Walzer, una comunità realmente democratica deve trattare *equamente* i residenti nel suo territorio, una volta ammessi un certo numero di estranei, non può rifiutare loro la piena appartenenza: i «lavoratori ospiti» non possono divenire «meteci». Così agendo si darebbe vita ad una, inaccettabile, «forma di tirannia» (19). Non ci sono – stando a questa visione – mezze misure: o si è membri a pieno titolo e, dunque, soggetti attivi di giustizia, o si è *stranieri*.

La tesi enunciata ammette due interpretazioni divergenti fra cui Walzer pare oscillare rispecchiando con il suo pensiero l'ambivalenza stessa insita nel pronome “noi”. Secondo l'interpretazione “rigorosamente comunitaria” l'argomento impone di aggiungere al diritto liberale d'immigrazione alcune restrizioni normative tutelanti la sostanza etnico-culturale o culturale di una forma di vita. In tal modo, l'argomento acquista un senso indubbiamente *particolaristico e restrittivo*: la cittadinanza politica rimarrebbe pur sempre intrecciata, se non con l'identità nazionale, certamente con ben determinate identità culturali, sviluppatasi sul piano storico: vale, in tal senso, la nozione di *comunità storica* o *comunità di carattere* (20). È questa a definire i contorni e i confini dell'appartenenza e della cittadinanza.

Nel pensiero di Walzer si può, però, rinvenire una diversa linea argomentativa, di un certo interesse. Questa seconda interpretazione, anticipando, allontana Walzer dal comunitarismo e pare avvicinarlo al “patriottismo costituzionale”. Nei suoi scritti egli fa sovente riferimento al concetto di *comunità politica*, in una maniera più cogente rispetto a *liberals* e *communitarians* ortodossi. Ciò pare presupporre un

(18) Cfr. WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 48. Walzer ammette tuttavia che per i rifugiati politici si debba cercare di avere particolare riguardo e di tenere conto della loro specifica situazione: cfr., a questo proposito, l'intervista a M. Walzer: *Universalism, Equality and Immigration*, in PAUER-STUDER H. (ed.), *Constructions of Practical Reason*, Stanford, Stanford University Press, 2003, pp. 194-210.

(19) Ivi, pp. 69-70. Al riguardo, argomenta Walzer: «Essendo una componente economica e giuridica dovrebbero potersi considerare anche come una componente politica, futura e potenziale; e devono entrare in possesso di quelle libertà civili fondamentali il cui esercizio è un'importante preparazione al voto e alle cariche pubbliche. Devono essere avviati alla cittadinanza» (ivi, p. 68).

(20) Insiste su questo punto l'argomentazione critica sviluppata in PAZÈ V., *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, cit., pp. 60 ss. D'altra parte, lo si è già evidenziato, URBINATI N. nell'*Introduzione a Che cosa significa essere americani*, cit., p. XIII, sottolinea che per Walzer, a differenza degli altri *communitarians*, la comunità non è un'entità «naturale» come per gli aristotelici (e neo-aristotelici) e nemmeno un'entità «etica» che determina l'identità individuale, come per gli hegeliani (e neo-hegeliani); essa è invece una comunità storica e culturale.

possibile sganciamento del senso *normativo* della cittadinanza – che può connotarsi in una maniera essenzialmente politica – dalle caratteristiche iscritte nella *comunità di carattere*. Se questo è vero, l'identità della collettività politica che si tratta di difendere dal potenziale “pericolo” dell'immigrazione viene a dipendere, in primo luogo, dai principi giuridici ancorati nella *cultura politica e non* da una particolare forma di vita etnico-culturale (o anche solamente culturale) (21). In questo senso, Walzer pare approdare ad una sorta di «cauto universalismo», di «universalismo limitato» che tenta di mediare fra etnocentrismo e astratto universalismo. L'identità nazionale risulta, così, parzialmente liberata dall'identificazione etnica e culturale (esclusi, ovviamente, gli aspetti di cultura *politica e costituzionale*) (22), lasciando spazio al *pluralismo* all'interno di una struttura politica più comprensiva (23). La comunità politica viene, in tal modo, ad avere un carattere *politicamente* inclusivo attraverso, come si vedrà più avanti, un costante processo di conflitti e negoziazioni – il «progetto di inclusione» che si è visto in precedenza scaturisce dalle pieghe della riflessione walzeriana in tema di giustizia.

Lo specifico contesto di riferimento, l'*esperienza*, che Walzer – come egli ha espressamente dichiarato anche commentando le tesi sull'immigrazione e i diritti delle minoranze elaborate da Will Kymlicka (24) – assume a modello è quello degli Stati Uniti, società di immigrati che a differenza degli Stati nazionali, come, paradigmaticamente, la Francia, ha da sempre, a suo avviso, «fardelli culturali» più leggeri (25).

(21) Cfr. HABERMAS J., *Cittadinanza e identità nazionale*, cit., p. 135.

(22) Nel saggio *Pluralismo: una prospettiva politica*, in *Che cosa significa essere americani*, cit., p. 75, Walzer osserva significativamente: «l'identificazione etnica dà significato alle vite di molti uomini e donne, ma non ha nulla a che fare con l'essere cittadini. Difendere questa distinzione ha valore anche se implica avere un mondo nel quale non c'è alcun significato garantito».

(23) Utilizzando l'espressione di Habermas: «Il diritto democratico all'auto-determinazione include certo il diritto a salvaguardare la propria specifica cultura *politica*, rappresentante il contesto concreto dei diritti del cittadino, ma non include però il diritto a far prevalere una privilegiata 'forma di vita' *culturale*» (HABERMAS J., *Cittadinanza e identità nazionale*, cit., p. 136).

(24) WALZER M., *Stati-nazione e società d'immigrati*, in KYMLICKA W., OPALSKY M. (a cura di), *Il pluralismo liberale può essere esportato? Teoria politica occidentale e relazioni etniche nell'Europa dell'Est* (2001), ediz. it. a cura di G. Gozzi, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 231-236.

(25) Occorrerebbe però mostrare che questo sia vero prendendo per esempio in esame, cosa che Walzer trascura di fare, la drammatica vicenda dei nativi.

Walzer oscilla, quindi, fra un'impostazione di stampo comunitario (imperniata sull'idea di «comunità di carattere») e una prospettiva di apertura ed emancipazione che tende all'inclusione e alla piena integrazione (indicata attraverso la nozione di «comunità politica»). Il suo è un approccio non scevro da incongruenze e ambiguità, ma è un approccio problematico che cerca di fare i conti con l'ambivalenza del “noi”. Un chiaro esempio di quanto appena scritto è fornito dalla posizione di Walzer relativamente al problema specifico – altro *hard case* – dell'«asilo politico»:

Si direbbe che siamo tenuti a dare asilo per due ragioni: perché il negarlo ci costringerebbe ad usare la forza contro persone inermi e disperate e perché salvo casi eccezionali, il numero delle persone coinvolte, probabilmente, è esiguo e facilmente assorbibile [...]. Ma se offrissimo un rifugio a tutte le persone che, nel mondo, potrebbero plausibilmente dire di averne bisogno, forse ne saremmo sommersi [...] accogliere realmente un gran numero di profughi è, spesso, moralmente necessario; ma il diritto a limitare questo flusso continua ad essere una caratteristica dell'autodeterminazione di una comunità (*the right to restrain the flow remains a feature of communal self-determination*). Il principio dell'aiuto reciproco può solo modificare, non stravolgere le politiche di ammissione radicate nella concezione che una particolare comunità ha di se stessa (26).

(26) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 59-60. È su questo passo che ha appuntato la sua argomentazione critica BENHABIB S., *I diritti degli altri*, cit., pp. 94 ss., la quale osserva come i «sostenitori del controllo comunitario come Walzer ritengono che la definizione della qualità e quantità dei movimenti attraverso i confini debba rimanere un *privilegio sovrano* del solo popolo democratico» (*ibid.*).

Sulla questione Walzer è tornato nell'intervista rilasciata a G. Bosetti, *Noi, l'Islam, la Lega, il Cardinale Biffi e Sartori*, cit.: in entrambi i casi l'autore si dichiara in disaccordo con il «principio di Ackerman» in base al quale la sola ragione (e dunque valida ragione) per limitare l'immigrazione consisterebbe nel proteggere la «conversazione liberale» (ivi, p. 60). Sulle posizioni di Walzer e Sartori, cfr. LANZILLO L., *La vicenda della tolleranza nel pensiero politico moderno e contemporaneo. Percorsi per una riflessione*, in EAD. (a cura di), *La questione della tolleranza: gli autori, i dibattiti, le dichiarazioni*, Bologna, CLUEB, 2002, p. 27.

Il tema del «diritto d'asilo» non trova in Walzer una perspicua trattazione. Pare comunque che egli lo interpreti prevalentemente in termini di morale «spessa», subordinandolo al diritto delle comunità politiche alla preservazione della propria identità culturale. Su questo punto si vedano le notazioni critiche di PAZÈ V., *Il destino della solidarietà, tra comunità e mondo*, cit., pp. 140-141, la quale rileva come Walzer finisca «con l'effettuare inavvertitamente una manovra “controrivoluzionaria”, riaffermando il primato pre-moderno del collettivo sull'individuale». Per un quadro della problematica si può vedere, da ultimo: BILOTTA B.M., CAPPELLETTI F.A. (a cura di), *Il diritto d'asilo*, Padova, CEDAM, 2006. Notazioni interessanti sul diritto d'asilo e sul «diritto di fuga» svolge MARGIOTTA C. in *L'ultimo diritto. Profili storici e teorici della secessione*, Bologna, il Mulino, 2005, pp. 34-35, che rinvia, tra gli altri, alle argomentazioni di FERRAJOLI L.: *Diritti fondamentali*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 28-30.

Walzer dichiara espressamente di non avere una risposta precisa e definitiva; egli ritiene ci siano dei *limiti* alla responsabilità collettiva di una comunità, ma non sa come specificarli e la sua riflessione palesa un evidente *deficit* di carenza argomentativa. È forte, anche in questo caso, la tensione fra “realismo” e “senso morale”, fra “pragmatismo” e “umanitarismo”: una tensione che pare non potersi risolvere se non volta per volta, sperimentalmente, «caso per caso» (27). Il processo di ragionamento dà l’idea della prospettiva walzeriana, un processo radicato nell’appartenenza che spinge a convivere con gli altri e a *integrarli* nella cittadinanza, ma questo – come ha ben argomentato Kymlicka (28) – può significare sia, da un lato, generare forme di *mutual accomodation* ma anche, dall’altro, il semplice esercizio del potere della maggioranza (*majority power*).

In questo secondo senso si delinea l’approccio comunitarista con riferimento alla questione delle minoranze (29). Walzer lascerebbe la protezione delle culture minoritarie «to the vagaries of power politic and mutual accomodation», senza fornire argomenti normativi per la tutela dei *minority rights*, senza innestare la discussione entro i parametri di una «positive justice» (30).

Osservazioni analoghe a quelle di Kymlicka ha svolto Benhabib (31). Per quanto la strategia di Walzer possa apparire attraente, essa si rivelerebbe inadeguata per far fronte al «duplice vincolo di fedeltà nei confronti della norme sui diritti umani e dell’autodeterminazione collettiva»: «proprio perché egli non distingue tra *integrazione culturale* e *integrazione politica* (almeno in *Sfere di giustizia*), molte delle sue acute affermazioni circa le politiche dell’immigrazione e naturalizzazione sembrano essere il frutto di quella che in termini kantiani è una

(27) Come è noto, del resto, la concessione dell’asilo – nonostante la Convenzione di Ginevra (1951) e il protocollo aggiuntivo – resta nelle mani dei governi, affidato alla discrezionalità delle pubbliche amministrazioni.

(28) Per una argomentata (e affilata) critica: KYMLICKA W., *Liberalism, Community and Culture*, cit., pp. 220-236, il quale, dopo aver rilevato l’utilità del riconoscimento, da parte di Walzer, della rilevanza della *cultural membership* rispetto alle coeve teorie liberali, ne sottolinea i gravi limiti: «it provides non cogent account of *why* cultural membership matters to use, or how it helps our lives go better or worse. And it provides even less of a defence of measures that might be needed to protect that cultural membership in culturally plural countries. Walzer’s account of the importance of cultural membership is therefore, theoretically weak, and politically disastrous» (ivi, p. 234).

(29) Cfr., nello specifico, WALZER M., *State and Minorities*, in FRIED C. (ed.), *Minorities: Community and Identity*, Berlin, Springer Verlag, 1983, pp. 219-227.

(30) Cfr. KYMLICKA W., *Liberalism and Politicization of Ethnicity*, in «Canadian Journal of Law and Jurisprudence», 2, 1991, in part., pp. 253-255.

(31) BENHABIB S., *I diritti degli altri*, cit., pp. 93-98.

“convenzione benevola”» (32). Tali politiche non sono vincolate da una robusta – nel lessico walzeriano «spessa» – interpretazione dei diritti umani, e in ultima analisi «sembrano poggiare più sulla buona volontà morale e sulla generosità politica del popolo democratico in sé che su dei chiari principi» (33). Ad avviso di Benhabib, «Walzer non approfondisce quali vincoli, ammesso che ve ne siano, dovrebbero essere imposti alla volontà delle maggioranze democratiche». In tal senso, egli non problematizzerebbe «l'identità duale e scissa dei membri degli stati democratici moderni in quanto titolari di diritti umani e persone morali da una parte, e titolari di diritti di cittadinanza e membri dello stato dall'altra. Nella sua prospettiva, il dualismo tra principi universali dei diritti umani ed esigenze dell'autodeterminazione sovrana è eliminato in favore dell'autodeterminazione collettiva». «Egli attribuisce più volte» – secondo Benhabib richiamando da vicino la critica di Edmund Burke alla Rivoluzione francese – «all'identità dei cittadini un denso rivestimento culturale, mentre i diritti umani sono trattati come elementi meramente contestuali» (34).

Nella sua risposta, Walzer illustra la sua posizione «pluralista» e difende il diritto delle nazioni democratiche di emanare legislazioni di contenimento dell'immigrazione sulla base del fatto che essere starebbero in questo modo esercitando la propria autodeterminazione (35). Egli tuttavia non indica precisi criteri in

(32) Ivi, pp. 96-97.

(33) Ivi, p. 97. Alla luce della sua riflessione, Benhabib arriva a sostenere che i dibattiti riguardo «i diritti degli altri», e dunque migranti, rifugiati, richiedenti asilo, non possono più ruotare esclusivamente intorno alle identità culturali dei «paesi riceventi»; essi non possono non tenere conto anche delle «rivendicazioni dei diritti da parte dei migranti», e della *dialettica dei diritti politici e delle identità culturali* (pp. 99-100). Nei suoi scritti sul «pluralismo etnico», Walzer mostra però un approccio parzialmente diverso rispetto a quello di *Sfere di giustizia* preso a riferimento dalla studiosa docente ad Harvard. I due hanno avuto modo di dialogare su tali dilemmi in uno scambio apparso in «The Responsive Community», 2, Spring 2001, pp. 27-31.

(34) BENHABIB S., *I diritti degli altri*, cit., p. 97. Il passo che secondo la filosofa avvicina Walzer a Burke è il seguente: «Certo gli uomini e le donne oltre a quelli della vita e della libertà, hanno altri diritti, che però non derivano dalla nostra umanità, ma da concezioni collettive dei beni sociali (*shared conceptions of social goods*), e hanno un carattere locale e particolare (*local and particular*)» (*Sfere di giustizia*, cit., p. 11).

(35) Si vedano, in proposito, le argomentazioni svolte in BENHABIB S., *Dismantling the Leviathan: Citizen and State in a Global World*, in «Responsive Community», 2, 2001, pp. 14-27, e la risposta di WALZER M., *In Response: Support for Modesty and the Nation-State*, in «Responsive Community», 2, 2001, pp. 28-31. Per un ulteriore approfondimento si veda BENHABIB S., *Ungrounded Fears. American Intellectuals and the Spectre of European Harmonization: A Response to Michael Walzer and Noah M. Pickus*, in «Responsive Community», 4, 2001, pp. 85-91.

base ai quali distinguere, a proposito di legislazioni restrittive verso l'immigrazione, tra casi accettabili e casi inaccettabili. Si vedrà tuttavia in seguito come il movimento del pensiero di Walzer possa far approdare ad una visione meno chiusa e più inclusiva della cittadinanza, attraverso l'idea dell'integrazione politica (§ VII.5).

VII.1.2. *Alcune note sulla comunità*

Si è visto come un punto chiave nell'universo walzeriano sia il fatto che a distribuire la *membership* sia il "noi", il soggetto plurale dei cittadini di un paese. Un critico attento come Baccelli ha però rilevato come il "noi" non sia messo in questione da Walzer, non sia sottoposto ad un attento vaglio critico-normativo. In più luoghi Walzer accenna al carattere «artificiale», se non arbitrario, delle appartenenze comunitarie (36), ma, d'altro canto, questi suoi spunti faticano a trovare un compiuto sviluppo, continuamente richiamati come sono entro le maglie della comunità morale, che presuppone una concezione culturale «spessa», radicata in una storia comune e condivisa.

L'oscillazione è quella, già intravista in Walzer, fra *radicamento e mobilità*, fra *appartenenza al gruppo e autonomia*, fra *comunità di carattere (storica) e comunità politica*. Il rapporto che intercorre fra queste dimensioni è profondamente problematico e rispecchia una delle tensioni costitutive – forse addirittura quella originaria – nell'arco di pensiero walzeriano.

Procediamo con ordine, analizzando il primo corno del dilemma. «Il carattere nazionale, inteso come mentalità stabile e permanente, è naturalmente un mito, ma è un dato di fatto che i membri di una comunità storica condividano modi di sentire e di percepire» (37). Sotto questo rispetto, la comunità è quindi qualcosa di dato, di presupposto, di assunto, la cui esistenza e la cui identità non sono messe in discussione. Walzer, sottolinea Baccelli, sembra considerare indifferente sul piano politico il problema della formazione della

(36) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 39. Cfr., inoltre, ID., *La rinascita della tribù*, cit., p. 102. Sul punto BACCELLI L., *Esodo e tribalismo*, cit., pp. 446-447.

(37) *Ibid.* Sul carattere nazionale come «mito», e sulle nazioni come «comunità immaginate»: ANDERSON B., *Comunità immaginate: origini e diffusione dei nazionalismi* (1983), Roma, Manifestolibri, 1996. Walzer osserva però, in polemica con E. Hobsbawm, che ciò non significa che esse siano meno reali o meno autentiche di comunità di altro tipo: cfr. WALZER M., *Geografia della morale*, cit., p. 76.

comunità, dei percorsi attraverso i quali il “noi” si è costituito, e non si interroga sui processi di autoriconoscimento e di riconoscimento reciproco. In *Spheres of Justice* il “noi” non è definito, le comunità politiche sono un dato di fatto che non viene tematizzato in maniera problematica, come dimostra il seguente passo: «Non sto domandando come si è costituito [un gruppo]: non m'interessano le origini storiche dei vari gruppi ma le decisioni che prendono, ora su quello che è e sarà il loro gruppo» (38).

Il quadro concettuale risulta, però, notevolmente complicato se si tiene in considerazione l'aspetto, tipico della condizione moderna (e giustificato teoricamente dalla tradizione liberale), della *mobilità*. Walzer fa riferimento a quattro forme di mobilità, caratterizzanti i processi di differenziazione della società: «geografica, sociale, coniugale, politica» (39). Queste dimensioni mettono in discussione la realtà, statica e ristretta, della «comunità di carattere» (40). Sotto questo profilo, l'individuo è caratterizzato da una molteplicità di appartenenze e la sua vita sociale non si risolve nell'identificazione con una sola comunità, né tanto meno – questa la possibilità sempre latente – con la sola comunità politica. Quello descritto è allora un contesto *pluralistico* costituito da una *civil society* come «ambiente di ambienti» (*setting of settings*), nella quale nessun ambito di vita esaurisce le potenzialità degli individui.

In quest'ottica, possono svolgersi due considerazioni, suggerite peraltro da due tra i massimi intellettuali democratici del nostro tempo che si sono confrontati direttamente con le tesi di Walzer su questi argomenti. La prima si muove a partire da un'interessante riflessione di Habermas sulla trattazione delle quattro mobilità tematizzate da Walzer. Le «quattro mobilità» allentano i vincoli

(38) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 41. Sollecitato su questo punto, Walzer pare scostarsi da questa mancanza di problematizzazione: «Io vorrei che l'enfasi sulla datità potesse essere costantemente soggetta alla critica, dal punto di vista della teoria del consenso. In certo qual modo è proprio l'idea biblica del Patto a porre questo problema; perché la Legge nel contempo è data da un Dio assoluto e onnipotente, che da una parte non si può rifiutare, e d'altra parte sarebbe senza valore se il popolo non l'accettasse volontariamente [...]. È questa una *tensione* che io credo dovremmo mantenere sempre. Non possiamo arrenderci al dato (*give in to the given*)» (CARUSO S. [a cura di], *Michael Walzer*, cit., p. 611; il corsivo è mio). A tale tensione, mi pare si connetta chiaramente la mossa walzeriana del «sovversivismo dell'immanenza».

(39) WALZER M., *The Communitarian Critique of Liberalism*, cit., pp. 6-23.

(40) Sul rischio che Walzer descriva in modo eccessivamente statico comunità e culture si veda ORLIE M.A., *Beyond Identity and Difference*, in «Political Theory», 1, 1999, pp. 140-149. Cfr. VITALE E., *Liberalismo e multiculturalismo*, cit., p. 184; vedi anche *ivi*, p. 119.

ascrittivi che legano alla famiglia, all'origine sociale e alla tradizione politica. Ciò implica una duplice forma di libertà: una libertà «negativa» che isola l'individuo dal suo contesto e lo induce a perseguire i propri particolari interessi; una libertà «positiva» che gli permette di stringere nuovi impegni sociali e di mutare consapevolmente la propria identità. Per quanto questa condizione si espanda e i legami comunitari si allentino «la struttura linguistica della socializzazione» resta un base fondamentale di *condivisione* (41). Il dialogo, il confronto e il conflitto hanno nella *sfera pubblico-politica* il loro luogo di espressione. Il vincolo comunitario si traduce in vincolo linguistico e, soprattutto, politico (42).

Come si è precisato, oltre alla nozione di «comunità di carattere» è presente nell'articolato universo concettuale walzeriano la nozione di «comunità politica». Anzi quest'ultima rappresenta, a detta dello stesso Walzer, il *contesto* della discussione dei temi trattati in questa sede. Essa ha il compito di «adattare le decisioni distributive alle esigenze delle unità e realtà più piccole che la compongono». Il contesto pluralistico della *civil society* s'innesta nella *comunità politica* rendendo fluidi i contorni: essa configura il mondo in cui si spartiscono, scambiano, e condividono i beni sociali. In altri termini, essa è «probabilmente la maggior approssimazione di un universo di significati condivisi (*common meanings*). Lingua, storia e cultura concorrono (qui più che altrove) a formare una coscienza collettiva (*collective consciousness*)» (43).

In quest'ultima nozione, considerata piuttosto vaga, Robert Dahl ha trovato – e siamo così alla seconda considerazione – una delle tante incongruenze insite nelle tesi di Walzer (44). Sebbene quest'ultimo dimostri come diversi principi di giustizia si addicano a diversi beni sociali, non riesce, secondo il politologo, a prestare adeguata attenzione alla possibilità che una comunità politica più ampia consista di comunità politiche minori; il bene di una comunità più ristretta e quello di una comunità più ampia possono *non* coincidere.

(41) Cfr. HABERMAS J., *Fatti e norme*, cit., p. 363 (nota 25).

(42) Cfr., per un'interessante proposta in questa chiave, VIOLA F., *La comunità politica come discorso tra le diversità*, in SGROI E. (a cura di), *L'educazione alla politica. Azione politica e scuole di formazione in Italia*, Catanzaro, Meridiana, 1993, pp. 27-54 (poi raccolto in VIOLA F., *Identità e comunità*, cit., pp. 59-92).

(43) WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 39. Su queste funzioni della società civile argomenta con rigore analitico SENIGAGLIA C., *La comunità a più voci*, cit., *passim*.

(44) DAHL R., *Democracy and its Critics*, cit., pp. 460-465 dell'ediz. italiana.

Una seconda incongruenza risulta, secondo Dahl, dall'«estrema relatività dei significati sociali tra i diversi gruppi all'interno di una comunità politica di ampie dimensioni». Sebbene Walzer accetti la prospettiva che i conflitti si verifichino, la soluzione che propone non è chiara: devono essere risolti in base alla regola maggioritaria? E in caso affermativo, la maggioranza di quale *unità* più piccola? E perché proprio quella unità?

Nell'ultima sezione del presente paragrafo si cercherà di dimostrare che è possibile, a partire dalla teorizzazione, problematica, di Walzer, delineare una linea di ricerca capace di dar conto di tali incongruenze. Sostanza di tale linea di ricerca sarà la nozione di *processo* (45): quella processualità che segna in radice l'idea di una società e di una democrazia «aperta» e di «sviluppo». Quello della democrazia, lo insegnava Dewey, è del resto per costituzione «un ambiente di reale incertezza e contingenza, un mondo che non è tutto e mai lo sarà, un mondo che sotto alcuni aspetti è incompleto e in divenire» (46).

Nel complesso rapporto fra comunità politica e comunità di carattere (morale e culturale) si gioca il decisivo tema del “noi”, così come si gioca chi in relazione al noi è – in un dato luogo e contesto – “minoranza”.

VII.1.3. *Associazionismo come «agenzia inclusiva»*

Il modello a cui Walzer fa riferimento a proposito delle relazioni tra comunità e diverse minoranze è quello americano. Non si intende in questa sede esaminare dettagliatamente tale modello; ciò che si vuole focalizzare è, invece, la questione del ruolo dell'associazionismo nei processi di inclusione e, dunque, della sua funzione di conferire piena cittadinanza (47). L'associazionismo svolge un ruolo precipuo

(45) La mancanza di un'adeguata «attenzione al processo» è proprio ciò che per Dahl inficia l'intera argomentazione di Walzer.

(46) Cfr. ROSEN G., *Making Things More Public: On the Political Responsibility of the Media Intellectual*, in «Review and Criticism», December 1994, pp. 363-388, p. 380.

(47) La questione come si ricorderà è stata illustrata nel corso del § VI.7. Interessante appare la distinzione che, sulla scorta di Emerson, propone Urbinati sul carattere dell'associazione. L'autrice distingue fra associazioni «volontarie», con caratteri strumentali e per questo fondate sul compromesso e il consenso da parte di chi vi aderisce, e associazioni «in senso stretto», più intense, improntate all'uniformità delle credenze e al conformismo: *Individualismo democratico*, cit., p. 171. Per uno studio

nel quadro di pensiero di Walzer. Si è più volte messa in rilievo la componente “repubblicana” della sua filosofia politica, le istanze di partecipazione e di impegno politico che caratterizzano la sua concezione, radicale, della democrazia. Ma non è questo che interessa ora principalmente. Il problema è se l’associazionismo possa fungere da «agenzia inclusiva» e quali siano le caratteristiche di una tale complessiva visione.

La forte convinzione di Walzer, espressa esplicitamente in saggi scritti successivamente a *Spheres of Justice*, è, come si è visto, che ogni associazione volontaria – chiese, sindacati, cooperative, organizzazioni di quartiere, gruppi di interesse, organizzazioni filantropiche e movimenti sociali – sia un’«agenzia di inclusione»⁴⁸. Le associazioni della società civile, insieme alla loro finalità dichiarate, producono riconoscimento, potere, formazione, impiego e fungono da antidoto contro i processi di individualismo estremo ed egoistico (l’«atomismo» brillantemente tematizzato da Taylor) frequenti nelle società contemporanee che vivono il «disagio della modernità». «Negli Stati Uniti» – sostiene Walzer – «associazioni etniche, razziali, religiose hanno funzionato più volte e più volte da veicoli di integrazione individuale e di gruppo». In questo quadro, l’individuo è caratterizzato da una molteplicità di appartenenze (concezione pluralistica dell’appartenenza): «le persone che si impegnano tendono ad impegnarsi a largo raggio, a essere attive in molte associazioni diverse di ambito sia locale sia nazionale» (49). La *civil society*, plurale, acquista così un peso fondamentale nel contesto di una politica democraticamente inclusiva. D’altra parte, la società civile deve essere sostenuta e rafforzata dallo Stato. Occorrono certe condizioni di base che solo l’azione statale può fornire (50).

A questa impostazione si possono muovere alcune critiche.

dettagliato e originale, riferito soprattutto alla realtà istituzionale e sociale dell’Italia, si veda GEMMA G., *Costituzione ed associazioni: dalla libertà alla promozione*, Milano, Giuffrè, 1993.

(48) WALZER M., *L’esclusione, l’ingiustizia e lo Stato*, cit., e *Multiculturalismo e individualismo*, cit. Ma l’interesse di Walzer tocca anche la delicata questione delle associazioni «involontarie», si veda, a questo riguardo, *Ragione e passione*, Milano, Feltrinelli, 2001, cap. I.

(49) WALZER M., *Multiculturalismo e individualismo*, p. 39.

(50) Serve «una strategia politica per mobilitare, organizzare e se necessario sovvenzionare i gruppi del tipo giusto», *ivi*, p. 40. Sull’importanza della *civil society* nel pensiero di Walzer si veda il fondamentale *The Idea of Civil Society*, cit. A questo riguardo sia consentito rinviare, per alcune notazioni di carattere interpretativo, a CASADEI Th., *Fragilità e permanenza della politica: gli itinerari di Michael Walzer*, in WALZER M., *Il filo della politica*, cit., pp. XXI-XXVIII.

Un primo rilievo si potrebbe sintetizzare come «i dilemmi dell'ideologia pluralista» (51). Abituarsi a pensare quelli che dovrebbero essere i propri concittadini in termini di appartenenza “locale” (culturale, religiosa, etnica ecc.) può comportare l'abitudine a pensare in termini meno generali e più “tribali”, nonché a forme di intolleranza, velata o esplicita, verso i “non appartenenti” al proprio gruppo. Sotto un altro profilo, alla tolleranza per i gruppi sociali rischia di combinarsi l'estrema intolleranza per l'individuo, accettato nel suo modo di vivere solo perché questo è letto come manifestazione di un'appartenenza che lo comprende (o addirittura lo sovrasta) e dà significato e legittimità alle sue stesse scelte.

Nella prospettiva di Walzer, nel complesso innervata da un certo ottimismo, la partecipazione, una vita associativa partecipata fungono da antidoto al localismo chiuso in se stesso, questo perché l'individuo non si annulla affatto nel gruppo, e più in particolare in un solo gruppo. Se la coesione del gruppo invigorisce i suoi membri, l'ambizione e la mobilità degli appartenenti più vigorosi *liberalizza* il gruppo (evidente è, a questo livello, il riferimento all'idea di *individuo sociale* o *comunitario* walzeriano; cfr., soprattutto, cap. I). L'impegno, in una società pluralista, come quella che Walzer intende tratteggiare, opera in senso contrario agli schieramenti e alle ideologie politiche razziste o scioviniste (52).

Un secondo rilievo critico appuntabile alla posizione del teorico sociale statunitense, che qui ci si limita ad accennare, è che la sua elaborazione può essere applicata alla sola realtà americana, in cui nazionalità ed etnie non hanno acquisito una loro definita base territoriale. Difficile pare un suo adattamento in altri contesti⁵³. E tuttavia posta al vaglio della critica deve essere anche l'immagine «eccezionalista» (diffusa nella letteratura americana fin dall'epoca della rivoluzione, basti pensare alle *Letters from an American Farmer*

(51) L'espressione è di URBINATI N., *Individualismo democratico*, cit., p. 169. Urbinati offre una critica coerente a quelle concezioni comunitarie che, mettendo in primo piano la società civile e le associazioni, tendono a restringere il ruolo dello Stato nei processi di giustizia distributiva. Contro queste posizioni, incentrate su un'idea di comunità di appartenenza piuttosto chiusa, la studiosa pone l'«impersonalità del diritto», «una comunità democratica come comunità del discorso perché e in quanto comunità della norma» (in proposito si vedano le pp. 175-178, p. 208, da cui è tratta la citazione).

(52) WALZER M., *Multiculturalismo e individualismo*, cit., p. 39.

(53) Su questo aspetto è incentrato il saggio di BACCELLI L., *Esodo e tribalismo*, cit. Sulla questione delle minoranze «territoriali» distinte da quelle «di emigrazione»: KYMLICKA W., *La cittadinanza multiculturale*, cit., cap. I.

[1782] di Crèvecoeur, riproposta nell'Ottocento da Tocqueville, nel XX secolo da Louis Hartz) ancora oggi sostenuta da Walzer (54), che vede nel migrante l'agente di un processo che consente alla cittadinanza americana di rinnovare periodicamente la propria natura consensualista e individualista, contro il modello dello Stato-nazione europeo, incentrato su una concezione ascrittiva e organica (55). Quel che è peggio è che il resoconto eccezionalista della cittadinanza americana ha storicamente mitizzato il processo che trasforma il migrante in cittadino leggendolo attraverso la metafora del *melting-pot*, del crogiolo. La metafora del crogiolo ha una potenza mitico-simbolica molto forte perché allude ad un processo insieme alchemico e religioso di trasformazione e di conversione. Il *melting-pot* promette la creazione di un "uomo nuovo", attraverso un'amalgama delle differenze, un'assimilazione capace di farle scomparire e di ridurre individui, etnicamente distinti, in cittadini uguali di fronte alla legge.

Il resoconto eccezionalista della storia americana costruisce una «comunità immaginata» attraverso la rimozione di alcune importanti verità: trascura che nella storia americana il migrante non è stato visto solo come fonte di rigenerazione, ma anche come una minaccia. Nasconde che la storia americana è caratterizzata da un "gioco di xenofobia e xenofilia", un gioco le cui dinamiche sono state spesso dettate dalle esigenze del mercato del lavoro: basti pensare al contributo fondamentale della manodopera cinese alla costruzione delle grandi reti ferroviarie che collegò nell'Ottocento l'est all'ovest degli Stati Uniti, contributo ripagato, quando ormai i cinesi non erano più tanto utili a fini economici, con il *Chinese*

(54) Cfr. WALZER M., *Che cosa significa essere americani*, cit., pp. 52-57.

(55) Ha portato la mia attenzione su questo aspetto Brunella Casalini con la sua relazione *Identità nazionale e "riproduzione" della razza negli Stati Uniti d'America* presentata nell'ambito del X ciclo del «Seminario di Teoria del diritto e Filosofia pratica», Dip. di Scienze giuridiche dell'Univ. di Modena e Reggio Emilia, 3.V.2006 (il contributo è ora raccolto, con il titolo *Costruzione della nazione e «riproduzione della razza» negli Stati Uniti d'America*, in «Iride», 3, 2006, pp. 578-597). Della stessa autrice si veda *American Citizenship between Past and Present*, in BELLAMY R., CASTIGLIONE D., SANTORO E. (eds.), *Lineages of European Citizenship. Rights, Belonging, and Participation in Eleven Nation-States*, Houndmills-New York, Palgrave, 2004, pp. 186-206. Cfr., analogamente, MEZZADRA S., *Capitalismo, migrazioni e lotte sociali. Appunti preliminari a una teoria dell'autonomia delle migrazioni*, in MEZZADRA S., FERRARESI F. (a cura di), *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*, Roma, DeriveApprodi, 2004. Sulla letteratura «eccezionalista» e sulla figura del migrante *as citizen*, si veda HONIG B., *Democracy and the Foreigner*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2001, pp. 73-74, la quale individua almeno quattro diverse versioni del mito dell'immigrazione come fattore che tiene vivo lo spirito della nazione americana (quella «comunitaria», quella «familiarica», quella «capitalista», quella «liberale»).

Exclusion Act del 1882: una legge che fino al 1965 ha vietato l'immigrazione dalla Cina negli Stati Uniti. Quel che è peggio, tale narrazione ideologica non rende conto del perché la nazione americana, che si voleva centrata sul consenso, non solo ha lasciato spazio alla schiavitù, ma, dopo la fine della guerra civile, e l'approvazione del XIII (1865) e del XIV (1868) emendamento, ha accettato al proprio interno un terribile regime segregazionista, ossia quella particolare forma di ingiustizia che ha generato l'impegno politico di Walzer e mosso i suoi primi studi, nonché offerto lo spunto per la sua indagine sulle *affirmative actions* (cfr. § VI.5).

In definitiva, è doveroso rilevare, come già fatto in altra sede (cap. II; cap. IV), che la concezione della partecipazione, piena di significati e valenze positive, che sottende e sostanzia la visione walzeriana, le conferisce sì uno slancio emancipativo e un fascino del tutto particolari, ma ne svela anche i punti critici e gli aspetti lasciati in ombra. Esiste una costitutiva tensione tra appartenenza, da un lato, e riconoscimento delle differenze, dall'altro, e il campo di riferimento è spesso meno armonico di quanto Walzer, sovente, intende far credere. E in particolare, meno armonico è il quadro reale statunitense se comparato alla visione descrittiva – che diviene anche prescrittiva – offerta da Walzer quando illustra le forme della comunità americana. Le sfide della differenza, anche e soprattutto razziale, all'identità e alla comunità – come hanno mostrato in anni recenti i teorici della *Critical Race Theory* – sono molto più radicali di quanto l'ideologia multiculturale walzeriana faccia trasparire.

VII.2. *La «politica della differenza»: una mappa concettuale*

I temi e le problematiche a cui si farà riferimento in questo paragrafo rappresentano il nucleo ispiratore della ricerca di Walzer per tutti gli anni Novanta del Novecento. Una estesa e analitica trattazione della costellazione concettuale su cui in questo periodo l'autore ha profuso i suoi sforzi teorici richiederebbe maggiori approfondimenti. Qui ci si prefigge di presentare i nodi concettuali principali e a illustrare sinteticamente le loro relazioni. Tutti i temi su cui sarà posta l'attenzione si connettono, anche se in misura diversa, alle nozioni di appartenenza e di cittadinanza.

Presupposto fondamentale di quanto è oggetto di trattazione in questa sede è la nozione di «differenza» (sia nell'accezione più descrittiva di *difference* sia anche in quella valoriale di *diversity* (56)). Quest'ultima costituisce, insieme al concetto di eguaglianza una delle categorie principali dell'intera riflessione filosofico-pratica di Walzer. A partire da questa nozione-chiave si muovono gli elementi dello scenario che si cercherà di presentare, a partire dall'angolo prospettico di Walzer: come si è già accennato in precedenza, multiculturalismo, pluralismo, etnicismo e nazionalismo, nuovo tribalismo, rapporto diritti individuali-diritti culturali e/o diritti collettivi.

La piena e fervida articolazione della diversità è un fenomeno abbastanza recente: si pensi ai movimenti e alle lotte per i diritti civili dei neri, delle femministe, dei gay, delle lesbiche, dei *transgender* ecc.; e ancora, su un altro distinto piano, ai fenomeni di separazione nei paesi dell'Europa dell'Est (cui Walzer dedica specifica attenzione nei primissimi anni Novanta del Novecento). Il riconoscimento della diversità, inteso come obiettivo della politica e come sfida per il diritto, implica una peculiare visione di questi ambiti, nonché una più o meno esplicita attribuzione di rilievo morale in positivo (57): la «politica della differenza» considera l'identità come un bene primario per la politica (58).

(56) La nozione di «differenza» (diversità) può essere declinata secondo molteplici accezioni, come ha suggerito Letizia Gianformaggio: «differenza-esclusione, «differenza-specificità», «differenza-merito» (cfr. GIANFORMAGGIO L., *L'identità, l'eguaglianza, la somiglianza e il diritto* [1993], raccolto dapprima in *Filosofia e critica del diritto*, cit., pp. 139-154, e ora in *Eguaglianza, donne, diritto*, cit., pp. 85-105, pp. 91 ss.). L'intento di Walzer è chiaramente quello di distinguere la «differenza-specificità» dalla «differenza-esclusione», argomentando a favore del riconoscimento della prima anche sul piano prettamente istituzionale. Cfr. FERRAJOLI L., *Principia iuris*, cit., vol. I, pp. 797-801, il quale osserva che «differenze» è un termine «descrittivo»: «vuol dire che di fatto, tra le persone, *ci sono* differenze, che l'identità di ogni persona è data precisamente dalle sue differenze, e che sono dunque le sue differenze che vanno tutelate, rispettate e garantite in ossequio al principio di uguaglianza» (ivi, p. 797).

(57) Aspetto, questo, messo in discussione analiticamente da GARZÓN VALDÉS E.: *Cinque confusioni sul rilievo morale della diversità*, cit.

(58) Cfr. VIOLA F., *Identità e politica*, cit., p. 111. Sui molteplici sensi del concetto di «diversità», oltre alle osservazioni di Viola (ivi, p. 11): GALLANGHER D.M., *The Uses of Diversity: Some Philosophical Reflections*, in BANÚS E., LLANO A. (eds.), *Razón práctica y multiculturalismo*, Mutilva Baja, Newbook, 1999, pp. 51-62; e, da ultimo, LUKES S., *Liberals and Cannibals. The Implications of Diversity*, London-New York, Verso, 2003 (in cui, tra i vari interlocutori, figura anche Walzer). In un'altra chiave d'analisi, è utile anche la riflessione di MONCERI F., *L'impermanenza dell'ordine. Appunti sulla diversità come problema politico*, in EAD. (a cura di), *Immagini dell'Altro. Identità e diversità a confronto*, Roma, Edizioni Lavoro, 2006, pp. 175-210.

In uno scritto dalle chiare finalità teoriche, Walzer elabora una griglia concettuale per un approccio alla «politica della differenza» (59). Egli distingue tre momenti, la cui sequenza per quanto non necessaria costituisce una sequenza logico-normativa: «articolazione», «negoziante», «incorporazione».

L'*articolazione* dà voce alla differenza, la esprime in forma affermativa: «un gruppo di persone, prima invisibile, represso ed impaurito, insiste nell'affermare il suo valore come *gruppo* e la solidarietà fra i suoi membri, e chiede una qualche forma di *riconoscimento pubblico*» (60). Le «domande identitarie» si configurano, propriamente, come domande di riconoscimento pubblico (61), o, in altri termini, la rivendicazione identitaria assume anche i toni della rivendicazione politica. E vale la pena notare, come ha osservato Lawrence Friedman, che i gruppi sono certamente organizzati in molte dimensioni «ma le linee di identità sono tra le più potenti in assoluto» (62).

All'affermazione della differenza segue la lunga e difficile *negoziante*, attraverso la quale ciascun gruppo giunge a riconoscere che i suoi limiti sono stabiliti dalla legittimità degli «altri». Se il processo di negoziazione procede bene dovrebbe portare ad «incorporare la differenza in una qualche unità più ampia», dunque a quella che Walzer chiama *incorporazione*.

L'esistere delle differenze rimanda ad un contesto nel quale esse si situano, che non può non essere un contesto *pluralistico e intersoggettivo*, come ha mostrato chi tra i primi si è interrogato su queste nuove sfide poste all'organizzazione della società (63). Al pluralismo, centro focale della sua riflessione, Walzer dedica numerose pagine (64), come si è già avuto modo di rilevare.

(59) WALZER Th., *Introduzione a Che cosa significa essere americani*, cit. Sullo stesso argomento, intrecciato con quello della tolleranza, Walzer esercita la sua riflessione in *The Politics of Difference: Statehood and Toleration in a Multicultural World*, cit.

(60) Ivi, pp. 4-5 (i corsivi sono miei).

(61) Per una tipologia di tali domande, cfr. GALEOTTI A.E., *La tolleranza*, cit., pp. 105-106.

(62) FRIEDMAN L., *The Horizontal Society*, New Haven, Yale University Press, 1999, p. 69.

(63) Come Charles Taylor con il quale su questi temi si è confrontato direttamente Walzer; nello specifico sui connotati delle nuove sfide poste dalla differenza, e dal riconoscimento di essa: cfr. TAYLOR Ch., *Multiculturalismo*, cit., p. 54.

(64) Per una trattazione «sistematica» si veda soprattutto *Pluralismo: una proposta politica*, cit. Quando Walzer parla di «pluralismo» (nello specifico «culturale») fa spesso riferimento al teorico politico, «ebreo-americano», Horace Kallen (1882-1974): cfr. *Che cosa significa essere americani*, cit., in part. pp. 15-16, 44).

Per quanto i due concetti siano profondamente correlati, non solo per comodità d'analisi si deve però distinguere tra «pluralismo» e «multiculturalismo» (ciò che costituisce il portato dell'estrinsecarsi della politica della differenza) (65). Sebbene Walzer, in alcuni casi, non applichi esplicitamente questa distinzione e utilizzi i due termini come interscambiabili, in altri casi egli pare presupporla. Schematicamente: il multiculturalismo definisce una situazione di compresenza e coesistenza di *gruppi* «ascrittivi» (razza, sesso, etnia); il pluralismo pare comprendere uno spazio più ampio in cui sono compresenti le associazioni volontarie di ogni genere, oltre a quelle involontarie, e in cui soprattutto l'attenzione è posta attorno all'*individuo* piuttosto che al gruppo. Il pluralismo, a sua volta, oltre che avere una dimensione *culturale* (nonché *politica*), ha anche una dimensione prettamente *morale*: aspetti, questi, che è bene tenere distinti, poiché l'identificazione rischierebbe, infatti, di condurre al fraintendimento di entrambi (66).

A proposito del pluralismo, Walzer distingue, invece, precisamente fra «pluralismo degli individui» e «pluralismo dei gruppi», fra molteplicità degli individui e molteplicità dei gruppi, e ancora tra uomini e donne privati, da un lato, e tra comunità, dall'altro. A suo avviso, è questa contrapposizione a caratterizzare l'odierna società, specie quella americana (ma in genere tutte quelle occidentali) e a motivare la sua riflessione. Il suo contributo è volto a sostenere il valore di entrambi, coerentemente con la sua concezione di «comunitarismo liberale» (o, seppure le due cose non siano del tutto coincidenti, «individualismo comunitario», o «sociale»). Presi insieme, in una qualche forma di equilibrio, essi sono del tutto

(65) Per un'ampia trattazione, di recente articolata seguendo l'approccio ermeneutico, si veda ZACCARIA G., *Pluralismo, ermeneutica, multiculturalismo: una triade concettuale*, in «Ragion pratica», 31, 2008, pp. 559-584 (costituisce il testo della relazione presentata da Giuseppe Zaccaria nell'ambito del XII ciclo del «Seminario di Teoria del diritto e Filosofia pratica», Dip. di Scienze giuridiche dell'Univ. di Modena e Reggio Emilia, 25.I.2008).

(66) A favore della necessità di tenere distinti «pluralismo morale» (*value pluralism*) e «pluralismo culturale» (*cultural pluralism*) si dice LEVY J.T. in *The Multiculturalism of Fear*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 98-106. Su alcune differenze strutturali si sofferma WALZER in *Sulla Tolleranza*. Cfr., anche, con particolare riferimento alle implicazioni per la tematizzazione dell'idea di tolleranza, GALEOTTI A.E., *La tolleranza*, cit. Più in generale, per quanto riguarda le diverse accezioni del pluralismo, all'interno dell'opera walzeriana, si veda l'*Introduzione* al presente lavoro.

compatibili con quella che egli definisce come «cittadinanza democratica comune» (67).

Il multiculturalismo è strettamente intrecciato con il pluralismo culturale, dei gruppi, con riferimento specifico alla loro cultura, ma anche alle caratteristiche ascritte dei gruppi stessi (68). Per alcuni interpreti, il differenzialismo o multiculturalismo sembra puntare, sia pure con diverse gradazioni, su una «politica di separazione»: su una politica cioè ispirata non tanto al desiderio di proteggere le diverse culture in vista di una loro paritaria collaborazione, ma ad affermare il diritto di ciascuna di loro di chiudersi in se stessa, al fine di perpetuarsi. Un orientamento, questo, in cui è chiaramente presente il germe di un «nuovo tribalismo (*the new tribalism*)» (69).

Più nello specifico, e non in chiave negativa, Walzer utilizza questa espressione in riferimento ai processi di separazione e

(67) WALZER M., *Multiculturalismo e individualismo*, cit. «In un mondo in frammenti come il nostro», ha scritto con toni analoghi Clifford Geertz, «è proprio a questi frammenti che dobbiamo prestare attenzione»: GEERTZ C., *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, Bologna, il Mulino, 1999, p. 19. Per «farsi carico delle diversità», una necessità importante sarebbe, come suggerisce Viola, quella di «tipizzarle» e di studiarne le possibili implicazioni: VIOLA F., *La politica della differenza*, in *Identità e comunità*, cit., pp. 111-136.

(68) Per un equilibrato esame del multiculturalismo nella realtà americana si veda SCHMUHL R., *L'America e il multiculturalismo*, in BONAZZI T., DUMME M. (a cura di), *Cittadinanza e diritti nelle società multiculturali*, cit. Un'agile panoramica sui termini principali del dibattito intorno al multiculturalismo è offerta da FERRARA A., *Il multiculturalismo come nuova frontiera del liberalismo*, in «Democrazia e diritto», 2-3, 1996, pp. 39-55. D'obbligo è, in questo quadro, il riferimento agli studi di KYMLICKA W.: *La cittadinanza multiculturale*, cit. Cfr., da ultimo, per una disamina critica della nozione dopo oltre un decennio di dibattito: LANZILLO M.L., *Multiculturalismo*, Bologna, il Mulino, 2005, e GALLI C., *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, Bologna, il Mulino, 2006. Dubbi sulla «credibilità definitoria» della nozione esprime HENRY B., *Identities of the West, Reason, Myths, Limits of Tolerance*, in FRIESE H. (ed.), *Identities*, London, New York, Bergan, 2002, pp. 77-106.

(69) L'espressione «tribalismo», utilizzata dagli storici statunitensi (si veda, per tutti, SCHLESINGER JR. A.M., *La disunione dell'America. Riflessioni su una società multiculturale*, cit.), è entrata nell'ambito del dibattito filosofico-pratico degli anni novanta del Novecento proprio grazie a WALZER: *The New Tribalism: Notes on a Difficult Problem*, cit. Per un approfondimento delle tesi ivi elaborate si veda *Identità e tribù. Colloquio con Michael Walzer*, cit. Cfr. anche GAMBINO A., *Gli altri e noi*, cit., p. 38. Per un uso della nozione esteso all'ambito delle relazioni internazionali si veda HORSMAN M., MARSHALL A., *After the Nation-state: Citizens, Tribalism and the New World Disorder*, London, HarperCollins, 1994. Per un'analisi in chiave sociologica e psicologica: MAFFESOLI M., *Il tempo della tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne* (2000), Milano, Guerini, 2004.

Una lucida argomentazione contro la rivendicazione «tribalistica» delle differenze, e a sostegno dell'idea universalistica della cittadinanza, è stata presentata da BESUSSI A., *La città dei simili e la città dei diversi*, in BONAZZI T., DUMME M. (a cura di), *Cittadinanza e diritti nelle società multiculturali*, cit., pp. 89-104. Due ottimi esempi di impostazioni «differenzialiste» sono quelli offerti da WILLIAMS M.S., *La giustizia e i gruppi: modello «politico» e modello «giuridico»*, cit., pp. 67-87 del volume appena citato e, soprattutto, da YOUNG I.M., *The Politics of Difference*, cit.

autonomizzazione verificatisi nei paesi dell'Europa centrale e orientale a partire dal 1989. La sua posizione ha destato notevoli perplessità, dato un apparente mutamento di prospettiva, rispetto ai suoi precedenti contributi. Negli interventi sul risorgere del *nazionalismo* e dell'*etnicismo*, sul «nuovo tribalismo» appunto, Walzer lascia in ombra la pluralità delle appartenenze e il carattere *artificiale*, moderno, dell'affermazione nazionale. Assumendo come presupposto fondamentale il fatto che la “razza” umana si caratterizza per il suo *particolarismo*, Walzer pone l'accento delle sue analisi in tema di differenza sul ritorno delle tribù e in particolare, con maggior forza, laddove la repressione è stata più aspra: «In tutto il mondo, ma in modo più interessante e più minaccioso nell'Europa dell'Est e nell'Unione Sovietica, uomini e donne riaffermano le loro identità locali e particolari, le loro identità etniche, religiose, nazionali» (70).

La contemporanea rinascita della tribù è vista come un processo irreversibile e irresistibile e come il presupposto necessario per l'eventuale costruzione di aggregazioni sovranazionali non oppressive. Essa, secondo Walzer, va compresa e affrontata sperimentalmente, non esistono soluzioni definitive. La convinzione che anima i ragionamenti di Walzer è che «[l]a nostra comune umanità non ci farà mai membri di una sola tribù universale». In quest'ottica la sua proposta si esprime nei seguenti termini:

creare diversi tipi di spazio protetti per rispondere ai bisogni delle diverse tribù. Invece di sostenere le realtà nazionali esistenti, sarei propenso a sostenere la separazione in tutti quei casi nei quali essa è richiesta da un movimento politico, che per quanto possiamo giudicare, rappresenta la

(70) WALZER M., *The New Tribalism*, cit. Per una critica dell'impostazione di Walzer – oltre a quella di BACCELLI L., *Esodo e tribalismo*, cit. – si veda quella di RULE J.B., *Tribalism and the State. A Reply to Michael Walzer*, in «Dissenso», 4, 1992, pp. 519-523, a cui segue una breve replica di Walzer. Sul punto si veda anche STANGHERLIN M., *Tra «spessore» e «sottigliezza»: il discorso morale di Michael Walzer*, in «Filosofia e Questioni pubbliche», 2, 2000, pp. 231-244. Sul fatto che i discorsi sull'identità siano segnati da una forte connotazione in termini etnici si veda FABIETTI U., *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, Carocci, 1995. Il termine «etnia» molto spesso costituisce soltanto un'espressione edulcorata per quello di «razza», sostanzialmente tabù. Sul punto si veda GALLISSOT R., RIVERA A., KILANI M., *L'imbroglione etnico in quattordici parole chiave*, Dedalo, Bari 2001. Cfr., anche, A. Tucci, *Etnia come oggettivazione dell'altro*, in AMENDOLA A., BAZZICALUPO L. (a cura di), *Dopo il nomos del moderno? Uguaglianza, neutralità, soggetto*, Napoli, ESI, 2006, pp. 249-265, il quale osserva come nelle teorie multiculturaliste persista «un forte congegno di esclusione fondato su basi etniche» (p. 252).

volontà popolare. «Lasciamo liberi di andare quelli che vogliono andare». Molti di essi non andranno lontano (71).

L'ottimistica impostazione di Walzer pare lasciare pressoché senza argomenti, sul piano valutativo e normativo, di fronte a «casi difficili» (come, ad esempio, quello irlandese (72)). Nella prospettiva delineata è difficile contrastare le istanze, anche le più aggressive, dell'etnicismo e del nazionalismo. Walzer accenna al problema dei fanatici delle tribù, paragonandoli ai fanatici religiosi del Seicento, ma non va oltre l'indicare una soluzione che, garantendo ogni tribù «all'interno dei propri confini», permetta alla maggioranza dei suoi membri (non fanatici) di governarsi attraverso una qualche forma di democrazia (73). L'impresa è quella di «tracciare confini giusti». A mantenere la tolleranza in questo caso provvede la separazione (*Kunst der Trennung*), giacché le persone che compongono i gruppi si percepiscono come membri e aspirano ad associarsi prevalentemente tra loro; esse sono convinte che, come scrisse in una sua celebre poesia Robert Frost, «buoni confini fanno buoni vicini» (74).

A proposito di questo approccio, due critiche che Baccelli ha mosso all'elaborazione walzeriana paiono particolarmente significative, soprattutto per le loro implicazioni sul piano pratico: 1) «Le proposte di Walzer sembrano consistere nella paziente tessitura di una rete federale di appartenenze e autonomie a differenti livelli. Ma c'è una risorsa scarsa, in questa situazione, è il tempo: l'idea di un lento lavoro sperimentale per trovare le soluzioni più adeguate sembra, più che utopica, idilliaca: gli esperimenti avvengono *in corpore*

(71) WALZER M., *La rinascita della tribù*, cit., p. 108. Baccelli rileva criticamente che l'approccio di Walzer è ispirato al «modello dell'Esodo», delineato in *Exodus and Revolution*. È opinione dello studioso che la politica del *Let the People Go* abbia prodotto enormi disastri: cfr. BACCELLI L., *Esodo e tribalismo*, cit., p. 444.

(72) Cfr., nel contesto di un'indagine che coniuga le questioni di giustizia distributiva con i nodi della condivisione comunitaria, O' NEILL S., *Pluralist Justice and Its Limits: The Case of Northern Ireland*, in «Political Studies», 3, 1994, pp. 363-377.

(73) WALZER M., *La rinascita della tribù*, cit., pp. 108-109.

(74) WALZER M., *Sulla tolleranza*, cit., pp. 118, 119. A pronunciare la farsa è un personaggio della composizione poetica di FROST R. *Mending a Wall* (*La riparazione del muro*, in *Conoscenza della notte e altre poesie*, tr. it. Torino, Einaudi, 1965, pp. 28-31, in part. p. 29). Sul tema dei confini (*boundaries*) si vedano le trattazioni contenute nelle seguenti opere collettanee: MILLER D., HASHMI S.H. (eds.), *Boundaries and Justice: Diverse Ethical Perspectives*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2001; MOORE M., BUCHANAN A. (eds.), *States, Nations, and Borders: The Ethics of Making Boundaries*, 2003.

vili. Letteralmente, come purtroppo sappiamo» (75). 2) Una seconda cruciale questione è quella delle *minoranze interne* alle minoranze che lottano per l'autonomia. In grovigli inestricabili di etnie, religioni e confessioni, popoli distribuiti a macchie sul territorio, appartenenze plurime, il principio democratico dell'autodeterminazione rischia troppo spesso di trasformarsi in conflitto lacerante o addirittura in spaventosa «pulizia etnica».

Il problema delle minoranze interne si può risolvere, secondo Walzer, attraverso l'estensione dell'autonomia regionale, del modello federale, del pluralismo, e grazie alle pressioni e ai condizionamenti della comunità internazionale. Qualche successo nella protezione delle minoranze sarà possibile se gli Stati nazionali saranno sufficientemente interrelati e interdipendenti (76). Un'affermazione quest'ultima che, se a prima vista pare stridere con il contesto particolaristico che fa da sfondo alla riflessione walzeriana, all'osservatore attento rivela quell'universalismo, limitato, ma comunque presupposto, a cui è approdata la più recente ricerca dello studioso americano (cfr. cap. VIII). Un universalismo che ha nella democrazia un vettore fondamentale.

Sotto il profilo pratico va rilevato che i membri dei gruppi che lottano per l'indipendenza e la separazione sono molto spesso «militanti» e poco propensi alla tutela delle minoranze.

Le critiche di Baccelli paiono andare a segno, ma va anche precisato che riguardo alle problematiche in esame è davvero arduo ipotizzare soluzioni, anche se certamente pensare ai gruppi etnici come qualcosa di articolato, non monolitico e spesso «costruito» può aiutare a non cadere nelle maglie del conflitto tra gruppi portatori di differenze tra loro irrimediabilmente in lotta. Walzer ha ragione su un punto fondamentale: non esistono soluzioni rapide, le forme dei compromessi non si possono definire *a priori*, l'approccio a tali problemi non può essere che sperimentale ed empirico, e lasciato ai compiti della politica.

(75) È opportuno tenere presente che l'autore scrivevo queste cose ai tempi della pulizia etnica e dei massacri in Ruanda. Un'analisi delle diverse fasi e forme del nazionalismo è proposta anche da GEERTZ C., *Mondo globale, mondi locali*, cit., pp. 82-83. Cfr. PIRNI A., *Filosofia pratica e sfera pubblica*, cit., p. 95.

(76) *Ibid.* Per un accenno al problema delle minoranze interne alle minoranze, cfr. WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., p. 130.

Se in alcuni scritti era manifestata un'adesione ad una forma "addomesticata" di nazionalismo (77), capace di tutelare la pluralità delle appartenenze, nel saggio sui nuovi tribalismi Walzer lascia in ombra tale pluralità spostando l'enfasi sulla ineluttabilità dei processi di separazione (78).

Anche nel caso del nazionalismo Walzer mette all'opera l'idea della *critica interna*. È significativo che tale idea, insieme all'illustrazione delle sue più importanti strategie metodologiche (interpretazione e reiterazione), emerga dalla trattazione che Walzer svolge attorno alla «ricerca di Sion» di Martin Buber, autore di un saggio paradigmatico dal titolo, appunto, *Il nazionalismo* (1921). In esso dalla triplice distinzione tra «sentimento di appartenenza», «nazionalità» e «nazionalismo» scaturisce nitidamente, entro la prospettiva simpatetica di Walzer, la possibilità di un «nazionalismo legittimo» contrapposta a quella di un «nazionalismo illegittimo» (79).

VII.3. *Il ritorno di una nozione controversa: "sintassi" e "pragmatica" (dell'argomento) della tolleranza*

Nel contesto delineato in cui multiculturalismo, rivendicazioni etniche, nazionalismi e fondamentalismi, affermazioni militanti della diversità, rappresentano aspetti salienti e problematici, un concetto è

(77) BACCELLI L., *Esodo e tribalismo*, cit., p. 443. Le posizioni di Walzer sono in tal senso avvicinabili al «nazionalismo liberale» di TAMIR Y. e a quello «comunitario-politico» di MILLER D., dei quali si vedano, rispettivamente, del primo *Liberal Nationalism*, cit., del secondo *On Nationality*, cit., e *Citizenship and National Identity*, Malden, Polity, 2000. Sulla possibilità di un nazionalismo «buono» (con specifico riferimento a questi autori e a Walzer) esprime forti dubbi, tra gli altri, VITALE E., *Taylor, Habermas, Sen: multiculturalismo, Stato di diritto e disuguaglianza*, in «Teoria politica», 3, 1995, pp. 65-88, in part. p. 80.

(78) Walzer oscilla fra realismo e idealismo. È realista quando mette in evidenza l'improbabilità del cosmopolitismo e il grande rilievo politico dei sentimenti di appartenenza etnica, religiosa e culturale. Ma questo riconoscimento rischia di condurlo, in un quadro ideale e spesso idilliaco, ad una accettazione passiva dell'ideologia della nazione e della separazione che scaturisce dall'affermazione militante della differenza. Diventa, allora, difficile che la democrazia venga *prima* del tribalismo, indirizzandolo in una sua espressione pacifica. Walzer, nella sua replica a RULE J.B., *Tribalism and the State*, cit., precisa che il suo argomento «is that democracy is the 'facilitator' of tribalism», non che «the tribe is an indispensable [...] facilitator of democracy» (p. 523).

(79) WALZER M., *L'intellettuale militante*, cit., p. 91. Il saggio di BUBER M. – autore animato da un forte «senso nel luogo» che, tuttavia, negò sempre l'efficacia della violenza nelle rivendicazioni sionistiche – si trova in *Israel and the World: Essays in a Time of Crisis*, New York, Schocken, 1963.

riapparso con forza sulla scena del dibattito filosofico-politico e filosofico-giuridico degli anni Novanta del Novecento, con sviluppi e diramazioni tuttora rilevanti: il concetto di *tolleranza* (80) (il 1995 fu proclamato da parte dell'Onu «anno della tolleranza»).

A questo tema Walzer ha dedicato *On Toleration* (81), opera con la quale si può ragionevolmente affermare che egli ha contribuito, in maniera significativa, a riaprire il dibattito internazionale su una questione certamente non nuova ma che si presenta oggi sotto un profilo alquanto diverso, rispetto alle coordinate tipiche della modernità politica che coincide con la genesi, la costruzione e il consolidamento dello Stato nazionale.

(80) Entro questa vera e propria rinascita di interessi, centrali sono state, in Italia, le tesi – sintoniche per diversi aspetti con la prospettiva walzeriana – sviluppate da GALEOTTI A.E. in *La tolleranza. Una proposta pluralista*, cit. Si veda anche VECA S., *Dell'incertezza*, Milano, Feltrinelli, 1997. In area anglosassone, di rilevante interesse sono gli studi condotti da MENDUS S., tra analisi concettuale e ricostruzione storica: *On Toleration*, Oxford, Clarendon Press, 1987 (con D. Edwards; tr. it., Milano, Feltrinelli, 2000); *Justifying Toleration*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 (curatela); *Toleration and the Limits of Liberalism*, Houndmills-New York, Macmillan-Palgrave, 1989.

Per un quadro che dalle radici storiche dell'idea approda alle «nuove questioni di tolleranza» del dibattito odierno: LANZILLO M.L., *Tolleranza*, Bologna, il Mulino, 2001, e EAD. (a cura di), *La questione della tolleranza: gli autori, i dibattiti, le dichiarazioni*, cit. (il volume contiene un'ampia rassegna antologica). Cfr. anche, entro una prospettiva interdisciplinare, MANTI F. (a cura di), *La tolleranza e le sue ragioni*, Cesena (FC), Macro Edizioni, 1997. Per la rilevanza, anche eminentemente filosofico-giuridica del dibattito, si vedano i fascicoli monografici di «Ragion pratica» (5, 1995), «Ratio Juris» (1 e 2, 1997), in cui sono pubblicate, tra l'altro, le relazioni presentate al convegno internazionale su «Tolerance and Law», svoltosi presso la certosa di Pontignano (SI) sotto il patrocinio dell'UNESCO l'8, 9 e 10 aprile 1995 e organizzato da Letizia Gianformaggio e Francesco Margiotta Broglio. Cfr., anche, «Filosofia e questioni pubbliche», 1, 1995.

Originali prospettive sull'argomento sono quelle aperte da SELIGMAN A. (*La scommessa della modernità*, a cura di M. Bortolini e M. Rosati, Roma, Meltemi, 2002, in part. cap. V), e da LA TORRE M. (*Tolleranza*, in LA TORRE M., ZANETTI G.F., *Seminari di filosofia del diritto*, cit., pp. 151-176). Una feconda proposta sull'argomento, entro un più ampio approccio di «democrazia deliberativa», è infine quella di BOHMAN J.: *Deliberative Toleration*, in «Political Theory», 6, 2003, pp. 757-779.

(81) Questo libro, così come *Guerre giuste e ingiuste*, rappresenta un dettagliato esempio dello stile walzeriano. Anziché ricorrere ad un approccio procedurale e universalistico, sistematico, egli espone esempi storici concreti, seguendo una via sperimentale e attenta ai diversi contesti; ciò non esclude comunque, nel complesso, il profilarsi di un'argomentazione filosofico-normativa: indicazioni metodologiche generali, illustrazioni storiche, analisi di problemi pratici e anche una conclusione (per quanto «incompleta e provvisoria») compongono le tessere di un mosaico, che va visto attraverso diverse prospettive. Cfr. *Introduction: How to Write About Toleration*, p. 4 dell'ediz. it. Per un'accurata disamina di questo approccio, cfr. BARONCELLI F., *Come scrivere sulla tolleranza. Michael Walzer e l'intolleranza delle teorie*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1, 1998, pp. 49-67, il quale ne mette in luce gli aspetti eminentemente pragmatici e «realistici» (a suo avviso echeggianti, per alcuni aspetti, lo stile di Giovanni Tarello). Si veda anche LÖW-BEER M., *Der normative Kitt zwischen Lebensformen. Überlegungen zur politischen Toleranz*, in BRUMLIK M., BRUNKHORST H. (hrsg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M., Fischer, 1993, pp. 199-217.

La ricerca del critico sociale americano è incentrata non tanto sulla diversità individuale (che rinvia a individui «eccentrici», e tendenzialmente isolati) quanto su quella, oggi più problematica, dei *gruppi* (82). Infatti, se in passato oggetto di tolleranza sono state credenze, opinioni, stili di vita diversi, in epoca odierna, in stretta connessione sia con i fenomeni di immigrazione di massa sia con il riaffermarsi di istanze particolaristiche di identificazione, sono soprattutto l'essere e l'appartenere di soggetti etnicamente e culturalmente diversi da quelli che compongono la maggioranza di un determinato Stato-nazione. L'antico concetto di tolleranza si innesta così in un nuovo contesto, quello della società multiculturale e multi-etnica, e si incrocia con ciò che di questo contesto rappresenta una cartina di tornasole, ossia le rivendicazioni e le sfide legate alla «politica della differenza – ciò che genera potenzialmente anche inedite «circostanze della tolleranza» (83).

La «politica della differenza» conduce quasi necessariamente, secondo un processo osmotico, alla «politica della tolleranza» (84): «le differenze rendono necessaria la tolleranza, la tolleranza rende possibile la differenza» (85). Walzer definisce la tolleranza come la coesistenza pacifica di *gruppi* diversi per storia, cultura, religione, identità (86). Essa come attitudine assume diverse forme; come «pratica politica» può avere diverse facce. Se non è un principio filosofico con una sola giustificazione (che presuppone un'unica modalità di accordo, come sembrano esigere – nell'interpretazione

(82) Cfr. WALZER M., *On Toleration*, cit., p. 8. Un riferimento specifico alla questione della tolleranza era presente anche nel saggio sul nuovo tribalismo: *Il nuovo tribalismo*, cit., pp. 107-108. In quella sede, Walzer accostava la tolleranza religiosa del Seicento alle odierne richieste di indipendenza e autonomia nazionale. Se la tolleranza risolve «il problema della paura attraverso la creazione di spazi protetti per una grande varietà di pratiche religiose», così oggi occorrerebbe «creare diversi tipi di spazi protetti per rispondere ai bisogni delle diverse tribù». Sulla centralità, all'interno del complessivo pensiero politico walzeriano, di un «protected space» in cui sia realizzato concretamente il valore dell'autonomia – «core commitment» di Walzer – ha portato l'attenzione OREND B., *Michael Walzer On War and Justice*, cit., pp. 180-182.

(83) GARZÓN VALDÉS E., *Alcune osservazioni sul concetto di tolleranza*, in «Ragion pratica», 2, 1995, p. 13 che prosegue individuando tre «circostanze della tolleranza»: «a) la *capacità* (competenza), b) la *tendenza* di proibire un atto, e c) la *ponderazione* degli argomenti favorevoli e contrari tanto al permesso quanto alla proibizione dell'atto».

(84) Sul punto si vedano le osservazioni di BOBBIO N., *Le ragioni della tolleranza*, in *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1992, pp. 235-232.

(85) WALZER M., *Sulla tolleranza*, cit., p. XII.

(86) Come ha osservato Giuseppe Cotturri, in Walzer la questione principale è quella della «coesistenza», non quella della «convivenza»: COTTURRI G., *Libertà è (una) parola*, in DOMINIJANNI I. (a cura di), *Motivi della libertà*, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 116 ss.

critica di Walzer – le argomentazioni procedurali), essa si configura sia come una pluralità di atteggiamenti o orientamenti mentali (ciò che è designato con l'espressione *tolerance*) disposti su un *continuum*, sia come una pratica (ciò che è designato con l'espressione *toleration*), realizzabile in diversi contesti (o regimi istituzionali e di governo). Sono queste distinzioni che strutturano, per così dire, la “sintassi” della tolleranza.

Per quanto riguarda gli atteggiamenti, Walzer abbozza una proposta classificatoria (87). Egli individua un *continuum* degli orientamenti mentali e morali che si possono definire «tolleranti» e che prefigurano gli argomenti a favore della tolleranza. Essi possono far leva sulla necessità o sulla «rassegnazione», a partire da un estremo, oppure su dichiarazioni entusiastiche a favore del pluralismo («entusiasmo»), per giungere all'altro (88). I rimanenti tre sono l'«indifferenza benevola» (al secondo posto), l'accettazione stoica/il «rispetto» (al terzo), la «curiosità» (al quarto). Tutti sono riferiti da Walzer alla constatazione della massiccia differenza esistente tra le forme di vita, di culto, di pratiche proprie e di quelle altrui, ciò che, del resto, attesta la «difficoltà» stessa insita nella tolleranza (89).

Per quanto riguarda i diversi assetti sociali e le diverse configurazioni istituzionali ci si trova di fronte a quelli che Walzer definisce «i cinque regimi della tolleranza»: gli imperi multinazionali, la società internazionale, le confederazioni, gli stati nazionali, le società di immigrati (90). Quelli tratteggiati sono tutti modelli che

(87) Ivi, pp. 16-18.

(88) Sul fatto che l'«entusiasmo» possa essere associato alla tolleranza sono stati espressi opportuni dubbi: cfr. COMANDUCCI P., *Tolleranza e diritti: un commento a Leader*, in «Ragion pratica», 2, 1995, p. 47 (il quale, negando che la tolleranza sia un problema giuridico, considera Walzer uno di quegli autori che «estendono oltre misura il significato di 'tolleranza'»); HENRY B., *Lessico dei diritti, pragmatica della tolleranza. Una parziale rilettura di un testo lockiano*, in CHIODI G.M., GATTI R., MARINI G. (a cura di), *La filosofia politica di Locke*, cit., p. 185. Di COMANDUCCI si veda anche *Sul problema della tolleranza*, in COMANDUCCI P., GUASTINI R. (a cura di), *Analisi e diritto*, Torino, Giappichelli, 1993, pp. 249-259 (nello stesso volume si veda anche GIANFORMAGGIO L., *Il male da tollerare, il bene del tollerare, l'intollerabile*, pp. 203-228).

(89) SCANLON Th., *The Difficulty of Tolerance*, in *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 187-201. Cfr. anche NEHUSHTAN Y., *The Limits of Tolerance: A Substantive-Liberal Perspective*, in «Ratio Juris», 2, 2007, pp. 230-257 (che suggerisce un accostamento tra Walzer e Rawls attraverso l'argomento della *pragmatic reciprocity*, mentre assume Scanlon come teorico della tolleranza come *moral virtue*: cfr. in part. pp. 243-247).

(90) WALZER M., *Sulla tolleranza*, cit., cap. 2. Il fatto che Walzer muova l'attenzione dal caso interno a quello internazionale costituisce, come è stato osservato, una «rilevante eccezione» (cfr.

hanno come riferimento esperienze sociali e istituzionali concrete che assurgono, tuttavia, a paradigmi, idealtipi, a modi e forme che attestano lo *status* «plurale» della tolleranza stessa (91).

Gli imperi multinazionali, come quelli dell'antichità, consentivano che i vari gruppi costituissero «comunità autonome o semi-autonome di natura politica o giuridica non meno che culturale o religiosa», che si autogovernavano in una gamma notevolmente ampia della loro attività; «essi tollerano quindi modi di vita diversi e possono considerarsi regimi in cui vige la tolleranza indipendentemente dal fatto che i membri delle varie comunità si tollerino fra loro o no». La società internazionale, che è comunque un regime molto debole, è tollerante a dispetto dell'intolleranza di alcuni degli stati che lo compongono; la tolleranza in questo caso si relaziona con la sovranità degli stati, che, non manca di notare Walzer, hanno comunque dei «limiti» (92), i quali «sono fissati nel modo più chiaro dalla dottrina giuridica dell'intervento umanitario [*legal doctrine of humanitarian intervention*] che sancisce in via di principio che non sono tollerati gli atti e le pratiche che “offendono la coscienza dell'umanità”» (93) (e il tema della tolleranza si incastra così con quello della guerra giusta). Le confederazioni sono, dal canto loro, regimi politici in cui la tolleranza dipende dalla fiducia non tanto nella buona volontà delle persone quanto nella capacità degli assetti istituzionali di neutralizzare gli effetti della cattiva volontà (ossia la volontà del predominio da parte di una delle comunità confederate sulle altre). Per quanto la confederazione possa continuare ad essere la forma preferita dal punto di vista

JONES P., *Tolleranza internazionale ed eguale rispetto*, in CARTER I., GALEOTTI A.E., OTTONELLI V. [a cura di], *Eguale rispetto*, cit., pp. 175, 198, il quale accosta all'opera di Walzer tanto *Il diritto dei popoli* di Rawls quanto TAN K.-C., *Toleration, Diversity, and Global Justice*, University Park [Pa.], Pennsylvania State University Press, 2000).

(91) Ermanno Vitale individua in questo approccio «una qualche somiglianza con la raccolta delle costituzioni e la tipologia aristotelica delle forme di governo»; la differenza non piccola – prosegue Vitale con tono polemico – «sta però nel fatto che Aristotele dopo avere descritto e comparato, definisce e infine giudica, dicendoci chiaramente quale gli paia la migliore forma di governo. Walzer, invece, fa mostra di assumere un atteggiamento avalutativo», salvo introdurre «di continuo giudizi etici e politici peraltro contraddittori, che non consentono di comprendere bene quale sia, e descrittivamente e normativamente, la sua idea di tolleranza (VITALE E., *Liberalismo e multiculturalismo*, cit., pp. 119-120).

(92) Sulla collocazione di tali limiti si veda la discussione di Walzer con David Luban in BEITZ Ch., COHEN M., SCANLON Th., SIMMONS A.J. (eds.), *International Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1985, pp. 165-243.

(93) WALZER M., *Sulla tolleranza*, cit., p. 30. Che l'intervento umanitario possa configurarsi come «dottrina giuridica» sarà oggetto di indagine critica nel cap. X del presente lavoro.

teorico, in pratica però il regime di tolleranza più efficace sembra essere quello dello stato nazionale. In questo assetto «da tolleranza ha come punto di riferimento non i gruppi ma gli individui che li compongono e che generalmente vengono concepiti, in modo stereotipato, prima come cittadini e poi membri di questa o di quella minoranza. Come cittadini, essi hanno gli stessi diritti e gli stessi doveri di tutti gli altri, e da loro ci si aspetta che si impegnino positivamente nella politica culturale della maggioranza; come membri di un gruppo specifico, ne condividono le caratteristiche *standard* e possono costituire associazioni di volontariato, società di mutuo soccorso, scuole private, organizzazioni culturali» e così via. In regimi di questo tipo vige una forte differenza fra il «collettivo privato» (determinato da religione, storia, cultura) e il «collettivo pubblico» e ciò produce il fatto che «negli Stati nazionali la tolleranza ha soltanto una fonte e si sviluppa, o non si sviluppa, in un'unica direzione» (94).

Infine il quinto modello è quello fornito dalle società di immigrati, emblematicamente rappresentata agli occhi di Walzer dagli Stati Uniti. In questo caso, in assenza di un forte progetto culturale, «da tolleranza assume una forma radicalmente decentrata: ognuno deve tollerare tutti gli altri». Qui si generano «identità duali», alternative all'identità individualistica degli Stati nazionali, per cui «gli individui vi sono tollerati specificamente come individui, con i loro nomi propri, e le loro scelte vengono intese in termini personali anziché "tipici"». In tal modo l'analisi descrittiva trapassa – come accade caratteristicamente nelle sue opere – in una proposta politico-normativa: il multiculturalismo americano, per come lo intende e interpreta Walzer, assume una precisa primazia, che fa sfumare un approccio rigorosamente contestualista in una presa di posizione tendenzialmente universale. La proposta di Walzer viene così a coincidere con la sua proposta politica: il «socialismo democratico» (per come lo interpreta Walzer, negli Stati Uniti, «il liberalismo di sinistra») rappresenta il «giusto equilibrio» tra le forze in gioco nelle

(94) Walzer rileva come in questi contesti ogni pretesa di esibire pubblicamente simboli della cultura di minoranza è destinata a mettere in ansia la maggioranza, come il «caso del velo» in Francia attesta paradigmaticamente: cfr. p. 37.

società complesse, differenze rivendicate in nome di un gruppo e individualismo (95).

La sintassi della tolleranza come argomento si traduce così in “pragmatica” della tolleranza. Oltre che «ragione di mera prudenza politica», la tolleranza è, però, al tempo stesso, un *principio morale sostantivo*, uno di quei principi che caratterizzano il peculiare *universalismo* walzeriano: una «ragione morale», dunque, che rinvia al valore del rispetto della persona altrui. Anche, a questo riguardo, agiscono dunque, su un piano che da descrittivo si fa progressivamente prescrittivo, i tratti del principio di rilevanza. “Rilevanti” sono le circostanze in cui all’interno di una comunità si rapportano le differenze, circostanze che possono però rappresentare dei «casi complicati» – in cui si mescolano modelli di tolleranza e organizzazione sociale e istituzionale – quali sono quelli della Francia (che rappresenta, un modello di Stato nazionale classico, ma al tempo stesso anche la principale società europea di immigrati), Israele, Canada e l’Unione europea nella sua inedita configurazione di ordinamento giuridico-politico (96).

In questo quadro la tolleranza diventa una questione che si determina in relazione al potere, in rapporto ai concetti di classe e di genere, e che implica profonde – e controverse – connessioni con le questioni che attengono la sfera religiosa e con le politiche pubbliche; e interessante è studiare come, per esempio, un determinato modello di tolleranza può incidere sulle politiche relative al mondo dell’istruzione e dell’educazione pubblica (97).

Senza soffermarci sui diversi profili contenuti in un testo che meriterebbe una trattazione ben più estesa e minuziosa, basti qui

(95) Per un’articolata critica a questo approdo, che configura una riproposizione della tolleranza «come una sorta di ultima narrazione dell’Occidente» e «come modello universalmente normativo»: cfr. LANZILLO M.L., *Tolleranza*, cit., pp. 139-140.

(96) WALZER M., *Sulla tolleranza*, cit., cap. 3. A proposito del contesto canadese, Walzer dichiara di sentirsi molto vicino alla posizione di Taylor e di essere stato influenzato per la sua riflessione sugli Stati Uniti dalla difesa della «diversità profonda» (*deep diversity*) (ivi, p. 155). Egli inoltre richiama l’«eccellente» presentazione dei «dilemmi della tolleranza» offerta da TULLY J. (*Strange Multiplicity: Constitutionalism in a Age of Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 145-146) nonché la sua «difesa energica dei diritti degli abitanti del Québec», alla quale tuttavia Walzer ritiene opportuno apportare l’«utile correttivo liberale» – più vicino alla sua posizione – sviluppato da KYMLICKA W. in *Multicultural Citizenship*, cit.

(97) Cfr. WALZER M., *Education, Democratic Citizenship and Multiculturalism*, in «The Journal of Philosophy of Education Society of Great Britain», 2, 1995, pp. 181-189; si veda anche l’intervista rilasciata da Walzer a M.F. Shaughnessy e M. Sardoc, in «Studies in Philosophy and Education», 1, 2002, pp. 65-75.

evidenziare un argomento fondamentale. L'analisi di Walzer si concentra soprattutto, come si è detto, sulla dialettica fra individui e gruppi di appartenenza. L'ideale è per lui un equilibrio, continuamente da costruire, fra questi due poli; il fine la coesistenza, non facile, fra gruppi *solidali* e individui *liberi*, tra solidarietà, vincoli, lealtà comunitari, da un lato, e autonomia, libertà, dissenso da parte degli individui, dall'altro. Un tema quest'ultimo che, come si è visto in più occasioni, caratterizza fin dagli inizi l'elaborazione walzeriana, innestato nella tensione tra obbligo (*lealtà*) e disobbedienza (*dissenso*): *On Toleration*, sotto questo profilo, rappresenta un ulteriore stadio nell'affrontare i problemi ad esso legati.

Venendo ad alcune considerazioni di natura interpretativa, a partire da quest'angolo visuale, si possono individuare tre percorsi che mettono la tolleranza in relazione con altrettante nozioni: a) quella di «multiculturalismo», b) quella di «amicizia civica», c) quella di «identità».

a) Il primo percorso – suggerito, per esempio, da Javier de Lucas (98) – si snoda a partire dal seguente interrogativo: la classica nozione di tolleranza liberale è sufficiente per affrontare i problemi del multiculturalismo?

Il concetto liberale, come ha rilevato Walzer e sulle sue orme Galeotti, porta a considerare i problemi di tolleranza esclusivamente come conflitti tra concezioni del bene, della morale, caratteristici della società 'pluralista', posizione giusta la quale è necessario per lo Stato adottare il principio di tolleranza come neutralità nei confronti dei valori e delle pratiche che influenzano la nozione del bene. Al contrario, Walzer, e così Galeotti, sottolineano che oggi i maggiori problemi di tolleranza non influenzano il conflitto morale (99), l'idea di bene, ma piuttosto la presentazione di differenze sociali legate alla definizione, all'identità del gruppo sociale, cioè alla gestione dell'inclusione e del riconoscimento e della loro conciliazione con l'*eguaglianza*.

I problemi di tolleranza che la società liberale non può risolvere, emergono esattamente quando differenti pratiche, stili di vita, identità richiedono cittadinanza nella sfera pubblica: i problemi di

(98) DE LUCAS J., *Multiculturalismo e tolleranza: alcuni problemi*, in «Ragion pratica», 2, 1995, pp. 53-67.

(99) Ma per una dimostrazione *a contrario* cfr. Zanetti Gf. (a cura di), *Elementi di etica pratica. Argomenti normativi e spazi del diritto*, cit., in part. parti I e II.

tolleranza sono così problemi di pratiche differenti da quelle della maggioranza e sono associate a particolari gruppi sociali, e quindi sono processi contraddittori di inclusione che non influenzano le idee, il comportamento o gli stili di vita, ma che influenzano anche la gente che vive con queste differenze e che pretendono riconoscimento sotto forma di cittadinanza (100). Quel che emerge è la richiesta di una tolleranza come *eguale* considerazione da cui si definisce una «nuova frontiera» della tolleranza (101): non è più sufficiente fornire criteri normativi che assicurino l'eguale libertà individuale e dunque, conseguentemente, occorre andare oltre il neutralismo e una concezione dell'eguaglianza «cieca alle differenze» (102).

Il punto-chiave è pertanto la caratterizzazione dei conflitti che agitano le moderne democrazie come una conseguenza dello sviluppo del multiculturalismo e non come una conseguenza del mero pluralismo. Tali conflitti sono sempre di più rappresentabili come *conflitti di identità* (o *conflitti di riconoscimento*). Osserva Walzer:

La politica di inclusione democratica [*democratic inclusiveness*] è il primo progetto modernista. La politica della sinistra democratica negli ultimi due secoli può considerarsi una serie di battaglie per l'inclusione [*a series of struggles for inclusion*]:

(100) Ha osservato B. Pastore: «La rilevanza dei diritti riguarda anche l'inclusione dei membri delle minoranze (deboli perché esclusi, marginalizzati, discriminati) entro la cittadinanza *in quanto* individui aventi peculiari identità e non *a dispetto* delle loro appartenenze. Tale inclusione ha a che fare con il riconoscimento pubblico e la partecipazione paritaria alla comunità politica. Sono determinanti, qui, la messa a fuoco e il trattamento delle differenze che intercorrono tra i membri di tale comunità, all'interno di un discorso che tematizza il rapporto tra i soggetti e l'ordine politico-giuridico» (PASTORE B., *Pluralismo, fiducia, solidarietà. Questioni di filosofia del diritto*, Roma, Carocci, 2007, p. 50). Cfr., su questo punto, COSTA P., *Il discorso della cittadinanza e le sue strategie: la retorica del "riconoscimento" e dell'"inclusione"*, in BONAZZI T. (a cura di), *Riconoscimento ed esclusione. Forme storiche e dibattiti contemporanei*, Roma, Carocci, 2003, pp. 86-87, 92.

(101) È questa la posizione introdotta nel dibattito da Anna Elisabetta Galeotti ed elaborata nell'ambito di una fitta conversazione con Walzer: cfr., oltre allo studio monografico sulla tolleranza, GALEOTTI A.E., *Citizenship and Equality: The Place for Toleration*, in «Political Theory», 1993, pp. 585-605 (cfr. WALZER M., *Sulla tolleranza*, cit., pp. 89, 159 [nota 9]). Ho avuto modo di articolare, seppure in via ancora embrionale, i nessi tra libertà-tolleranza-eguaglianza in un Seminario su *Libertà e tolleranza* nell'ambito del ciclo *La libertà degli antichi e quella dei posteri*, corso di aggiornamento per insegnanti organizzato dalla Federazione Nazionale Insegnanti Scuole Medie a Forlìmpopoli (FC) [Sala del Consiglio Comunale, 24.XI.1999].

(102) Contro questo approccio argomenta Brian Barry, il quale critica duramente le cosiddette «politiche della differenza», scagliandosi contro quello che ritiene il ruolo distorto del termine «multiculturalismo» nel dibattito contemporaneo: BARRY B., *Culture and Equality: an Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Oxford, Oxford University Press, 2001. Cfr. FERRETTI M.P., *Tre modi di intendere le differenze culturali*, in DEL BÒ C., RICCIARDI M. (a cura di), *Pluralismo e libertà fondamentali*, cit., pp. 5-30.

a prendere d'assalto e le mura della città borghese e ad abatterle sono di volta in volta ebrei, operai, donne, neri e immigrati di ogni tipo. Nel corso della battaglia, essi formano partiti e movimenti molto forti, nonché organizzazioni per la difesa e la valorizzazione collettiva. Ma quando entrano in città, lo fanno come individui [*as individuals*]. L'alternativa all'entrata è la separazione [*separation*] che rappresenta il secondo progetto modernista. Si tratta di attribuire al gruppo come tale [*as a whole*] una voce, un posto e una politica propri. Qui ciò che è in atto non una battaglia per l'inclusione, una battaglia per i confini [*a struggle for boundaries*] (103).

Si tratta ora di vedere se rispetto a obiettivi politici – e giuridici – come l'inclusione, l'eguaglianza, il riconoscimento, la tolleranza rappresenta una proposta corretta e dunque si rivela utile come principio normativo (giuridico e politico), che come sostiene Walzer si modula in molteplici forme, o se, piuttosto, essa non costituisca solo uno strumento, «un mezzo sulla strada per la richiesta dei diritti» (104) che decade una volta che i diritti vengono riconosciuti. In questo secondo caso, la tolleranza esaurirebbe la sua funzione con l'apparizione dei diritti, cedendo il campo al «rispetto», come aveva già efficacemente dichiarato Tom Paine nel suo *The Rights of Man* (1791) (105).

b) Attraverso il vettore della tolleranza la riflessione walzeriana si interseca con l'orbita concettuale delle forme che può assumere l'*amicizia* (*friendship*) – in chiave etica, ma anche prettamente politico-giuridica (106) – e con quella delle controversie sui *valori*, tra «attaccamento» e «rispetto», riprendendo la categorizzazione

(103) WALZER M., *Sulla tolleranza*, cit., pp. 117-118 (ho leggermente modificato la traduzione della parte conclusiva del passo rispetto all'edizione italiana).

(104) DE LUCAS E., *Multiculturalismo e tolleranza*, cit., p. 66.

(105) Cfr. PAINE Th., *Scritti politici*, a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1978, p. 42. Allo stesso modo Danilo Zolo rifiuta la tolleranza come principio politico e giuridico, all'interno delle democrazie: essa appare «una categoria politica e giuridica obsoleta, dato che è totalmente tradotta nei precetti costituzionali dei moderni stati liberali, i quali in via di principio garantiscono la protezione giuridica dei diritti fondamentali dei cittadini» (ZOLO D., *Positive Tolerance: An Ethical Oximoron*, in «Ratio Juris», 2, 1997, pp. 247-251).

(106) Per un'articolata analisi di questo nodo nel dibattito contemporaneo, che ripropone questioni nuove ma anche antichi dilemmi, si rinvia agli studi di ZANETTI Gf.: *Amicizia, felicità, diritto. Due argomenti sul perfezionismo giuridico*, cit.; *Ragion pratica e diritto. Un percorso aristotelico*, cit.; *Political Friendship and the Good Life*, Dordrecht, Kluwer, 2003; *Amicizia e politica: un tentativo di ricostruzione*, cit. Cfr., entro un diverso orizzonte, CARNEVALI G., *Dell'amicizia politica. Tra teoria e storia*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

suggerita da Joseph Raz (107). La relazione tra amicizia e tolleranza, tra tolleranza e impegno in difesa dei propri valori, era del resto un aspetto chiave dell'analisi proposta da Walzer a proposito delle «virtù civiche» nell'America contemporanea in un saggio del 1974 (108). In esso già si delineava nitidamente la tensione tra partecipazione e tolleranza, e dunque, un piano più propriamente filosofico-politico, tra istanze “democratico-repubblicane” e istanze “liberali”. Attraverso questa tensione Walzer si addentra nel delicato ambito del «pluralismo delle amicizie», e si confronta con le tesi aristoteliche sulla comunità politica:

noi ci aspettiamo che i cittadini siano tolleranti tra loro. Con questa assunzione, ci avviciniamo quanto più è possibile a quell'«amicizia» che Aristotele pensava dovesse caratterizzare le relazioni fra i membri di una comunità politica (109).

Per Walzer, tuttavia, la tolleranza è molto più estensibile rispetto all'amicizia aristotelica e, dunque, essa si adatta a contesti più ampi come quelli dello Stato nazionale. Permane, d'altro canto, una costante «tensione» tra la sua affermazione, veicolata dal liberalismo, e la dimensione della cittadinanza repubblicana. Anche in questo caso si tratta di un problema di «confini»: il liberalismo, infatti,

può estendere le nostre differenze nella misura in cui estende il confine della differenza permessibile, ma esso genera anche un modello di accomodamento a cui dobbiamo riconoscere valore. Sarebbe tuttavia sciocco attribuirgli valore senza notare che, come altre forme di civiltà, questo modello di accomodamento è antitetico all'attivismo politico. Esso tende a separare la politica dal conflitto dei gruppi, a promuovere fra i cittadini una generale indifferenza verso le opinioni degli altri, a congelare gli intolleranti fuori dalla vita pubblica [...]. Lavora in favore della pacificazione politica; rende la politica meno pericolosa e meno interessante. Eppure le nostre nozioni di cittadinanza ci portano proprio a chiedere che i cittadini *si interessino* di politica (110).

(107) RAZ J., *I valori tra attaccamento e rispetto* (2001), a cura di F. Belvisi, Reggio Emilia, Diabasis, 2003.

(108) WALZER M., *Che cosa significa essere americani*, cit., pp. 86-88. Sul punto, che mette in gioco la forma del “repubblicanesimo” di Walzer, cfr. CASADEI Th., *Virtù civiche e federalismo in Michael Walzer*, cit.

(109) WALZER M., *Che cosa significa essere americani*, cit., p. 88. Traggio l'espressione «pluralismo delle amicizie» da ZANETTI Gf., *Amicizia, felicità, diritto. Due argomenti sul perfezionismo giuridico*, cit., in part., pp. 97-140, cui si rinvia per un'ampia e articolata disamina.

(110) WALZER M., *Che cosa significa essere americani*, cit., p. 88.

Dunque la riconfigurazione della tolleranza, elaborata da Walzer e intesa anche nelle sue valenze di rivendicazione di eguale rispetto, apre uno scenario di inedita articolazione anche tra le culture politiche: la sua rinnovata veste pone nuovi interrogativi e genera nessi e, al tempo stesso, nodi sia con la dimensione «comunitaria» dell'amicizia, sia con la dimensione «egalistica» – prendendo sul serio le differenze – del rispetto. Ciò che impone alla dottrina liberale stessa di raccogliere nuove sfide e di farsi carico anche di impreviste conseguenze (111). E non è un caso che Walzer cerchi di ridefinire, attraverso una critica interna, le coordinate del liberalismo, aprendolo ad una dimensione sociale e comunitaria (in senso civico e partecipativo).

c) Un altro nodo concettuale importante che si lega alle tematiche affrontate fin qui è costituito dal rapporto fra «diritti dei gruppi» e «diritti individuali». Come accennato, secondo l'impostazione di Walzer, in questo vicino a Charles Taylor (112), tra i diritti essenziali di tutte le comunità vi è anche quello di proteggere il *senso di identità comune* (il «senso del luogo») dei loro membri. Per fare ciò è, quindi, lecito ricorrere a quei provvedimenti di chiusura (molto limitati nel caso dei profughi politici che chiedono asilo, e invece più ampi in quello delle normali migrazioni), senza i quali esse non potrebbero mantenere un «carattere proprio», vale a dire cesserebbero di presentarsi come «associazioni continuative e storicamente stabili, di uomini e donne con un certo impegno particolare gli uni verso gli altri, e con un senso particolare della loro vita collettiva» (113).

(111) Il discorso riguardo alla tolleranza può essere esteso, *mutatis mutandis*, a quello sull'amicizia, come osserva Zanetti: «la riflessione liberale a saputo riconoscere e accettare la sfida dell'infelicità "soggettiva", affrontando il tema del pluralismo *etico* e del principio kantiano antieudemonologico, ma non sembra aver identificato con eguale tempestività il tema dell'infelicità "oggettiva". Il nodo del pluralismo della *philia*, dei gruppi, e della comunità che questa nozione plurale determina, rappresenta un'acquisizione del dibattito [...]. Il pluralismo relativo alle diverse concezioni del rapporto fra l'intero e la parte si rideclina in un pluralismo dell'amicizia, che rende conto cioè non solo e non tanto dell'individuo in quanto tale, dell'individuo puro, "nudo", ma dell'individuo membro di un gruppo (e/o di più di un gruppo)» (ZANETTI Gf., *Amicizia, felicità, diritto. Due argomenti sul perfezionismo giuridico*, cit., pp. 99; si veda anche p. 122, e, più in generale, tutto il cap. 8).

(112) WALZER M., *Multiculturalismo*, cit., pp. 64-65, 155, 158. Taylor, a questo riguardo, è certamente più esplicito di Walzer, come rileva HUNYADI M., *L'art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*, cit., pp. 119-133.

(113) Così in WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 59. Walzer invita a confrontare questo punto con la tesi di Bruce Ackerman secondo cui «il solo motivo per limitare l'immigrazione è di proteggere il

Sugli aspetti problematici di tale impostazione relativamente all'immigrazione si è discusso in precedenza. Qui si intende prendere in esame la questione da un punto di vista interno alla comunità (intesa come «comunità di carattere», o *lato sensu* culturale). In gioco sono diversi fattori: appartenenza, identità, riconoscimento, prerogative individuali. Nelle società moderne, ogni individuo è impegnato nello sforzo costante di capire – senza alcuna garanzia di successo – in che cosa consista la propria *autenticità*, alla quale sono strettamente connesse le idee di originalità e irripetibilità, di autocompiacimento e autorealizzazione (114).

Nello sforzo identitario dell'individuo un ruolo fondamentale è svolto dal «riconoscimento», ossia dall'immagine di sé che gli altri proiettano su ciascun individuo contribuendo, appunto, in maniera decisiva a formarne l'*identità* (115). Il contesto comunitario, corredato della tensione della comunità a conservare il proprio «carattere», ossia lingua, cultura e storia comuni, rischia di porsi in un rapporto assai problematico con i diritti individuali: è del tutto evidente che tanto all'attuale quanto al futuro membro della comunità che intendesse allentare o recidere i rapporti con essa, viene prefigurata «una lotta per il disriconoscimento» di non poco conto (116). È questo uno dei rischi maggiori cui va incontro la «politica della differenza», ossia il multiculturalismo inteso come ideologia, nel tentativo di affermare la propria specificità.

L'orgoglio dell'appartenenza può trasformarsi in veicolo di militante intolleranza e aggressività verso il «diverso», di quello che viene dall'«esterno», ma anche di quello «interno» alla comunità. Ragionare in termini di comunità o gruppi culturali, considerandoli nel loro complesso come soggetti di «diritti culturali» (*cultural rights*),

processo in corso della stessa conversazione liberale» (ACKERMAN B., *La giustizia sociale nello stato liberale*, cit., p. 152). In proposito, cfr. AMATO MANGIAMELI A.C., *Identità religiosa e cittadinanza*, cit., p. 186.

(114) Sul tema si veda FERRARA A., *Autenticità riflessiva: il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Milano, Feltrinelli, 1999.

(115) Sul punto si vedano le considerazioni di VIOLA F., *Identità e comunità*, cit., pp. 114 ss. A proposito del nesso tra «tolleranza» e «riconoscimento» cfr. LUKES S., *Tolerance and Recognition*, in «Ratio Juris», 2, 1997, pp. 213-222. Fondamentale sulla categoria del «riconoscimento», oltre a quella di Taylor (sulla quale si veda HENRY B., PIRNI A., *La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre*, Soveria Mannelli [CZ], Rubbettino, 2006) è l'analisi sviluppata in questi anni da HONNETH A. e raccolta in *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992 (tr. it. *Lotta per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore, 2002).

(116) Cfr. VITALE E., *Taylor, Habermas, Sen*, cit., p. 68.

può voler dire dare per scontate le strutture esistenti e le maggioranze esistenti (si è già accennato al problema nel cap. II, ma cfr. anche § IX.4), e dunque a pratiche che potrebbero rivelarsi oppressive (117). Occorre, pertanto, prendere sul serio i “lati oscuri” delle “culture” e delle identità collettive, senza sottovalutare i dispositivi di coercizione, più o meno espliciti, che regolano i loro rapporti e gli «individui-membri» che ne fanno parte.

Uno dei rimedi che appare risolutivo, entro lo scenario disegnato, è quello di garantire sempre e in qualunque caso il «diritto di secessione» all'*individuo*, il fondamentale *diritto di exit*, paradigmaticamente configurato da Raz (e mutuato, seppure in maniera teoreticamente meno raffinata, da Walzer): ossia, la libertà di affrancarsi dal gruppo di appartenenza e dai suoi valori. Ciò significa subordinare le misure protettive nei confronti dell'integrità di una cultura al fatto che la comunità lasci i suoi membri liberi di andarsene (118).

Con riferimento più puntuale al pensiero di Walzer si possono svolgere a questo proposito alcune brevi considerazioni. L'individualismo, il pluralismo degli individui, di cui egli riconosce il *valore*, garantisce il “diritto alla secessione”, il “diritto di cambiare pelle”. Ognuno è libero di progettare la propria vita e di *muoversi* come desidera – giusto il riconoscimento e la piena legittimazione delle «quattro mobilità»: geografica, coniugale, sociale, politica, a cui ha fatto riferimento anche Habermas. Per Walzer la libertà personale, tuttavia, non è una rosa senza spine e i fenomeni che producono dissociazione vanno esaminati con attenzione: ecco allora che il pluralismo dei gruppi, il pluralismo *associativo*, ispirato comunque a criteri di libertà e anche di mobilità (è possibile

(117) Sulla questione WALZER si sofferma in *Quali diritti per le comunità culturali?*, in VITALE E. (a cura di), *Diritti umani e diritti delle minoranze. Problemi etici, politici, giuridici*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2000, pp. 21-29 (una versione inglese, rielaborata, è stata poi pubblicata con il titolo *What Rights for Illiberal Communities?*, in *Forms of Justice: Critical Perspectives on David Miller's Political Philosophy*, cit.).

(118) RAZ J., *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 166, 172, 175. Cfr. WALZER M., *The Communitarian Critique of Liberalism*, cit., p. 21; WALZER M., *Equality and Civil Society*, cit., pp. 44-47.

Si vedano, in proposito, anche FERRARA A., *Il multiculturalismo come nuova frontiera del liberalismo*, cit., p. 53; FACCHI A., *I diritti nell'Europa multiculturale*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 28-36. In quest'ultimo volume l'autrice, con specifico riferimento ai diritti culturali, osserva puntualmente: «I diritti con fondamento culturale se sono necessari per permettere la realizzazione dell'identità collettiva dovrebbero però essere affiancati da un complesso di provvedimenti che da un lato accertino e agevolino la libera adesione dei singoli, dall'altro ne permettano il distacco» (p. 156).

cambiare gruppo, o far parte di più gruppi), viene in soccorso del pluralismo degli individui, potenzialmente *dissociativo*.

In definitiva, se Walzer ammette la dissociazione e la mobilità egli, però, intende inserirla in un contesto associativo, plurale e partecipato, che possa preservare l'originario senso stesso dell'*amicizia*. Se possono esserci «individui erratici» che si muovono alle «periferie» dei gruppi, liberi di andare e venire, di ritirarsi del tutto, di partecipare o non partecipare, a loro piacimento, devono esserci anche membri che operano nei «centri» (gli «impegnati» in prima persona, coloro che hanno a cuore le sorti collettive, coloro che «si fanno carico») e consentono agli uomini e alle donne «periferici» di dar forma alle loro identità individuali e alle loro convinzioni (119). La forte convinzione assiologica di Walzer, più volte richiamata nel corso di queste pagine, è che l'individuo trovi forza e fiducia in se stesso grazie alla libera, e mobile, partecipazione ad un contesto associativo, di gruppo, anche se questo non pregiudica la reale possibilità che vi siano individui dissociati e isolati.

È evidente, a questo riguardo, la vicinanza della posizione di Walzer con quelle del «liberale perfezionista» Joseph Raz e della femminista *radical* Iris Marion Young (120): nei modelli normativi, rispettivamente, del «multiculturalismo» e della «vita urbana», la «fioritura» delle capacità individuali è meglio garantita all'interno di una *comunità* in cui i gruppi hanno ruolo rilevante. La libertà è intimamente legata alla cultura, dunque la questione dell'appartenenza culturale non può essere scavalcata da una teoria

(119) Sulla relazione fra «centri» e «periferie»: WALZER M., *Multiculturalismo e individualismo*, cit., in part. p. 36, e ID., *Pluralismo: una prospettiva politica*, cit., soprattutto pp. 72-75. È interessante notare che proprio sull'idea di «centro» (*common center*) è imperniata la comunità prefigurata da Buber (ma anche, per addurre un secondo esempio analogamente orientato, quella di Aldo Capitini): «la vera comunità non nasce dal fatto che le persone nutrono sentimenti reciproci (anche se non esiste senza di questi), ma da queste due cose: che tutti siano in reciproca relazione vivente con un centro vivente, e che siano tra loro in una vivente relazione reciproca» (BUBER M., *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo [MI], Edizioni San Paolo, 1993, p. 90; per un'accurata analisi di questa visione: PAZÈ V., *Comunitarismo*, cit., pp. 57-58). In tal senso è possibile individuare nella concezione walzeriana un'interpretazione laica della visione di comunità proposta da Buber, intendendola come il mondo dei valori e degli ideali cui gli appartenenti al gruppo si ispirano e sono orientati. Il riferimento ad un comune «centro» rimanda alla necessità di una «comune base di intesa», che è sempre e comunque sottoposta al processo pluralistico di interpretazione.

(120) Cfr. ZANETTI Gf., *Comunità*, in LA TORRE M., ZANETTI Gf., *Seminari di filosofia del diritto*, cit., pp. 116-121.

della libertà (121). Il valore della comunità non sta nella sua uniformità, bensì – con modalità diverse – nel *pluralismo*, e la libertà si radica in esso. A questo riguardo Walzer richiama espressamente l'argomentazione di Raz secondo la quale l'ideale dell'autonomia individuale può trovare realizzazione soltanto in una società «multiculturale» in cui la presenza di culture diverse consente di effettuare una scelta significativa, dotata di valore (*valuable*) (122).

Tale tensione era del resto già chiaramente espressa nel primo organico studio di Walzer sulla cittadinanza: «Pluralist participation is *not* a duty, but only a mean to realize values that ought, perhaps, to be realized, values that carried, as it were, by the word 'citizenship' and that many of us want to uphold, but to which individual citizens are not necessarily committed» (123).

Il pluralismo e il diritto di *exit* delineano uno specifico «principio di rivedibilità» delle proprie scelte, convinzioni, credenze (124), che ben rispecchia la concezione della politica e della cultura (ma anche della morale e del diritto) di Walzer. Del resto per quanto sia assolutamente valido – entro la prospettiva walzeriana – il principio secondo cui «nessun uomo è un'isola», è anche vero che un pluralismo in cui tutti, pur essendo diversi sono “inchiodati” nella propria identità, è assolutamente fittizio (125); le identità subiscono revisioni, trasformazioni, cambiamenti, anche radicali. La facoltà di *exit*, di distacco, non significa solo abbandono del gruppo, ma anche libertà della critica e della riforma di questo (126). La «politica

(121) Sul nesso libertà-cultura: cfr. KYMLICKA W., *La cittadinanza multiculturale*, cit., cap. V, il quale partendo da questo nesso elabora «una difesa prettamente liberale di determinate forme di differenziazione dei diritti in funzione dell'appartenenza di gruppo» (ivi, p. 147). Per altre tesi riferite alla dipendenza della libertà dalla cultura, si vedano TAMIR Y., *Liberal Nationalism*, cit., capp. 1 e 2, e MARGALIT A., RAZ J., *National Self-Determination*, in «Journal of Philosophy», 9, 1990, pp. 439-461.

(122) Cfr. RAZ J., *Multiculturalism. A Liberal Perspective*, «Dissent», 1, 1994, pp. 67-79.

(123) WALZER M., *Obligations*, cit., p. 225 (il corsivo è mio). Walzer prosegue, comunque, così: «But we should be clear our alternatives. If we are not willing to rule in our turn, other men [...] will rule out of theirs. They will can us citizens, but we will be something less. Perhaps I should say, they do call us citizens, but we are something less».

(124) Si veda al riguardo PASTORE B., *Sfera pubblica e pluralismo comprensivo*, in *Multiculturalismo dialogico?*, Padova, Edizioni Messaggero, 2002, p. 126, il quale rinvia sia a Raz sia a Walzer. Cfr. anche ID., *Pluralismo, fiducia, solidarietà*, cit., p. 50).

(125) Cfr. VIOLA F., *Identità e comunità*, cit., p. 121.

(126) Su quest'aspetto insiste Massimo La Torre connettendo la facoltà di «exit» ai diritti culturali e non al gruppo (LA TORRE M., *Universalità e relatività dei diritti fondamentali. Diritti dell'uomo, diritti delle donne, diritti «culturali»*, in «Ragion pratica», 23, 2004, pp. 430-431 [nota 27]). La tesi dell'*exit* come mero abbandono del gruppo (inteso come mera associazione) è difesa da KUKATHAS Ch., *Are There Any*

dell'identità» «consente al tempo stesso di rappresentare e di mitigare, di celebrare e tenere in scacco, di riconoscere e di nascondere immagini e idee fortemente divergenti del paese» (127), del *luogo* in cui si vive.

Sotto questo profilo, negli scritti di Walzer si assiste all'emergere di una molteplice fenomenologia dei *conflitti*: nello spazio pubblico-politico essi rimandano alla questione del controllo e della distribuzione delle risorse («conflitti di distribuzione», di «giustizia sociale») ma divengono anche il fine dell'affermazione del sé individuale e collettivo («conflitti identitari»); ancora, nello spazio associativo e comunitario essi si danno tra diversi modi di intendere i valori, e di applicarli («conflitti di valori» o, anche «di credenze»). L'intelaiatura pluralistica del ragionamento di Walzer cerca di dare conto, e di prendere sul serio, questa polisemia del conflitto (128), nonché di mantenerla entro un orizzonte politico comunitario e di «composizione» democratica (lasciando comunque aperta la porta a coloro – individui e gruppi – che siano intenzionati a secedere). Il pluralismo non si dà di certo come vorrebbe una vecchia immagine, come armonica sinfonia dove ogni gruppo suona il suo strumento, bensì come «dissonanza stonata» (*a jangling discord*) (129). È un pluralismo *conflittuale* che, tuttavia, si coniuga con un pluralismo *cooperativo*.

In tutti i casi menzionati pare delinearsi con chiarezza quella «funzione integrativa del conflitto» che, come si è visto, Walzer trae dall'elaborazione di Coser (a sua volta, lettore di Georg Simmel) riallacciandosi ad «un filone argomentativo che appare piuttosto marginale, ma offre un importante approccio esplicativo circa la coesione della società» (130): un conflitto che – entro il contesto

Cultural Rights?, ora in KYMLICKA W. (ed.), *The Rights Of Minority Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 247.

(127) GEERTZ C., *Mondo globale, mondi locali*, cit., p. 96.

(128) La tipologia qui tratteggiata può essere equiparata alla tipologia dei conflitti proposta da Alessandro Pizzorno: «conflitti di interessi» (lotte per la distribuzione dei beni, il controllo della rappresentanza e del potere), «conflitti di riconoscimento» (lotte per l'identità), «conflitti ideologici» (tra visioni della realtà): PIZZORNO A., *Come pensare il conflitto*, in *Le radici della politica assoluta*, Milano, Feltrinelli, 1993, pp. 187-203, in part. pp. 195-200. Per una tipologia dei diversi conflitti si veda anche DUBIEL H., *Cultivated Conflicts*, in «Political Theory», 2, 1998, pp. 209-220.

(129) WALZER M., *Sulla tolleranza*, cit., p. 133.

(130) Per una dettagliata analisi di questo filone si veda ZOLL R., *La solidarietà: eguaglianza e differenza*, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 134-136. Il riferimento, in particolare, è allo studio di Simmel *Il contrasto* e a *Le funzioni del conflitto sociale* di Coser (cfr. per analoghi rimandi il cap. II del presente lavoro).

della comunità – si dà a molteplici livelli, in tal modo «parzializzandosi» (131), e che costituisce una forma, peculiare, di socializzazione. Concordando con Simmel e Coser, Walzer pensa che sia possibile un conflitto – nelle sue dimensioni “distributive”, “identitarie”, “valoriali” – che possa tenere insieme, nel suo complesso, la società; questo nella particolare forma sviluppata socialmente: il conflitto coltivato (e regolato) negli spazi della democrazia. Ritorna, in tal modo, l’argomento della società civile: «regno della disgregazione e della lotta, ma anche della concreta e genuina solidarietà». La società civile è il luogo dei conflitti “coltivati” e, al tempo stesso, “confinati”. È dalla prassi di riconoscimento, che si genera anche nelle sue forme conflittuali, che alla fine si costituiscono nuove modalità di solidarietà e pratiche di integrazione. E questo, specificamente, nella lotta tra gruppi diversi all’interno dello Stato. Di qui, nell’ottica di Walzer, il valore e la necessità del ritorno alla “sintassi” ma soprattutto alla “pragmatica” della tolleranza. Essa, come insieme di pratiche e come principio morale sostantivo, va contemplata entro lo spazio di discorso e di effettiva esplicazione della cittadinanza, a partire dalle rivendicazioni degli individui ma pure – ed ciò che costituisce la più radicale problematicità nell’epoca del tribalismo – dei gruppi.

VII.4. *Cittadinanza, comunità e sfera politica: Walzer e il «perfezionismo civico»*

A questo punto si può prendere in considerazione, con uno sguardo il più possibile “comprensivo”, la nozione di *cittadinanza* che emerge dal pensiero di Walzer. Tale nozione, come più volte accennato, rappresenta uno dei perni teorici della progetto del filosofo (132). L’analisi intende chiarire rilevanti problemi teorici che in molti casi hanno fatto da sfondo allo studio di molte delle questioni nodali della riflessione walzeriana indagate nel corso di questo capitolo.

(131) Cfr. WALZER M., *Éloge de pluralisme démocratique*, cit., p. 219, ove si parla di conflitti tra «interessi» (*intérêts*), «valori» (*valeurs*), «credenze» (*croyances*).

(132) Si veda, ad esempio, il cap. I del presente lavoro. La «centrality of democratic citizenship» è ribadita da Walzer nel suo commento alle osservazioni sviluppate dai diversi critici in *Justice, Pluralism, and Equality*, cit., pp. 286-290.

Per studiare la vicenda storico-concettuale della cittadinanza occorre indagare attentamente la complessa relazione che intercorre fra «appartenenza» e «potere politico» (o, più in generale, sfera politica). Ciò significa, di conseguenza, mettere a fuoco più in dettaglio l'interpretazione della «comunità» (133).

Walzer offre molteplici *accounts* di questo concetto fondamentale nel quadro complessivo del suo pensiero (pur senza fornire, a differenza dei *communitarians*, una sistematica teoria): come si è mostrato, a volte egli si riferisce a quella che definisce, riprendendo l'espressione dell'austromarxista Otto Bauer, «comunità di carattere» o «di esperienza» (134); altre volte alla «comunità politica». Nel primo caso il riferimento è ad una condivisione *culturale* e *morale*, ad un mondo di significati e di valori morali comuni (in tal senso la comunità di carattere rimanda ad una «comunità culturale» (135) e «morale»); nel secondo caso l'accezione della comunità si arricchisce di un connotato più propriamente *legale*, *giuridico*. Questa duplice, e apparentemente contrastante, connotazione della comunità può essere, parzialmente, chiarita da un passo dello stesso Walzer: «Il riferimento sostanziale nel pensare alla comunità per me è a un mondo di significati condivisi, tuttavia nel mondo che noi conosciamo, è la comunità politica che offre una cornice di questo tipo alla maggior parte della gente» (136). Il mondo di significati

(133) Per alcuni rilievi utili in questa sede si vedano RUSCONI C. (a cura di), *Walzer: individuo, comunità, giustizia*, cit., pp. 349-350 e, soprattutto, GALSTON W., *The Political Thought of Michael Walzer*, cit., nonché ID., *Liberal Purposes*, cit., pp. 44-54. COHEN J., nella sua recensione a *Spheres of Justice*, rilevò come in esso «there is very little explication of the notions of community and shared values»: *Review of Spheres of Justice*, cit., p. 461 (nota 4).

(134) Per una lettura “attualizzante” della prospettiva di Bauer – cui Walzer, così come altri studiosi socialisti della cerchia di *Dissent*, si richiama nel trattare le questioni del nazionalismo e delle minoranze (cfr., per un efficace esemplificazione, COHEN M., *Rooted Cosmopolitanism*, in WALZER M. [ed.], *Toward a Global Civil Society*, cit., p. 227) – si veda LÖWY M., *Patries ou Planète? Nationalisme et internationalismes, de Marx à nos jours*, Lausanne, Éditions Page deux, 1997, pp. 61-68.

(135) L'espressione, di Will Kymlicka, è ripresa da WILLIAMS M.S., *La giustizia e i gruppi: modello «politico» e modello «giuridico»*, cit., p. 75, e indica la partecipazione ad una storia e ad un linguaggio comuni. Per una disamina critica di questo approccio al tema della comunità da parte di Walzer si veda ROSENBLUM N.L., *Moral Membership in a Postliberal State*, cit.

(136) In RUSCONI C. (a cura di), *Walzer: individuo, comunità, giustizia*, cit., p. 349. Cfr., su questo specifico aspetto, anche LACROIX J., *Michaël Walzer. Le pluralisme et l'universel*, cit., p. 34 che richiama anche *Guerre juste e ingiuste*.

Sulla fondamentale ambiguità nella giustificazione del riconoscimento tra «comunità culturale» e «comunità politica», e dunque sui problemi legati alla definizione del rapporto tra «identità politica» e «identità culturali», si vedano le puntuali osservazioni di PARIOTTI E., *Individualismo, comunità, diritti tra liberalismo, comunitarismo ed ermeneutica*, Torino, Giappichelli, 1997, pp. 193-245.

condivisi funge, dunque, da testo per la grammatica della comunità politica (137).

La comunità politica viene, *prima facie*, a identificarsi, in quest'ottica, con l'appartenenza ad un «destino comune». Se la riflessione di Walzer si arrestasse qui si potrebbe plausibilmente sostenere che la teoria della cittadinanza da essa originata sarebbe piuttosto restrittiva ed “esclusiva”, molto vicina a quella dei teorici *communitarians* più ortodossi (come, peraltro, molti critici delle tesi walzeriane hanno affermato). La cittadinanza sarebbe definita non tanto come uno *status* giuridico-formale, bensì connotata *in primis* da elementi di natura sociale e psicologica, come il riconoscimento reciproco e la solidarietà, e ancora da una narrazione riprodotte pratiche storicamente fondate, in cui miti fondativi, assetti istituzionali simbolici ed etici, linguaggio e forme di vita, legate con un territorio siano componenti fondamentali. Sotto questo rispetto, la cittadinanza intesa come appartenenza ad una identità collettiva, più o meno direttamente, lascerebbe spazio alle istanze, anche le più aggressive, dell'etnicismo e del nazionalismo. Si darebbe una immediata sovrapposizione, e coincidenza, tra comunità *culturale*-comunità *morale*-comunità *giuridico/politica*.

A ben vedere, tuttavia, da alcune argomentazioni presenti nel pensiero di Walzer può emergere una diversa concezione della cittadinanza, di cospicua salienza normativa. Quella che si segue in questa sede è una linea di ricerca che non pretende di essere definitiva, ma che comunque pare consentire di tenere insieme la complessità e le tensioni presenti nella lettura di questo tema da parte di Walzer. In tal senso, partendo dalla sua concezione della *differenza*, l'argomentazione si snoderà venendo a toccare la nozione di *spazio pubblico-politico* e approderà ad una specifica nozione *politica* della cittadinanza, caratterizzata da una – seppure sottoposta a limiti e vincoli – *apertura*.

Si è visto come nell'introduzione a *Che cosa significa essere americani*, esplicitamente dedicato alle problematiche relative alla differenza, Walzer abbia elaborato un'articolata costruzione teorica finalizzata ad un'applicazione pratica. Elemento portante di tale costruzione è l'«incorporazione», un processo ispirato dal *riconoscimento* delle differenze (culturali, etniche, religiose ecc.) e teso alla loro pacifica

(137) Su questa identificazione cfr. LACROIX J., *Michaël Walzer. Le pluralisme et l'universel*, cit., pp. 34-37 e 89.

convivenza. Le differenze, che devono avere il loro modo di manifestarsi in seno alla società («articolazione» e «negoiazione»), andranno incorporate in una qualche unità più ampia: «Il problema cruciale della politica della differenza è di situare e di contenere la differenza all'interno di una qualche *struttura politica* più comprensiva» (138); un ragionamento, questo, che si potrebbe ascrivere ad una strategia di «pluralismo comprensivo» (139).

La forte convinzione di Walzer è che storia e «identificazioni parrocchiali» non si possono cancellare o soppiantare, occorre, invece, fare i conti con loro e ciò richiede l'adozione di una politica «più flessibile», come ha suggerito anche Clifford Geertz (140), amico e collega di Walzer a Princeton. Il principio morale che soggiace a questa visione è che bisogna adattarsi alla differenza. «La forma di questo adattamento deve essere ricavata politicamente, quando le differenze si articolano, si negoziano e vengono», in definitiva, «incorporate» (141).

Queste asserzioni, che pongono l'accento sulla dimensione «artificiale» della politica, sono foriere di significative conseguenze teoriche e pratiche. L'espressione della differenza non deve innanzitutto, come paventano i critici del multiculturalismo, tradursi in una distruzione di qualunque ideale, principio, valore comune e universale, al di là di quelli specificatamente legati a culture e identità particolari (142). La cultura comune in cui tutti dovrebbero

(138) *Che cosa significa essere americani*, cit., p. 9. La struttura politica, secondo Walzer, può prendere una varietà di forme, in ragione delle radici storiche e del carattere sociale della differenza in questione. Due di queste forme sono gli Stati Uniti d'America e la Comunità Europea (cfr. *Sulla tolleranza*). Sotto questo profilo, il ragionamento di Walzer non pare molto distante da quello dei teorici del *patriottismo costituzionale* come HABERMAS, del quale vedi *Cittadinanza politica e identità nazionale*, cit. Per una critica dell'idea di una definizione totalmente non culturale del «nazionalismo civico» o «costituzionale» si veda KYMLICKA W., *La cittadinanza multiculturale*, cit., pp. 44-45. Cfr., anche, BELVISI F., *Società multiculturale, diritti, costituzione. Una proposta realista*, Bologna, CLUEB, 2000, pp. 28-38.

(139) Riprendo l'espressione, adattandola ai miei fini espositivi, da ROSENFELD M., *Interpretazioni. Il diritto tra etica e politica* (1998), Bologna, il Mulino, 2000, capp. VII e VIII. Per un'illustrazione di tale prospettiva: PASTORE B., *Sfera pubblica e pluralismo comprensivo*, cit., pp. 97-142, in part. p. 130.

(140) «Sembra che ci sia bisogno di una nuova politica: una politica che nell'autoaffermazione etnica, religiosa, di razza, linguistica o regionale non veda una mancanza di ragionevolezza arcaica o innata, da reprimere o da superare, una politica che non tratti questi generi di espressione collettiva come una spregevole follia o un buio abisso, ma sappia invece affrontarli come fa con la disuguaglianza, l'abuso di potere e altri problemi sociali. Una politica, dunque, che in questi fenomeni veda una realtà che vuole essere presa in considerazione e che bisogna analizzare criticamente, una realtà che vuole essere modulata e ordinata» (GEERTZ G., *Mondo globale, mondi locali*, cit., pp. 52-53).

(141) WALZER M., *Che cosa significa essere americani*, cit. p. 14.

(142) Cfr. GALEOTTI A.E., *Tolleranza*, cit., pp. 197-198.

riconoscersi è quella legata alla democrazia politica, è una cultura *politica*, una *condivisione* di impegno – osserva Walzer – per «la tolleranza, l'eguaglianza e il mutuo soccorso». È la democrazia, e dunque lo svolgersi dell'azione politica, a fissare i limiti e a dettare le regole basilari del pluralismo (143). In tal senso, la cittadinanza assume una *practical pre-eminence* fra tutte le possibili appartenenze (*membership*) (144), una preminenza che si colora anche di venature normative.

Tutti i gruppi condividono uno spazio politico *comune*, certamente conflittuale, ma anche aperto e idealmente inclusivo. La sicurezza e l'accessibilità di questo spazio sono *valori collettivi*. Solo i cittadini possono difendere questi valori, e solo cittadini che partecipano alla vita politica saranno pienamente capaci di una tale difesa; è evidente in tutto il suo vigore l'ideale walzeriano di una democrazia realmente *partecipata* (democrazia «radicale» come la definisce in alcuni casi il filosofo). In essa si intrecciano la dimensione *dialogica* – l'idea della comunità di discorso – e quella connessa all'espressione della *virtù civica* – l'idea della comunità propriamente democratica (145).

Si possono, a questo punto, svolgere alcune considerazioni.

Una concezione della comunità (politica) come quella delineata, imperniata su una cultura politica comune, implica un'*etica democratica sostanziale*, *spessa* («*thick*»): la sfera politica non è vuota di contenuti etici, ma soltanto di quelli che non possono essere condivisi da tutti i cittadini (146). La comunità politica come impresa comune, come *common good*, come progetto di condivisione, presuppone *eguaglianza* e *civismo* (147). D'altra parte, si è in più occasioni rilevato come per

(143) Cfr. WALZER M., *Introduzione a Che cosa significa essere americani*, cit., p. 6; ID., *Multiculturalismo e individualismo*, cit., pp. 31 e 33.

(144) WALZER M., *The Idea of Civil Society*, cit., p. 302. Va rilevato, per inciso, che la condivisione di valori come la tolleranza, il mutuo soccorso, l'eguaglianza, implica un andare ben oltre quell'universalismo «minimo» descritto in più occasioni da Walzer e rinvia alla suo complessivo progetto inclusivo di ispirazione socialista.

(145) Cfr., per un'illustrazione di questo intreccio che echeggia motivi walzeriani, PASTORE B., *Sfera pubblica e pluralismo comprensivo*, cit., pp. 100-101.

(146) Questa osservazione è stata sviluppata in modo sistematico da WALZER nel saggio *Il liberalismo come arte della separazione*, cit.

(147) Cfr. a questo proposito il suggestivo saggio di WALZER, *Socialism and Self-Restraint*, in *Radical Principles*, cit., in part. pp. 297-299, nonché *Sfere di giustizia*, cit., p. 300 («da comunità politica è anche un'impresa comune, un luogo pubblico dove discutiamo insieme sull'interesse pubblico, stabiliamo obiettivi e dibattiamo quali rischi siano accettabili»). Su questi aspetti ha portato l'attenzione Cristiana Senigaglia che opportunamente definisce la concezione della cittadinanza di Walzer «cooperativo-

Walzer, nella società moderna, non sia possibile né desiderabile un'immersione totale nella vita pubblica (148). La sua riflessione ci pare entri a pieno titolo tra le teorie della «democrazia di sviluppo» (*developmental democracy*), a cui si collegano le concezioni di Dewey, MacPherson, Calogero (149), e, per molti aspetti, la prospettiva socialista di Tawney (150).

Alla cittadinanza democratica concorrono pertanto *sia* l'appartenenza, la solidarietà, la responsabilità comunitaria e politica, da un lato, *sia* la libertà individuale, la tutela della *privacy* personale, dall'altro (151). Il *senso civico* può in tal modo qualificarsi, lo suggerisce Antonella Besussi, «come un compito *critico*», senza per questo tramutarsi in «pancivismo». La *buona* cittadinanza non richiede prestazioni necessariamente eroiche, un “uomo nuovo” (santi, avanguardie, insomma persone fuori dal comune). Oltre che assumere «la fisionomia di una risorsa di emergenza, di una forma di partecipazione politica adatta alle occasioni gravi», quando la «casa sta per crollare» (cioè quando «i legami di concittadinanza hanno bisogno di essere ridefiniti o fortemente rinsaldati»), essa può rispondere anche al compito, per così dire «più sobrio», di facilitare i

partecipativa»: SENIGAGLIA C., *La comunità a più voci*, cit., pp. 186-195. Della stessa autrice si veda *Comunitarismo e cittadinanza*, in MANGANARO FAVRETTO G. (a cura di), *Cittadinanza*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2001, pp. 251-282 (in part. su «Cittadinanza e comunità partecipativa in Walzer» le pp. 272-276). Per questo profilo interpretativo si veda anche RENOUEAU C., *Michaël Walzer, ou l'art libéral du civisme*, cit.

(148) Cfr., soprattutto, §. I.3. Come si ricorderà, il concetto di cittadinanza nella teorizzazione walzeriana si differenzia sia dall'impegno «onnipervasivo» rousseauiano («abbandonare ogni piacere privato e correre alle pubbliche assemblee»), sia da qualsiasi forma di «elitismo democratico».

(149) A coniare il termine, come è noto, fu MACPHERSON C.B. che, a partire da John Stuart Mill, lo applicò a Dewey e ad altri pensatori (L.T. Hobhouse, E. Barker, W. Wilson: *La vita e i tempi della democrazia liberale* [1977], Milano, Il Saggiatore, 1980, cap. III; su Dewey: pp. 75-77), ispirando in seguito le tipologie di HELD D. (il quale individua oltre che in Mill, in Rousseau e Mary Wollstonecraft i massimi esponenti di tale approccio: *Modelli di democrazia* [1987], Bologna, il Mulino, 1989, cap. III), e di CUNNINGHAM F. (*Teoria della democrazia e socialismo* [1987], Roma, Editori Riuniti, 1991, e *Theories of Democracy. A Critical Introduction*, London-New York, Routledge, 2002). Al riguardo cfr. PETRUCCIANI S., *Modelli di filosofia politica*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 201-203.

(150) Quella che scaturisce è una visione che si basa sull'esigenza di affiancare alle istituzioni della democrazia politica processi di democratizzazione della vita sociale ed economica, entro una prospettiva che concepisce la democrazia come «processo dinamico ed espansivo», connotato dallo sperimentalismo e dalla centralità della discussione pubblica; una proposta, in altri termini, che incrocia le istanze liberali con quelle socialiste, e che si propone come «mito» vitale e positivo, alimentando a diversi livelli, una capacità fortemente critica e consapevole, espressione più piena della cittadinanza democratica (cfr. PETRUCCIANI S., *Modelli di filosofia politica*, cit., pp. 201-203).

(151) Cfr. WALZER M., *Multiculturalismo e individualismo*, cit., pp. 33 e 36; cfr., inoltre, ID., *Obligations*, cit., p. 228; ID., *Response*, in *Pluralism, Justice, and Equality*, cit., pp. 286-290.

cittadini nei «lavori di manutenzione e ristrutturazione che la casa comune sempre richiede» (152). Le istituzioni democratiche necessitano di cittadini che «si sentano come a casa propria e siano pronti a difenderle» (153), uomini e donne perennemente vigili in nome della libertà e dell'eguaglianza. In tal senso la cittadinanza non è ridotta ad una dimensione di rivendicazione autocentrata, ma acquista anche il carattere di responsabilità per migliori esiti *comuni* (154): la cittadinanza diviene «etica pubblica» (155), dimensione in cui *sensu civico* e *sensu del luogo* si intrecciano senza rinchiudersi in uno spazio angusto e dai confini imm modificabili.

Il discorso sull'appartenenza può assumere così una precisa connotazione istituzionale. Le istituzioni democratiche – poggianti sulla Costituzione e i suoi *valori* – intendono (e credono di) essere l'espressione di un patto sociale tra tutti i cittadini; dunque occorre non solo rispettare questa credenza, ma anche mostrare tutte le principali implicazioni di tale pretesa: prima tra tutti quella della costante «vigilanza». La dimensione “sacra” della costituzione non impedisce comunque – nell'accezione che Walzer ricava dal modello ebraico del patto politico-giuridico – interpretazioni. Essere cittadini significa, secondo il paradigma dell'Esodo, non solo avere *memorie comuni*, i valori della Costituzione da custodire, ma essere anche *agenti morali*, vigili e aperti alla discussione dei valori stessi (156).

L'ideale di cittadinanza prefigurato è, pertanto, complesso ed esigente. Tenendo quale indispensabile sfondo l'arena della sfera

(152) BESUSSI A., *Religione civile e condivisione politica*, cit., p. 230. Sulla nozione di «senso civico» si veda ZANETTI G.F., *Sul senso civico*, in «Il Pensiero mazziniano», 1, 2003, pp. 46-48.

(153) WALZER M., *Spheres of Justice*, cit., p. 318.

(154) Appare così evidente come nell'articolata nozione di cittadinanza walzeriana incidano le diverse componenti del suo pensiero politico: l'appartenenza alla comunità e l'insieme di doveri e obbligazioni verso la collettività testimoniano l'ascendenza socialista e repubblicana, a cui si aggiunge la classica concezione liberale della cittadinanza come autonomia e insieme di diritti individuali. Tipicamente socialista, del resto, è l'aspirazione ad una maggior eguaglianza.

Yael Tamir ha opportunamente sottolineato quanto l'appartenenza culturale conferisca un «significato aggiuntivo» alle azioni, che si trasformano «non solo in atti di realizzazione individuale, ma anche in una parte del continuo sforzo creativo per mezzo del quale la cultura si costruisce e ricostruisce». Laddove le istituzioni sono informate da una cultura che i cittadini trovano comprensibile e dotata di significato possono svilupparsi, insieme al senso di appartenenza, «rapporti di riconoscimento e responsabilità reciproche» (TAMIR Y., *Liberal Nationalism*, cit., pp. 72, 85-86).

(155) Su questa interpretazione si vedano VIOLA F., *La cittadinanza come etica pubblica*, cit., e, più ampiamente, MAFFETTONI S., *Etica pubblica*, Milano, Il Saggiatore, 2001. Di questi temi Walzer ha trattato, tra l'altro, nella sua relazione *Si può insegnare la morale?*, presentata presso il “Master in Civic Education” promosso ad Asti, da “Ethica”, il 23.10.2008.

(156) Cfr. VIOLA F., *Identità e comunità*, cit., p. 97.

pubblica, la cittadinanza si connota sia come fonte di *integrazione* sia come fonte di *conflitto* (ed è quest'ultimo tratto a marcare in maniera originale il peculiare “comunitarismo” di Walzer).

In questo senso, per molti versi, l'elaborazione di Walzer richiama, come accennato più volte, quella di Hannah Arendt. È il momento di procedere ad una più precisa disamina di questa affinità. L'ideale della partecipazione che accomuna i due pensatori implica, da una parte, una dimensione agonale e conflittuale della politica, dall'altra, pare fornire un'interessante via di uscita al dilemma che ha opposto *liberals* e *communitarians* circa la questione cruciale del *bene comune* (157).

L'espressione della differenza determina una società civile aperta, vivace, conflittuale, insomma *pluralistica* (158). Se la *pluralità* è il principio costitutivo della politica, il bene che la comunità nel suo complesso cerca di conseguire è sempre un *bene plurale*, vale a dire un bene che riflette sia le *differenze* tra gli individui, sia la *comunanza* che li caratterizza come cittadini (la solidarietà e la reciprocità che esercitano come esseri liberi ed eguali). L'interesse comune verrà così raggiunto attraverso il dibattito politico e la persuasione reciproca, sarà disputato tanto quanto condiviso, il dissenso potrà liberamente esprimersi. In definitiva non esiste, per Walzer così come per Arendt, una visione del bene comune o una volontà generale a cui gli individui devono sottostare; ciò che unisce i cittadini è altresì la loro volontà di creare uno spazio politico – luogo di un'appartenenza *più vasta* – dove le differenze possono essere espresse, articolate, contestate, incorporate.

La politica – cosa che i *liberals* hanno a lungo disconosciuto – ha bisogno del “grembo comunitario”, perché è un aspetto dell'identità personale dei cittadini; la comunità politica però – a differenza delle comunità morali – non ha una visione uniforme del bene, in essa il

(157) Cfr. PASSERIN D'ENTRÈVES M., *La teoria della cittadinanza nella filosofia politica di Hannah Arendt*, cit., pp. 83-107.

(158) La dimensione conflittuale presente nella riflessione di WALZER lo allontana da visioni comunitarie armonicistiche e pacificate (cfr. cap. V del presente volume); su questo aspetto si vedano, per esempio, le considerazioni svolte in *Civiltà e virtù civiche nell'America contemporanea*, in *Che cosa significa essere americani*, cit., pp. 98-100. Sulla nozione di «conflitto» si veda anche BACCELLI L., *Cittadinanza e appartenenza*, cit., p. 144-145, e ID., *Critica del repubblicanesimo*, cit., in part. pp. 21-20, 52-53.

bene comune contiene una *pluralità* di modi di intendere il bene personale (159).

Una significativa connessione viene, così, a stringersi fra pratica della cittadinanza e costituzione delle identità collettive. Autonomia e solidarietà paiono potersi incontrare e sostenere grazie ad una concezione partecipatoria, plurale, egitaria della cittadinanza stessa (160).

Ciò che unisce le persone in una comunità politica non è dunque, in base alla linea interpretativa delineata, un complesso di valori culturali e morali condivisi (che definiscono la comunità politica *tout court* come comunità morale e culturale), che Walzer qualche volta presuppone (specie in alcuni passaggi-chiave di *Spheres of Justice*), ma il mondo che esse erigono in comune, gli spazi che abitano insieme, le pratiche e le istituzioni che condividono come “con-cittadini”: quello prefigurato è un modello di cittadinanza «condivisa e negoziata» che costituisce il nerbo della comunità politica stessa.

Nell'interpretazione del proprio bene personale bisogna anche tener conto degli altri. Si tratta, come si è già avuto modo di rilevare, di una differente concezione dell'individuo rispetto a quella dell'individualismo «puro» («forte», «radicale», «ontologico»): una concezione che rimanda alla comunanza, alla socialità, alla cooperazione (161). Essa consiste nel legame – strettamente sociale – che mette in relazione il bene degli individui, nella mutua correlazione tra i progetti personali di vita. In tal senso una vita «buona» è costituita anche di cose che si *devono* volere, di interessi non meramente privati, volitivi, ma *pubblici* o, con Dworkin,

(159) Traggo queste notazioni da VIOLA F., *Identità e comunità*, cit., p. 78. Cfr. PASTORE B., *Fiducia, comunità politica, stato di diritto*, in VIOLA F. (a cura di), *Forme della cooperazione. Pratiche, regole, valori*, Bologna, il Mulino, 2004, p. 225; ID., *Pluralismo, fiducia, solidarietà. Questioni di filosofia del diritto*, Roma, Carocci, 2007; e, attraverso un diverso percorso argomentativo, BARBERIS M., *L'eterogeneità del bene. Giusnaturalismo, giuspositivismo e pluralismo etico*, «Analisi e diritto», Torino, Giappichelli, 2002-2003, pp. 1-20.

(160) Come ha efficacemente rilevato Passerin d'Entrèves, rifacendosi all'elaborazione di Nancy Fraser: essere autonomi significherebbe «essere un membro di un gruppo o di gruppi che hanno raggiunto un grado di controllo collettivo sui mezzi di interpretazione e comunicazione sufficiente a permettere a ciascuno di partecipare alla pari coi membri di altri gruppi nella deliberazione morale e collettiva» (PASSERIN D'ENTRÈVES M., *La teoria della cittadinanza nella filosofia politica di Hannah Arendt*, cit., p. 97).

(161) Si veda, a questo riguardo, l'acuta riflessione sviluppata da JERVIS G.: *Individualismo e cooperazione*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

«critici» (162). È significativo notare come, attraverso questo passaggio, la riflessione di Walzer si riavvicini a quella del filosofo dei diritti «presi sul serio», ma anche della «comunità liberale» (163): si dovrebbe volere la giustizia sociale come parte essenziale del progetto personale di vita buona.

Conseguentemente, sul piano normativo, non si può essere felici in una società ingiusta, né essere buoni senza essere anche giusti: non solo le istituzioni politiche e sociali della comunità che si abita devono essere giuste, perché la nostra vita possa essere buona, ma si deve anche fare ogni sforzo per migliorarle e farle funzionare bene, si deve cioè cercare la «virtù della giustizia». Giustizia che, per sua stessa dinamica, costringe il soggetto ad uscire dall'isolamento, e a tener conto degli altri e della loro vita.

Entro questo scenario, le esistenze non possono essere separate, ma messe in relazione attraverso la cooperazione e l'aiuto reciproco. Forme di collaborazione possono attuarsi non soltanto nell'erigere e preservare strutture e istituzioni che permettano – in senso autenticamente *liberale* – la più grande varietà delle scelte personali, cioè i modi più vari di intendere la vita buona, ma anche nell'intessere forme di «vita comune» («o, meglio, una pluralità di vite comuni» (164)). Individui isolati, privati e privatizzati, non si conciliano con la dimensione sociale della vita buona e, dunque, portano all'abbandono della giustizia come virtù: senza socialità non può darsi giustizia (165).

Le istituzioni devono, dunque, essere orientate da principi ben precisi. Il ruolo dello Stato (inteso come *potere politico*) e dell'ordinamento giuridico, in questo quadro, assume una grande rilevanza. Quando si protesta contro l'esclusione si lavora per una redistribuzione e per un diverso impiego del potere politico. La politica è implicata in tutti i conflitti distributivi; lo Stato non può

(162) DWORKIN R., *La comunità liberale*, in «Teoria politica», 1, 1990, p. 32. Sul punto, entro questo contesto di riflessione, cfr. VIOLA F., *Identità e comunità*, cit., p. 55.

(163) Per i nessi tra questi due aspetti si veda BACCELLI L., *Il particolarismo dei diritti*, cit., pp. 116-125.

(164) WALZER M., *Introduzione a Che cosa significa essere americani*, cit., p. 14.

(165) Cfr. VIOLA F., *Identità e comunità*, cit., p. 56. Alle stesse conclusioni, attraverso un percorso che incrocia teoria politica e teoria economica, approda ZUCKER R., *Democratic Distributive Justice*, cit. (su cui sia consentito qui rinviare, anche per un raffronto con le tesi walzeriane, a CASADEI Th., *Review of ZUCKER R., Democratic Distributive Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, in «Ratio Juris», 3, 2002, pp. 341-346). Sui nessi tra *relazionalità* e idea di *giustizia* (aristotelicamente *virtus ad alterum*) entro una prospettiva istituzionalistica cfr. ZANETTI Gf., *Introduzione al pensiero normativo*, cit., cap. III.

trascurare ciò che accade nelle varie «sfere di giustizia». Quindi anche l'appartenenza, per rimanere al cuore del presente capitolo, è soggetta alla *scelta* politica. Lo Stato democratico deve, secondo Walzer, difendere i valori della complessità (della differenza) e dell'eguaglianza a nome di tutti i suoi cittadini, non può essere neutrale o non impegnato circa il significato dei «beni sociali» contesi. Dal punto di vista politico-istituzionale, il correttivo comunitarista al liberalismo messo a punto da Walzer genera una critica serrata all'idea dello «Stato minimo» (166). A partire da questa visione prospettica Habermas ha avvicinato Walzer a Taylor: «essi contestano la neutralità etica del diritto, e possono quindi permettersi di pretendere dallo Stato di diritto anche la promozione attiva di determinate concezioni di “vita buona”» (167).

Le decisioni dello Stato sono, in un senso vagamente fondativo, garantite e (parzialmente) determinate da un'idea di cittadinanza. Se quest'ultima è quella delineata dalla nostra ipotesi, ricavata da alcune traiettorie del pensiero walzeriano, non appare restrittiva o esclusiva. L'*inclusione* – un'inclusione “sensibile alle differenze” – comincia con la cittadinanza, la quale poi serve come un «valore reiterato, mediante l'*attività politica*, in tutte le sfere di giustizia» (168). Le istituzioni hanno, dunque, grande valore nella prospettiva walzeriana, un valore costruttivo, finalizzato al cambiamento e all'emancipazione (169), oltre che alla definizione del contesto della vita associata. Esse contribuiscono a creare *attivamente* i membri della comunità o ad integrarli nel caso siano (o siano finiti) ai

(166) Cfr. WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 82. Cfr. GILL E., *Walzer's Complex Equality: Constraints & the Right to Be Wrong*, in «The Journal of the Northeastern Political Science Association», 1, 1987, pp. 32-56.

(167) HABERMAS J., *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in HABERMAS J., TAYLOR Ch., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 66. Sul punto cfr. PALOMBELLA G., *Dopo la certezza. Il diritto in equilibrio tra giustizia e democrazia*, Bari, Dedalo, 2006, p. 70. Sul rapporto Habermas-Taylor si veda VITALE E., *Il soggetto e la comunità. Fenomenologia e metafisica dell'identità in Charles Taylor*, cit., in part. cap. V.

(168) WALZER M., *L'esclusione, l'ingiustizia e lo Stato democratico*, cit., p. 113 (il corsivo è mio).

(169) Come sottolineato in più occasioni, per Walzer la trasformazione della realtà esistente passa *attraverso* le istituzioni; recuperando la metafora dell'Esodo (cfr. cap. III del presente libro), la marcia verso una società giusta, o meglio «più giusta», deve avvenire *attraverso* le istituzioni, tramite una loro costante critica *immanente* (cfr. cap. IV di questo lavoro). Tale tensione è ben rappresentata dal titolo scelto per la traduzione francese del saggio sul liberalismo come arte della separazione: WALZER M., *La justice dans les institutions*, in «Esprit», 180, 1992, 3-4, pp. 106-123. Sul punto si veda NANTEUIL M. DE, CNOP A., *Penser la justice dans les organisations: de Weber à Walzer*, in «Travailler: revue internationale de psychopathologie et de psychodynamique du travail», 2, 2007, pp. 183-202.

margini (170): «un'inclusione democratica richiede una politica *committed to democracy*» (171).

La politica è volta, quindi, a creare una *comunanza*, cioè a interferire sull'«identificazione» dell'identità personale e collettiva, sulla sua costruzione: essa si connota come «luogo comunitario», raccogliendo sia le istanze liberali sia quelle partecipative/sociali. Tra lo Stato *etico* che intende conferire l'identità dei suoi cittadini d'autorità (come propongono i *communitarians* più conseguenti) e lo Stato *neutrale*, che elimina il problema dell'identità dai compiti della giustizia (come propongono i *liberals* più conseguenti), si fa spazio lo Stato (democratico) *sociale*, che ha tra i suoi fini quello di creare le condizioni migliori per la ricerca comune del bene dell'identità: esso è *sociale* nel senso che è la *società civile*, nelle sue molteplici articolazioni e conflitti, a delinearne la fisionomia (172).

Ciò significa, tra l'altro, che una teoria della giustizia deve prevedere tra i bene primari anche quello dell'identità. Poiché però la determinazione di tale bene è incerta e non può essere acquisita una volta per tutte, allora è inevitabile che la giustizia se ne occupi in qualche modo: non se ne deve occupare però nel senso di predeterminare ciò che invece deve essere conquistato dal discorso pubblico, ma nel senso di rendere possibile quel dialogo *cooperativo* e *conflittuale*, che è essenziale per il formarsi, svilupparsi, trasformarsi dell'identità sia individuale sia di gruppo. In tal senso, una minoranza culturale non richiede soltanto di essere riconosciuta (secondo la politica del riconoscimento), ma anche, con ciò stesso, di partecipare ad una cooperazione collettiva (non priva di tensioni e conflittualità) con identità differenti, una cooperazione che può approdare a nuove forme di vita comune. È questo, del resto, il contenuto stesso della

(170) Con riferimento alla realtà americana Walzer sostiene che «failures of democratic socialization today have more to do with the weakness or inadequacy of local and particularistic institutions than with the absence of a common language or a national consciousness»: WALZER M., *Radical Principles*, cit., p. 269. L'integrazione «politica» assume pertanto, agli occhi di Walzer, una grande importanza «etica».

(171) WALZER M., *Obligations*, cit., p. 62.

(172) Tale ipotesi, compiutamente formalizzata da VIOLA F. (*Identità e comunità*, cit., pp. 14-15), ci pare seguita dal percorso di riflessione di Walzer che qui si è cercato di inquadrare alla luce anche delle acquisizioni dei due capitoli precedenti. La prospettiva di istituzioni di *socialismo liberale* – caratterizzate da un robusto pluralismo della società e dunque, arendtianamente, della sfera pubblica – diviene concreta attraverso la definizione degli spazi della cittadinanza: i contesti sociali non sono, per Walzer, mere occasioni di interazione tra privati (o consumatori) e la comunità politica non è necessariamente il logico sviluppo di una comunità morale già costituita.

richiesta di cittadinanza, che implica due condizioni imprescindibili: cioè che gli interlocutori siano *determinati* (gli uomini e le donne in concreto, *in dettaglio*, con cui si ha a che fare) e che siano considerati come *eguali* (il riconoscimento è quello che deriva dall'essere eguali nella dignità, anche se diversi nell'identità) (173).

Una politica di questo tipo, in grado di immergersi nella particolarità ma al contempo di mettere in relazione *le* particolarità, può evitare le degenerazioni della *thick description* – cioè la tendenza quasi ossessiva a sottolineare la (presunta) irriducibile particolarità del luogo e della cultura dei vari gruppi. Evitare questa degenerazione significa – come ha ben mostrato Geertz – impegnarsi nello «sforzato di creare una struttura complessa di differenze tra loro interdipendenti, che lasci posto alle tensioni culturali che non possono essere eliminate e mitigate, pur mantenendole entro certi limiti» (174).

La prospettiva filosofico-politica di Walzer rinvia, seguendo questo sentiero, ad un «moderato perfezionismo» – quello che è stato recentemente definito un «perfezionismo civico» (175) – anche in questo caso sintonico con le posizioni di autori come Raz (176) ma anche come Martha Nussbaum: una comunità politica pur essendo neutrale nei confronti del modo in cui i suoi cittadini danno forma ai loro progetti di vita individuali, non può essere indifferente nei confronti degli orizzonti generali del bene umano. Il sostegno e il ruolo dello Stato è necessario per garantire la sopravvivenza di un'adeguata gamma di opzioni *valuable*, a coloro che non hanno ancora definito i loro progetti di vita, oppure vogliono modificarli. Ancora una volta, seguendo Walzer, si va ben oltre gli schematismi della disputa tra *liberals* e *communitarians*. La comunità politica – ha osservato Francesco Viola – deve avere una propria concezione degli orizzonti generali del bene comune (una visione *thin* direbbe Walzer), aperta e però capace di distinguere ciò che appartiene alla

(173) Ivi, p. 104. Dallo stesso testo sono tratti i ragionamenti precedenti, in particolare con riferimento alle pp. 22-23.

(174) GEERTZ C., *Mondo globale, mondi locali*, cit., p. 72. Cfr. PIRNI A., *Filosofia pratica e sfera pubblica*, cit., p. 110.

(175) Utilizzo qui l'espressione introdotta nel dibattito da MANGINI M.: *Il liberalismo forte. Per un'etica pubblica perfezionista*, cit., in part. cap. 7.

(176) In *The Communitarian Critique of Liberalism*, Walzer richiama espressamente il *modest "perfectionism"* (p. 23) di Raz e il suo *The Morality of Freedom* (Oxford, Oxford University Press, 1983, capp. 5 e 6).

«fioritura» umana da ciò che invece la impedisce od ostacola. Questo non significa che la comunità politica si identifichi *tout court* con la comunità culturale e morale (e che, dunque, debba instaurarsi un rigoroso e inflessibile *Legal Enforcement of Morals*); essa deve operare per rendere possibile quel «mutuo addomesticamento» che garantisce la convivenza tra diversi e la vitale espansione della società civile (177). Quest'ultima non può essere una comunità culturale compatta (ciò che problematizza notevolmente l'impianto di *Spheres of Justice*), al contrario è il luogo della «frammentazione», e tuttavia anche il luogo dell'incontro e della costruzione di reti di solidarietà e corresponsabilità (178).

VII.5. *Il modello walzeriano di cittadinanza*

La nozione di cittadinanza così come si è venuta articolando, seguendo una dichiarata ipotesi interpretativa, pare poter fornire un utile antidoto contro etnicismo e nazionalismo (179). La concezione descritta a partire dal pensiero di Walzer riconosce la pluralità dei *demoi*, ma ritiene altresì possibile la loro articolazione e coesistenza entro la comunità politica. La cittadinanza non annulla la coscienza etnica, piuttosto le si aggiunge e la sussume togliendole, per così dire, “il pungiglione” dell'aggressività e dell'intolleranza (180), e allo stesso modo si affianca e innerva le altre, molteplici, appartenenze

(177) VIOLA F., *Identità e comunità*, cit., p. 25. Evidente è, anche a questo riguardo, il richiamo a RAZ J., *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986; ID., *I valori tra attaccamento e rispetto*, cit. Per un'accurata trattazione di come si possa attuare una critica della neutralità liberale senza cadere nella comunitaria concezione del *Legal Enforcement of Morals* si veda PASTORE B., *Sfera pubblica e pluralismo comprensivo*, cit., pp. 111-123, il quale valorizza appieno il processo dialogico che può attuarsi nello spazio pubblico-politico.

(178) Sulla società civile come «regno della frammentazione» si veda WALZER M., *Che cosa significa essere americani*, cit., p. 7. Cfr. KUCZEWSKI M., *Fragmentation and Consensus*, Washington (DC), Georgetown University Press, 1997.

(179) Essa non viene dunque messa “fuorigioco” entro il contesto della società multiculturale e multiethnica. In proposito, in una letteratura assai ampia, si rinvia a DALLA TORRE G., D'AGOSTINO (a cura di), *La cittadinanza. Problemi e dinamiche in una società pluralistica*, Torino, Giappichelli, 2000; A. Catania, *Stato, cittadinanza, diritti*, Torino, Giappichelli, 2000; COSTA P., *Cittadinanza*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

(180) Cfr. WALZER M., *Radical Principles*, cit., p. 270, e ID., *Sulla tolleranza*, cit., p. 91. Il riferimento di Walzer è alla realtà americana ma, come egli cerca di dimostrare nell'*Introduzione a Che cosa significa essere americani*, il modello pare applicabile, *mutatis mutandis*, ad altri contesti e dunque delineare tendenze orientative generali.

particolari. Se l'associazionismo e la partecipazione dei cittadini, in una dimensione pluralista, rappresentano per Walzer l'antidoto politico ai sistemi di classe, alla gerarchia e al dominio (sul versante dei «conflitti di giustizia»), esse paiono poter contrastare anche il particolarismo e lo sciovinismo (sul versante dei «conflitti identitari»).

Se l'articolazione della differenza genera conflitti per il controllo dello spazio politico e delle funzioni istituzionali, allo stesso tempo essa accresce lo spazio disponibile e il numero delle funzioni, e quindi le opportunità di partecipazione individuale e collettiva, determinando un allargamento dello spazio politico stesso. Individui attivi, con un senso crescente della propria efficacia, sono la migliore difesa contro il «localismo» dei gruppi a cui essi partecipano (181). La partecipazione alla sfera pubblica (garantita attraverso la figura dei diritti politici (182) quindi) assume una capacità propulsiva contro qualsiasi tipo di esclusione: sociale, politica, e anche economica.

Quest'ultima considerazione ci conduce nell'ambito del rapporto fra cittadinanza e dimensione «materiale». Come si vedrà, più in dettaglio, nelle *Considerazioni conclusive* i problemi di carattere economico e la configurazione della cittadinanza non sono affatto disgiunti nella prospettiva walzeriana. Si metterà in evidenza come gli strumenti concettuali elaborati da Walzer, in particolare la concezione partecipatoria ed egitaria della cittadinanza, si dimostrino di grande fertilità per una prospettiva che voglia tenere insieme sfera politica, sfera economica, sfera culturale.

In questa sede si accenna solamente alla questione. Esiste una stretta implicazione fra *appartenenza* (aspetto comunitario e politico) e aspetto *sociale*. Il diritto di cittadinanza chiama in causa i rapporti sociali ed economici. Un'effettiva cittadinanza democratica consente l'eliminazione o la riduzione al minimo della condizione di precarietà e, pertanto, richiede il godimento di una serie di servizi e prestazioni che oltrepassano i diritti civili e politici. D'altra parte, la stessa tutela ed implementazione di tali diritti richiede un *minimum* di sicurezza economica e di servizi sociali. Sono però i diritti politici ad

(181) WALZER M., *Multiculturalismo e individualismo*, cit., p. 39.

(182) «I diritti politici sono delle garanzie permanenti: sottendono un *processo* che non ha un punto terminale, una discussione che non ha una conclusione definitiva»: WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., p. 309 (il corsivo è mio).

“abilitare” il cittadino a trasformare il proprio *status* attraverso la lotta politica, che gli permettono, cioè, di conquistare e rendere effettivi tali diritti (183). In quest’ottica va vista la proposta walzeriana di un’estensione della democrazia dall’ambito politico a quello economico e, dunque, anche la connessione tra diritti politici e diritti sociali (che, nell’ottica di Walzer, possono essere intesi come criteri normativi che proteggono effettivamente un bene – la salute, l’istruzione, il lavoro, ecc. – in relazione agli individui (184)); il pluralismo è correlato anche allo *status* socio-economico dei cittadini (185), l’autonomia riguarda anche la sfera materiale.

Sotto questo profilo, ecco allora delinearsi entro lo scenario indispensabile della *cittadinanza* quel profondo nesso fra *differenza* e *multiculturalismo* (specifica accezione del *pluralismo*) – ossia «politica della differenza» – da una parte, e *giustizia sociale* – ossia «politica dell’eguaglianza» – dall’altra; un nesso che sta al cuore della presente trattazione, sviluppata attraverso uno sguardo comprensivo dell’opera walzeriana che tenga conto delle sue molteplici interrelazioni.

Alcuni passaggi di Walzer sono chiarificatori a questo riguardo e possono fungere da utile compendio dei ragionamenti sviluppati: «Il multiculturalismo come ideologia non è solo il prodotto, ma anche un programma per una maggiore eguaglianza sociale ed economica. O meglio l’eguaglianza sociale che il multiculturalismo già esprime non avrà successo senza l’*eguaglianza economica*». E ancora, «la politica contemporanea del multiculturalismo in una delle sue forme è una

(183) Cfr. BACCELLI L., *Cittadinanza e appartenenza*, cit., p. 133. Sulla connessione e complicazione tra «diritti politici» e «diritti sociali»: PETRUCCIANI S., *Modelli di filosofia politica*, cit., pp. 246-251, e CASADEI Th., *“Diritti in bilico”: i diritti sociali tra riconoscimento e oscuramento*, cit. Per un’originale interpretazione della categoria dei diritti sociali (intesi nella loro valenza precipuamente politica e democratica) si veda LA TORRE M., *Cittadinanza e ordine politico*, cit., cap. VII «Cittadinanza e diritti sociali».

(184) Per questo tipo prospettiva sui diritti sociali cfr. PASTORE B., *Per un’ermeneutica dei diritti umani*, Torino, Giappichelli, 2003, p. 125. La peculiarità della posizione di Walzer a proposito dei diritti di cittadinanza, è stato opportunamente osservato, «consiste nell’ascrivere a questa sfera non solo diritti politici, ma anche sociali». Questi ultimi trovano la loro legittimazione sulla base di quell’istanza egualitaristica che per Walzer è configurata dall’«eguaglianza complessa»: «la cittadinanza può dirsi infatti veramente realizzata soltanto se ai cittadini sono garantite condizioni di esistenza tali da salvaguardare la sussistenza economica e il libero sviluppo della personalità» (SENIGAGLIA C., *Comunitarismo e cittadinanza*, cit., pp. 274-275).

(185) WALZER M., *Obligations*, cit., p. 223.

sfida lanciata al potere e alla ricchezza, una domanda di *egualizzare* [*equalize*] i rischi» (186).

Prima di concludere sono doverose alcune precisazioni e un'ulteriore concettualizzazione della nozione di cittadinanza presente nel pensiero di Walzer in relazione ad altri possibili modelli. Da quanto fin qui esposto si può riconoscere come la cittadinanza sia per Walzer un principio *normativo* e un ideale da perseguire e rafforzare. Lo *status* di cittadino in una democrazia è radicalmente disgiunto da ogni sorta di gerarchia: esiste un'unica norma circa il riguardo dovuto a tutta la popolazione dei cittadini (187). «L'esperienza della cittadinanza deve essere preceduta dal riconoscimento che ognuno è un cittadino – da una forma pubblica di riconoscimento», che corrisponde all'espressione dworkiniana di «eguale rispetto» (*equal respect*). Perché il titolo di cittadino possa estrinsecarsi occorre uno spazio sociale e politico *condiviso*: qui ogni individuo dimostra la sua responsabilità a sé e agli altri. Da questa «reciprocità» (*mutual holding*) «deriva la possibilità del rispetto di sé». «Il cittadino che rispetta se stesso è una persona autonoma» (*autonomous person*), «un agente libero e responsabile», «un membro attivo» (*a participating member*) della comunità di cui fa parte: «il soggetto ideale della teoria della giustizia», che agisce per rendere “pratica”, in concreto e nei dettagli, la giustizia stessa (188).

Ragionando in termini più generali, il modello di cittadinanza illustrato attraverso uno sguardo interpretativo delle concezioni walzeriane assume una sua peculiare fisionomia rispetto ad altri modelli. Schematizzando: se, ad un estremo, si ha il modello

(186) Le citazioni sono tratte, rispettivamente, da WALZER M., *Multiculturalismo e individualismo*, cit., p. 41, e ID., *Commento a Ch. Taylor, Multiculturalismo*, cit., p. 138 (i corsivi sono miei). In questo contesto l'ideale politico walzeriano, un «socialismo pluriassociativo», «liberale» e «di mercato» (cfr. soprattutto § VI.7 di questo libro) pare garantire l'equilibrio in cui queste richieste possano essere realizzate. Una democrazia *sociale, egualitaria*, come quella auspicata da Walzer, permette una «cittadinanza comune», ma anche l'espressione delle «differenze» e del «pluralismo». Su questa combinazione si veda, da ultimo, WALZER M. *Keynes forever. Dalle piazze alla politica serve più democrazia sociale*, intervista a R. Festa, «La Repubblica», 07.2012.

(187) Su questi aspetti LA TORRE M., *Cittadinanza e ordine politico*, cit.

(188) Cfr. WALZER M., *Sfere di giustizia*, cit., pp. 278-280. Su questa connotazione ha posto l'accento, dichiarando il suo pieno consenso, Ágnes Heller nella sua teorizzazione sul «cittadino buono» entro una più ampia indagine sulla nozione di giustizia: HELLER Á., *Oltre la giustizia*, cit., p. 358.

Sul significato della «mutualità» e della «reciprocità» per una compiuta teoria della comunità si veda SELZNICK Ph., *La comunità democratica*, cit., pp. 68-73. Sul punto cfr. PASTORE B., *Fiducia, comunità politica, stato di diritto*, cit., pp. 203-205, il quale basa il suo ragionamento anche su alcuni argomenti raziani.

“comunitario” a cui, per certi versi, anche la prima variante walzeriana è riconducibile e, all’altro estremo, si pone il modello “universalistico”, tipico della tradizione liberale, in posizione mediana può situarsi il “modello politico democratico-sociale” (che può essere definito anche “modello di cittadinanza negoziata”). Esso, pur riconoscendo il grande rilievo della *differenza*, dei sentimenti di appartenenza particolari e di gruppo, apre alla possibilità di un’impresa e di una progettualità *comune*: conflitti, negoziazioni, compromessi lo caratterizzano profondamente (189), ponendo al centro la comunità politica come «luogo in cui le identità personali e collettive si formano e si costituiscono, sono riconosciute e confermate, si alimentano e trasformano» (190). Come afferma Walzer nel suo studio sulla tolleranza: esiste una «tensione», ma anche una «continuità reale», «tra membri e cittadini, interessi particolari e interesse comune» (191).

L’ipotesi illustrata ed elaborata a partire da alcuni aspetti centrali della problematica riflessione walzeriana sulla cittadinanza, ha portato ad enfatizzarne l’elemento marcatamente politico. Un’altra connotazione precipua collegata alla precedente è quella del movimento e dell’apertura – della processualità; una dimensione che, come più volte dimostrato, investe profondamente la riflessione dell’autore ebreo-americano, a partire dal paradigma dell’Esodo.

La nozione di cittadino, sin dalle sue origini, è stata, come ha rilevato Étienne Balibar, una «nozione fondamentalmente mobile» (192). Sotto questo profilo, la cittadinanza democratica si presenta come un *problema aperto* e non come uno *status* formale, immutabile. In *Obligations* Walzer la presentava, oltre che come un «legal status», come una «moral choice», resa possibile solo se «there are other groups than the state within the state, and it is fully accepted only by joining other groups along with the state» (193). Tutto questo implica, come si è cercato di dimostrare, una significativa nozione di sfera pubblica e, nell’ottica di un’interpretazione radicale dei principi di libertà ed eguaglianza, una ridefinizione della democrazia in termini di *movimento*. La costruzione democratica, l’eventuale

(189) Cfr. WALZER M., *Sulla tolleranza*, cit., p. 125.

(190) VIOLA F., *Identità e comunità*, cit., pp. 123-126 (il corsivo è mio).

(191) WALZER M., *Sulla tolleranza*, cit., p. 149.

(192) Cfr. BALIBAR É., *Le frontiere della democrazia* (1992), Roma, Manifestolibri, 1993, p. 12; Id., *Cittadinanza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

(193) WALZER M., *Obligations*, cit., p. 227.

trasformazione degli assetti istituzionali vigenti, sono fondamentalmente opera della politica in quanto attività collettiva.

Lontana sia dall'apologia "post-moderna" della frammentazione e della incommensurabilità delle differenze (194) sia dalla riformulazione di un paradigma universalistico "trascendente", una concezione della democrazia intesa come movimento, costante e al plurale, così come si può ricavare dall'elaborazione walzeriana, prefigura una prospettiva normativa in cui tensione universalistica all'*eguaglianza* e affermazione particolare delle *differenze* possano convivere e sostenersi reciprocamente (195). Uno sforzo, quello che impegna Walzer, che non può compendiarsi se non attraverso espressioni ossimoriche come quella di «universalismo della contingenza» o di «universalismo della differenza» (196), nonché attraverso modelli come quello del «pluralismo comprensivo» (197) che assumono come principi rilevanti la negoziazione, la mediazione, il compromesso, la «ragionevolezza» (198); tutto questo senza eludere ma *attraversando* il conflitto, attuando e mettendo a punto

(194) Per una discussione critica del progetto post-moderno, con particolare riferimento all'elaborazione di Julia Kristeva, cfr. WALZER M., *Sulla tolleranza*, cit., pp. 120-127. Per una messa a fuoco dei pericoli insiti in una logica tribalistica radicale – come esito ultimo di questo approccio – si veda BESUSSI A., *La città dei simili e la città dei diversi*, cit., pp. 89-104, in part. pp. 102-104. Sulla inevitabile tendenza disgregatrice del multiculturalismo – incentrato sul tribalismo delle «identità rafforzate» – ha posto l'attenzione con vigore polemico, tra gli altri, SARTORI G., *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei. Saggio sulla società multietnica*, Milano, Rizzoli, 2000 (opera in cui si trovano diversi passaggi di dialogo con Walzer: pp. 65, 71-73).

(195) Dunque in realtà – in questa chiave – l'approdo di Walzer non è distante da quanto prefigurato da BENHABIB S.: *I diritti degli altri*, cit., pp. 95, 96, 98.

(196) Cfr. MARRAMAO G., *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, cit. Su queste molteplici connotazioni dell'universalismo si veda, più in dettaglio, la trattazione svolta nel prossimo capitolo.

(197) Cfr. ROSENFELD M., *Interpretazioni. Il diritto tra etica e politica*, cit., capp. VII e VIII.

(198) Una traduzione prettamente giuridico-costituzionale di questa propensione filosofico-politica si rinviene nell'idea della «mitezza» proposta da ZAGREBELSKY G., *Il diritto mite*, Torino, Einaudi, 1992, il quale la esemplifica nitidamente con la seguente espressione: «"Ragionevole" [...] è colui che si rende conto della necessità, in vista della coesistenza, di addivenire a "composizioni" in cui vi sia posto non per una sola, ma per tante "ragioni". Non l'assolutismo di una sola ragione e nemmeno il relativismo rispetto alle tante ragioni (una o l'altra, pari sono), ma il pluralismo (le une e le altre, per quanto possibile, insieme)» (p. 203). Sul tema della «ragionevolezza» si vedano LA TORRE M., SPADARO A. (a cura di), *La ragionevolezza nel diritto*, Torino, Giappichelli, 2002, e VIOLA F., ZACCARIA G., *Diritto e interpretazione. Lineamenti di teoria ermeneutica del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 41-43. Cfr., inoltre, BELVISI F., *Società multiculturale, diritti, costituzione. Una prospettiva realista*, cit., il quale si sofferma sullo specifico valore della negoziazione, in part. pp. 154-162. Sul conflitto come «integrazione» si vedano le argomentazioni dello stesso Belvisi in *Identità, minoranze, immigrazione: come è possibile l'integrazione sociale? Riflessioni sociologico-giuridiche*, in MOFFA C. (a cura di), *L'America. Ideologie e realtà dell'immigrazione*, Roma, Aracne, 2003, in part. pp. 82-88.

diverse pratiche per tenerlo entro i «confini giusti», ossia parziale, e così renderlo «mite».

Sarebbe certamente illusoria l'immagine di uno spazio pubblico-politico in cui cittadini, attivi, legati a molteplici appartenenze, regolino in maniera armonica i conflitti, spesso dirompenti, che caratterizzano le odierne società complesse e innestate negli scenari della globalizzazione. Realisticamente, l'ostilità fra gruppi è spesso molto profonda; il *modello politico e aperto di cittadinanza* illustrato, non può sottrarsi, a tensioni e, in alcuni casi, a «scelte tragiche» (sempre connesse ai *concetti essentially contested* quale anche quello della cittadinanza si è mostrato essere). Esso indica, tuttavia una linea di ricerca interessante per una filosofia politico-giuridica che – muovendosi nello “spazio di possibilità” – intenda «prendere sul serio» il pluralismo e legittimare *le* identità comunitarie dei gruppi e, allo stesso tempo, non rinunciare, ma semmai estendere, i diritti fondamentali dell'individuo come soggetto attivo entro le diverse sfere della società (199).

I dilemmi dell'appartenenza e della cittadinanza – e così quelli della tolleranza e del multiculturalismo – non sono definitivamente sciolti, ma colti in tutta la loro profondità. Essi divengono ancor più difficili entro una disamina che dalla dimensione comunitaria (interna) della politica si apra alla sua dimensione internazionale (esterna), che dalle relazioni tra i cittadini passi alle relazioni tra gli Stati. E se con riferimento alla prima, seppure tra oscillazioni, la proposta di Walzer pare poter addivenire a «composizioni» feconde, assai più problematica – e, come si mostrerà in seguito (cfr. cap. IX), sovente sotto scacco – essa appare con riferimento alla seconda.

199 A conclusioni analoghe giunge Baldassare Pastore, nelle cui pagine si rinviene uno spirito costruttivo, oltre che un lessico, analogo a quello di Walzer: «Il traguardo della capacità inclusiva totale è sicuramente irraggiungibile. Dovremo convivere con tensioni, conflitti e con scelte tragiche. Ciò comunque non dovrebbe fermarci dal ricercare modelli di convivenza solidale e soluzioni interpretative per i conflitti tra il sé e l'altro nello spazio pubblico, dove le esperienze possono incontrarsi e conoscersi reciprocamente e le identità possono rivelarsi ed essere trattate da eguali» (PASTORE B., *Sfera pubblica e pluralismo comprensivo*, cit., p. 142).

CAPITOLO VIII

«SENSO DEL LUOGO» E TENSIONE UNIVERSALISTICA: PLURALISMO MORALE E DIRITTI UMANI

Non dobbiamo cercare di fuggire
a questo dualismo, perché esso si adatta
a quello che sono incline a definire come
il carattere necessario di ogni società umana:
universale perché è umana, *particolare* perché una società.

(M. Walzer, *Geografia della morale*, p. 20)

SOMMARIO. *Premessa* — VIII.1. I diritti tra universalismo dei principi e relativismo culturale — VIII.2. *Thick and Thin* e i volti dell'universalismo: a partire dal testo biblico (e da Hart) — VIII.3. "Universalismo della vulnerabilità" e diritti — VIII.4. Un'esemplificazione della "duplicità" walzeriana: la questione delle minoranze — VIII.5. *Across the globe*: democrazia e diritti nell'epoca della globalizzazione — VIII.6. «Diritti minimi» e massimalismo morale: un cortocircuito teorico-pratico?

Premessa

Intenzione principale di questo capitolo è illustrare come la peculiare visione walzeriana dell'universalismo, da cui emergono significative implicazioni sul piano dei diritti e dell'approccio alle diverse culture morali (pluralismo morale o etico o dei valori) – in altri termini, su quello della «possibilità di universali morali interculturali», avrebbe detto un antropologo attento al mondo del diritto e delle istituzioni come Geertz – tragga origine dalla sua specifica considerazione della «comunità», e delle sue caratteristiche, e sia radicata nella sua, altrettanto specifica, concezione della «critica sociale».

L'elaborazione walzeriana costituisce una trama complessa in cui riflessione morale, critica sociale, prassi politica e concezione dei diritti risultano intrecciate in orditi di non sempre immediata decifrazione. L'obiettivo è quello di esaminare, in primo luogo, come

Walzer cerchi di rendere possibile una connessione fra tutela della differenza e del pluralismo (dimensione particolaristica e contestuale) e riconoscimento di alcuni fondamentali diritti umani (dimensione della comunanza estesa a livello universale) (1). In secondo luogo, ci si propone di mostrare come la strategia walzeriana sia costantemente orientata da una certa idea della politica e della democrazia, un'idea che – date determinate circostanze – non rinuncia alla legittimazione e all'uso della forza.

Il ragionamento di Walzer si sviluppa a partire dalla diatriba – centrale per il dibattito recente in tema di diritti – tra universalismo, da un lato, e contestualismo (o particolarismo o relativismo (2)) dall'altro, diatriba nell'ambito della quale egli assume una posizione originale, sintetizzabile nella teorizzazione del «minimalismo morale» e dell'«universalismo reiterativo» (§ VIII.1). Se la prima prospettiva lo avvicina significativamente a Stuart Hampshire e a H.L.A. Hart, la seconda, comunque ad essa interrelata, consente di mettere a fuoco i diversi «volti» che l'universalismo assume nell'opera walzeriana. Quest'ultimo è, nelle sue molteplici forme, un'acquisizione che muove dal particolarismo e che rinvia ad una specifica, e tuttavia minoritaria, interpretazione del testo biblico, che nella «reiterazione» ha la sua cifra costitutiva (§ VIII.2).

Entro questo scenario acquisisce una specifica connotazione l'idea stessa di diritti che, incentrata sul ruolo della reiterazione e della concretezza dei contesti, può essere inserita entro la prospettiva di quello che è stato definito, con espressione volutamente paradossale, «particolarismo dei diritti» (3) e avvicinata, per molti

(1) In altri termini, utilizzando una metafora ricorrente negli scritti di Walzer, fra «definizione dei confini» e possibilità di un loro «attraversamento» ed eventuale «oltrepassamento», o ancora fra «intensità locale» (*local intensity*) e «ambito globale» (*global reach*): cfr. WALZER M., *Due specie di universalismo*, cit., p. 127.

(2) Tali espressioni *non* sono sinonimiche, anche se nel dibattito in oggetto esse sono adottate per esprimere posizioni che si contrappongono, con modalità diverse, alla prospettiva dell'universalismo. Per un quadro definitorio che compara – entro quello che potrebbe chiamarsi «desso del dissenso» – «relativismo» e «particolarismo» con la prospettiva del «pluralismo etico» si veda BARBERIS M., *Pluralismo*, in *Etica per giuristi*, cit., pp. 157-193, in part. pp. 162-167, 177-182, nonché ID., *Lessico del dissenso*, cit. Cfr. i riferimenti alla successiva nota 74 di questo capitolo.

(3) L'espressione «particolarismo dei diritti» è stata introdotta da BACCELLI L. (*Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell'universalismo*, Roma, Carocci, 2000) e pare echeggiare *A Particularism of My Own* di Walzer. Essa allude alla critica di un certo universalismo, attraverso il tentativo di mostrare che i diritti hanno un'origine particolaristica, che l'universalismo del fondamento dei diritti non regge teoricamente e che è può essere addirittura dannoso. Alla luce di queste argomentazioni, Baccelli ritiene che si vuole tentare l'universalizzazione dei diritti occorre riconoscerne

versi, al liberalismo «etnocentrico», e «storicista», di Richard Rorty; formulazioni che comunque non rinunciano ad una specifica forma di universalismo: ciò che in sede interpretativa si può concettualizzare, a partire dalla concretezza delle esperienze, anche come “universalismo della vulnerabilità” (§ VIII.3); d’altro canto, di qui anche le oscillazioni di Walzer, un ruolo significativo, a partire dal *moral minimalism*, assume anche la nozione di diritti umani (e/o fondamentali (4)). La riflessione di Walzer viene così ad incrociare i dilemmi del più recente dibattito filosofico-giuridico e la sua stessa impostazione – tesa fra fondamentale particolarità (il «senso del luogo») e apertura universalistica – rispecchia il nodo più stretto dell’attuale discussione in cui si rinvengono numerosi e spesso antitetici percorsi teorici, con riguardo a diverse tematiche, tra le quali per esempio quella relativa ai diritti culturali e delle minoranze (§ VIII.4). Come è stato opportunamente osservato, «le teorie dei diritti umani possono essere afflitte dalla tensione tra la denotazione universale, il riferimento a tutti gli esseri umani, e la particolarità, come tale dipendente dal consenso, dalle proprie pretese di merito, rispetto alle quali soffrono finanche un possibile dissenso universale» (5). In ciò consiste il «doppio taglio» dei diritti, la loro ambiguità

l’origine particolare, contestuale. L’uso dell’espressione adattato alla concezione walzeriana rinvia ad una reinterpretazione dell’operazione teorica sviluppata da Baccelli.

(4) A favore di un’opportuna ed efficace distinzione tra queste due nozioni ha argomentato in diverse occasioni PALOMBELLA G., del quale si vedano *La tutela dei diritti, le discriminazioni, l’uguaglianza. Dai diritti umani ai diritti fondamentali*, in «Ragion pratica», 23, 2004, pp. 381-409; *Diritti umani e diritti fondamentali: sulle conseguenze di una distinzione concettuale*, in «Sociologia del diritto», 2, 2004, pp. 61-106 (ora raccolto in PALOMBELLA G., *Dopo la certezza. Il diritto in equilibrio tra giustizia e democrazia*, cit., pp. 23-77). Cfr., inoltre, dello stesso autore *L’autorità dei diritti*, Roma-Bari, Laterza, 2002, in part. capp. I e IV. Quella articolata da Palombella, curatore peraltro dell’edizione italiana di *Thick and Thin*, si rivela una distinzione assai utile per catturare il dualismo individuato da Walzer, ossia, nella loro diversificazione, la dimensione dell’umanità e quella delle diverse società: «Una teoria dei diritti “umani”, di per sé, si conclude con l’annuncio di una pretesa deontologica, ciò che dobbiamo agli *esseri umani*, legata almeno a una teoria morale e probabilmente ad un’antropologia. Una teoria dei diritti fondamentali ci impegna invece a concentrarci su ciò che è in grado di contribuire all’esistenza di una *società* (o anche a raccomandarli come ciò che dovrebbe o potrebbe farlo): si tratta di analisi o di ricette che non si esprimono in termini deontologici, ma in termini etici, istituzionali, politici, teleologici. Per restare nei margini netti, i diritti fondamentali hanno bisogno di concretezza quanto i diritti umani di astrattezza» (PALOMBELLA G., *La tutela dei diritti, le discriminazioni, l’uguaglianza*, cit., p. 384). Si veda tuttavia per una diversa articolazione della questione, e per una disamina della «prospettiva funzionale» di Palombella, PARIOTTI E., *I diritti umani tra giustizia e ordinamenti giuridici*, Torino, UTET, 2008, pp. 4-6 (cui si rinvia anche per un quadro della più letteraria recente). Sulla combinazione tra diritti civili e diritti umani in Walzer si veda *An Interview with Michael Walzer*, by M. Carleheden and R. Gabriëls, in «Theory, Culture & Society», 1, pp. 113-130, a pp. 127-128.

(5) PALOMBELLA G., *La tutela dei diritti, le discriminazioni, l’uguaglianza*, cit., p. 395.

come diritti “umani”, che emerge in particolare nell’odierno scenario globale: espressione di una visione di giustizia, essi possono essere mossi da inconfessati interessi di parte, di quella parte – il cosiddetto “Occidente” – che sovente li utilizza ridondanti di proclamazioni umanitarie (§ VIII.5). Il *minimal moralism*, e il suo modo di concepire i diritti, si coniuga così con la giustificazione dell’uso della forza e la legittimazione della guerra “giusta”. La riflessione di Walzer, sotto questo profilo, richiama da vicino le tesi di Michael Ignatieff sulla natura «sottile» (*thin*) dei diritti umani (6), una natura che, tuttavia, non impedisce loro di divenire la molla per azioni «spesse» – di profonda e ampia portata – di intervento in contesti ove i «diritti minimi» paiono essere calpestati. Ciò che determina, come si vedrà, una problematica conciliazione – entro l’orizzonte di pensiero walzeriano – tra logica contestualista e vocazione universalistica (§ VIII.6).

VIII.1. *I diritti tra universalismo dei principi e relativismo culturale*

Il dibattito contemporaneo sullo statuto dei diritti apre un vasto ambito di problematiche interconnesse che comprende le complesse questioni dell’esistenza o meno di diritti umani universali, la possibilità di concepire una morale universale, e ancora – a partire dal rilievo della diversità culturale e dall’interesse per la salvaguardia delle cosiddette «identità collettive» – gli interrogativi che attengono il possibile riconoscimento di diritti «collettivi», «culturali», «di gruppo» (7) (e i possibili paradigmi di fondazione di queste figure giuridiche). Ci si può comunque orientare, in prima approssimazione, distinguendo schematicamente due tendenze fondamentali: da una parte, le prospettive degli universalisti, dall’altra quelle dei contestualisti e/o relativisti.

(6) Osserva Ignatieff: «Gli impegni universali implicati dai diritti umani possono essere compatibili con un’ampia varietà di modi di vivere solo se l’universalismo sotteso è consapevolmente minimalista. I diritti umani possono meritare l’assenso universale solo in quanto teoria decisamente “leggera” [*thin*] di cos’è giusto, in quanto mera definizione delle condizioni minime per ogni genere di vita» (IGNATIEFF M., *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit., p. 58).

(7) Per un’accurata illustrazione di queste nozioni, usate sovente con significati differenti e talvolta anche sovrapposti, si veda FACCHI A., *I diritti nell’Europa multiculturale*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 21-28.

Molti filosofi contemporanei hanno cercato di rendere conto della situazione determinata dall'inclusione dei diritti inviolabili, umani o fondamentali, negli ordinamenti giuridici (sancita dalla *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo* del 1948 e dalle Costituzioni democratiche contemporanee). Alcuni autori hanno ripercorso, come è stato osservato, la «via groziana» (8): individuare un orizzonte normativo superiore, una qualche riedizione della legge di natura, su cui *fondare* i diritti (9).

Il «neo-contrattualismo» di Otfried Höffe, per esempio, poggia il suo tentativo di giustificare l'universalità dei diritti umani sulla riproposizione di una forma di antropologia filosofica «trascendentale», che intende verificare le condizioni della possibilità dell'autorealizzazione umana. Tali condizioni consistono, a giudizio del filosofo tedesco, nella tutela della vita e dell'integrità della persona e della sua capacità razionale e linguistica, così come della sua competenza sociale. La vita e la libertà di pensiero sono giudicati diritti umani per eccellenza, perché gli altri diritti umani sono specificazioni di entrambi i diritti principali. L'origine storica di questi (nel Cristianesimo e nel pensiero antico greco-romano) non pregiudica il loro valore universale, reso possibile – kantianamente – dalla loro natura formale e dalla loro autonomia rispetto ai significati concreti (10). I diritti umani (naturali) hanno una «validità

(8) Si segue in questa sede l'accurata trattazione sviluppata su tali temi da BACCELLI L., *Il particolarismo dei diritti*, cit., in part. cap. 3. Per la ricostruzione storica della riflessione di Grozio, cfr. ivi, pp. 39-44. Sui diritti fondamentali e, più ampiamente, sulla questione dei paradigmi di fondazione si veda FERRAJOLI L., *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, cit. Una iniziale messa a fuoco di questa prima parte del capitolo è stata influenzata dalla discussione del testo avvenuta nell'ambito di un incontro del II ciclo del «Seminario di Teoria del diritto e Filosofia pratica» dal titolo *I diritti fondamentali fra universalità e particolarità: a partire dalla riflessione di Luigi Ferrajoli* a cui hanno preso parte lo stesso Ferrajoli e Baldassare Pastore (Dip. di Scienze Giuridiche, Univ. di Modena, 26.XI.2001).

(9) Sulla «questione del fondamento» – che costituisce nella storia dei diritti umani, un problema controverso ma costantemente riproposto – si veda il cap. I del volume di Baccelli citato nella nota precedente, nonché il suo contributo e quello di Ermanno Vitale al volume sui diritti fondamentali di Ferrajoli. Cfr., inoltre, BOBBIO N., *Sul fondamento dei diritti dell'uomo*, in *L'età dei diritti*, cit., in part. pp. 5-16 (ma si veda tutta l'intera parte I dell'opera: pp. 5-86); VIOLA F., *Etica e metaetica dei diritti umani*, Torino, Giappichelli, 2000, pp. 189-216. Per una trattazione di più ampio respiro sull'evoluzione dei diritti umani: OESTREICH G., *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, a cura di G. Gozzi, Roma-Bari, Laterza, 2001 e, da ultimo, FACCHI A., *Breve storia dei diritti umani*, Bologna, il Mulino, 2007. In questo contesto non si può poi non segnalare la trattazione di PECES-BARBA G., *Teoria dei diritti fondamentali* (1991), a cura di V. Ferrari, con una presentazione di N. Bobbio, Milano, Giuffrè, 1993.

(10) HÖFFE O., *Naturrecht (Vernunftrecht) ohne naturalistischen Fehlschlüsse: ein rechtsphilosophisches Programm*, Wien, Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, 1980; ID., *Diritto naturale (diritto razionale) e diritti dell'uomo: problemi fondamentali di un'etica contemporanea e di una filosofia*

trascendentale», valgono cioè «sempre e in ogni luogo» e il loro rispetto costituisce la garanzia preliminare e la condizione essenziale di ogni potere politico giusto: essi assumono la valenza di «principi categorici del diritto». Ciò che spinge verso la realizzazione di una repubblica federale mondiale e la definizione di una comunità giuridica internazionale (11).

Un altro autore che, attraverso un raffinato strumentario concettuale, cerca di fondare un linguaggio dei diritti su alcune costanti antropologiche è John M. Finnis con la sua *New Natural Law Theory*. Nel contesto di una riattualizzazione della scolastica tomistica nell'ambito della filosofia pratica contemporanea (12), egli si propone di individuare determinati principi della legge naturale indimostrabili ed evidenti e di dedurne le implicazioni; si tratta di principi che non hanno né storia né luogo, e che esistono come i 'principi matematici', contro ogni possibile obiezione relativistica, scettica, contestualista. Ci sono, quindi, *diritti umani (o naturali) assoluti* cui sono correlati degli «assoluti morali», delle norme la cui validità non ammette eccezioni (13).

Anche John Rawls ha ripercorso, seppure con strategie e intenti radicalmente diversi, la «via groziana», nel senso che se in Grozio prima viene la legge di natura e poi i diritti naturali, in Rawls vengono prima i principi di giustizia e poi i diritti. Dopo aver

politica, in SCOLA A. (a cura di), *L'alba della dignità umana: fondazione dei diritti umani nella dottrina di Jacques Maritain*, Milano, Jaca Book, pp. 11-47. Per una disamina della teorizzazione di Höffe (che afferma anche l'opportunità di un «diritto penale interculturale»: *Moral Reasons for an International Criminal Law*, in «Ratio Juris», 3, 1998, pp. 206-107): LALATTA COSTERBOSA M., *Giustizia come scambio: la filosofia pratica di Otfried Höffe*, Bologna, Boni, 2000, in part. pp. 45-50, e EAD., *Otfried Höffe e la deduzione trascendentale del diritto naturale*, in *Il diritto come ragionamento morale. Saggio sul giusnaturalismo contemporaneo e le sue applicazioni bioetiche*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2007 pp. 81-106; PIRNI A., *Antropologia, ragione pratica e diritto nella prospettiva di Otfried Höffe*, in *Filosofia pratica e sfera pubblica*, cit., pp. 27-80.

(11) Su queste implicazioni si vedano HÖFFE O., *La sfida della civiltà globale. Dodici tesi*, in «Iride», 17, 1996, pp. 7-15; ID., *Una repubblica mondiale come ideale politico*, «Iride», 19, 1996, pp. 623-649; ID., *Abbiamo bisogno di una repubblica federale mondiale? Principi morali per una comunità giuridica internazionale*, in «Ragion pratica», 16, 2001, pp. 117-133. Per una discussione delle tesi di Höffe a questo proposito, si vedano i contributi raccolti nel fascicolo monografico *Democrazia e globalizzazione. Discutendo con Otfried Höffe*, in «Ragion pratica», 16, 2001, pp. 111-160.

(12) Sul punto cfr. VIOLA F., *Tommaso tra i contemporanei. La presenza delle dottrine tomiste nella filosofia pratica contemporanea*, in VIGNA C. (a cura di), *La libertà del bene*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 229-264.

(13) Cfr. FINNIS J.M., *Legge naturale e diritti naturali* (1980), a cura di F. Viola, Torino, Giappichelli, 1996. Su Finnis si veda ZANETTI Gf., *John M. Finnis e la nuova dottrina del diritto naturale*, in ID. (a cura di), *Filosofi del diritto contemporanei*, Milano, Raffaello Cortina, 1999, pp. 33-62; LALATTA COSTERBOSA M., *John Finnis e la nuova teoria del diritto naturale*, in EAD., *Il diritto come ragionamento pratico*, cit., pp. 25-46.

fortemente attenuato la portata universalistica della concezione espressa in *A Theory of Justice in Political Liberalism* (attraverso l'elaborazione della nozione di «consenso per intersezione»), Rawls è tornato, nella sua ultima importante opera, *The Law of Peoples*, ad una fondazione epistemologica, psicologica e antropologica della teoria dei diritti umani universali e del diritto dei popoli (14).

Non si possono, infine, almeno non menzionare, in questo rapido *excursus*, gli impegnativi sforzi teoretici che sostengono l'etica del discorso di Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel (15). In particolare, Habermas ha tentato una fondazione dei diritti umani che garantisca una base più ampia del riferimento ad una singola cultura giuridica e politica. Come è stato osservato, «in *Faktizität und Geltung* i diritti fondamentali risultano non solo la riformulazione moderna, post-convenzionale e formalizzata, dei principi di giustizia elaborati dal giusnaturalismo moderno, ma anche la condizione funzionale necessaria perché si costituisca il codice diritto, che richiede la garanzia dell'autonomia privata e pubblica». In questo contesto teorico i diritti fondamentali esprimono l'applicazione, attraverso una «genesì logica dei diritti», del principio normativo generale della teoria del discorso per quanto riguarda la sfera politico-giuridica. In ultima istanza, per Habermas, i diritti fondamentali vanno ricondotti alle strutture quasi trascendentali – e dunque “senza luogo” – del discorso. Su questa via, si attribuisce «un carattere universale ai diritti, sia nel senso che titolari dei diritti fondamentali sono tutti gli individui, sia nel senso che

(14) Cfr. RAWLS J., *The Law of Peoples*, in SHUTE S., HURLEY S. (eds.), *On Human Rights. Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York, Basic Books, 1993 (tr. it. *I diritti umani*, Milano, Garzanti, 1994). Il saggio è stato ripreso e modificato in ID., *The Law of Peoples*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999 (tr. it. *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Milano, Edizioni di Comunità, 2001). Su quest'ultimo approdo del pensiero rawlsiano si vedano BACCELLI L., *Rawls e le sfide della globalizzazione*, in «Rivista internazionale di Filosofia del diritto», 4, 2004, pp. 433-469 (fasc. monografico dedicato a J. Rawls); ID., recensione al volume in «Jura Gentium» (<http://www.tsd.unifi.it/juragentium/it/index.htm>).

(15) HABERMAS J., *Fatti e norme*, cit.; ID., *L'inclusione dell'altro. Saggi di teoria politica* (1996), a cura di L. Ceppa, Milano, Feltrinelli, 1998; APEL K.-O., *Rational Foundations of Discourse Ethics as Universal Ethics*, conferenza tenuta in occasione del «Second Meeting of the UNESCO Universal Ethics Project» (Napoli, 01-04.XII.1997); ID., *Per la fondazione razionale di un'etica universale*, intervista a cura di G.B. Clemente, in «Fenomenologia e società», 3, 1999, pp. 22-50. Per una specifica disamina della «tensione tra universalismo e società multiculturali» in Habermas – cui si limita l'attenzione in questa sede – cfr. LALATTA COSTERBOSA M., *La giustificazione discorsiva dei diritti. I. Jürgen Habermas*, in *Il diritto come ragionamento morale*, cit., pp. 143-171.

l'argomentazione che fonda i diritti può incontrare, nelle condizioni ideali presupposte, un consenso universale» (16).

Al di là della limitatezza e delle semplificazioni inevitabilmente connesse al rapido schizzo tratteggiato (17), si può rilevare come i contemporanei paradigmi di fondazione dei diritti umani incorrano in specifiche e complesse difficoltà – evidenti, in particolar modo, se si assume l'ottica di un approccio interculturale – che, in ultimissima istanza, rimandano al loro imprescindibile radicamento nell'esperienza giuridica e politica della modernità occidentale. Il carattere di assolutezza pare limitarne la reale capacità di apertura e comprensione della differenza.

Ad un versante opposto rispetto alle teorie brevemente illustrate, accomunate da quella procedura di giustificazione (di ascendenze kantiane, ma che affonda le sue radici nella tradizione giudaico-cristiana) nota come *universalizzazione*, si collocano, come è noto, le posizioni dei comunitaristi contemporanei e degli esponenti dei *Critical Legal Studies*, nonché molte delle teorie in vario modo connesse al pensiero femminista e al femminismo giuridico (18). Se i teorici critici del diritto riducono il linguaggio dei diritti ad un'«ideologia mistificante», e mettendo in luce l'inflazione dei diritti stessi arrivano a decretare la fine (dell'età) dei diritti (19), il

(16) BACCELLI L., *Diritti fondamentali: i rischi dell'universalismo*, in MAZZARESE T. (a cura di), *Neocostituzionalismo e tutela (sovra)nazionale dei diritti fondamentali*, Torino, Giappichelli, 2002, p. 126. Pare però che Habermas sia venuto via via rivedendo la sua posizione: cfr., per una sottolineatura di un'inedita enfasi «contestualista» (in tensione con il nucleo duro universalistico della teoria del discorso), HABERMAS J., *L'Occidente diviso* (2004), Roma-Bari, Laterza, 2005, e la recensione al volume di BACCELLI L. apparsa in «Filosofia politica», 2, 2006, pp. 287-290.

(17) Per un'ampia discussione, oltre al testo citato di Ferrajoli, si veda, entro una diversa prospettiva, PASTORE B., *Per un'ermeneutica dei diritti umani*, Torino, Giappichelli, 2003. Cfr. anche MARZOCCHI V., *Le ragioni dei diritti umani*, Napoli, Liguori, 2004.

(18) Per una disamina che tiene in considerazioni sia i profili «universalistici» sia i profili «differenzialisti» della discussione sui diritti delle donne si veda il fascicolo monografico di «Ragion pratica» (23, 2004), a cura di A. Facchi, dedicato a «Diritti delle donne tra particolarismo e universalismo». Per una lettura critica dell'universalismo e dei diritti fondamentali, si veda anche PITCH T., *I diritti fondamentali: differenze culturali, diseguglianze sociali, differenza sessuale*, Torino, Giappichelli, 2004, la quale, tuttavia, osserva come resti «ineludibile l'esigenza di un *luogo*, etico e politico, da cui criticare il diritto positivo e elaborare criteri circa un diritto positivo «diverso» da quello esistente» e come l'avvento del costituzionalismo sembri provvedere questo luogo, «senza dover andare alla ricerca di un diritto naturale» (p. 5).

(19) Cfr. DOUZINAS C., *The End of Human Rights. Critical Legal Thought and the Turn of the Century*, Oxford, Hart, 2000, p. 1, cit. in MAZZARESE T., *Minimalismo dei diritti: pragmatismo antiretorico o liberalismo individualista?*, in «Ragion pratica», 26, 2006, p. 180. Analogamente, una delle principali strategie del pensiero femminista afferma, come è noto, che i diritti fondamentali sono irrimediabilmente

comunitarismo – che si caratterizza, in primo luogo, per il suo far uso di quella procedura di giustificazione particolaristica, che può definirsi *contestualizzazione* – tende a relativizzarlo a favore di etiche della «vita buona», «delle virtù» o «dei doveri». Paradigmatica al riguardo è la posizione di Alasdair MacIntyre, il quale sferra un attacco frontale all'idea di una morale universale e di diritti universali in nome di valori comunitaristi quali il patriottismo e la nazione (interpretati in una chiave esclusivistica) (20).

Il modello comunitario, essenzialmente particolaristico, sostiene che a essere titolari di diritti sono sempre soltanto uomini concreti in situazioni specifiche, presupponendo l'opzione per un modello *olistico* di interpretazione del rapporto tra gli individui-membri e la collettività socio-politica, che comunque tende a svalutare la centralità dei diritti soggettivi nell'ambito della vita associata (21). L'opzione per il paradigma olistico costituisce una pregiudiziale forte, tale da precludere ogni via ad una consistente giustificazione dei diritti umani. L'unico valore di carattere universale, forse, per le dottrine comunitariste è costituito dal loro valore ultimo: l'autonomia delle culture. Da ciò dipende la particolare (e assai controversa) importanza attribuita da queste filosofie politiche ai diritti «culturali» e «collettivi» (22).

Nello scenario che si è cercato di raffigurare, attraverso una logica nettamente oppositiva, in realtà ricca di sfumature e progressive rimodulazioni, va d'altra parte inserita la posizione di Ronald Dworkin, il quale mostra come, ad un livello d'analisi meno schematico, e per così dire più attento alle *nuances*, il dibattito sulle questioni in esame sia venuto complicandosi e articolandosi in un

«ideologici» perché strumenti di dominio maschile. L'universalità stessa è uno strumento di oppressione, in quanto, da un lato, maschera la differenza e la discriminazione e, poi, applica alle donne criteri che sono a loro estranei per la loro condizione specifica e che dunque, rispetto a questa, risultano oppressivi.

(20) MACINTYRE A., *After Virtue*, cit.; ID., *Is Patriotism a Virtue?*, cit.

(21) Su questi esiti della riflessione *communitarian* ha insistito ZANETTI Gf., del quale si vedano, a titolo esemplificativo, le argomentazioni svolte in *Amicizia, felicità, diritto. Due argomenti sul perfezionismo giuridico*, cit., in part. pp. 42-45.

(22) Cfr. COMANDUCCI P., *Quali minoranze? Quali diritti? Prospettive di analisi e classificazione*, in VITALE E. (a cura di), *Diritti umani e diritti delle minoranze*, cit., pp. 47-67. Per una puntuale messa a punto categoriale della questione dei «diritti collettivi» si vedano GALEOTTI A.E., *I diritti collettivi*, ivi, pp. 30-46 e KYMLICKA W., *La cittadinanza multiculturale*, cit., in part. pp. 63 ss., 190 ss., 265 ss., 275 ss., 286 ss., 297-300. Sull'ambiguità dei «diritti culturali collettivi» si veda PASTORE B., *Per un'ermeneutica dei diritti umani*, cit., pp. 71-79. Si veda anche HABERMAS J., *Equal Treatment of Cultures and the Limits of Postmodern Liberalism*, in «The Journal of Political Philosophy», 1, 2005, pp. 1-28, in part. pp. 17-23.

intreccio dalle maglie non sempre ben distinguibili. Se in diversi luoghi l'argomentazione del sostenitore dei «diritti presi sul serio» assume una connotazione specificamente universalistica, e almeno per certi versi “giusnaturalistica” (23), in molti altri casi la fondazione dworkiniana dei diritti appare molto più contestuale o addirittura “comunitaristica”: prova evidente, a questo riguardo, è la formulazione del diritto come *integrity* (24).

La traiettoria di Dworkin sembra così aprire la strada alle diverse ricerche di una “terza via”, consentendo una messa a fuoco ben più problematica del quadro “in chiaroscuro” fin qui tratteggiato, strutturato sulla contrapposizione fra universalismo dei principi e relativismo culturale, ossia tra fondazione dei diritti e, dunque, di una morale universale poggiante su principi universali e “senza luogo”, da un lato, e relativizzazione dei diritti, e dunque riconoscimento di morali particolari, e tendenzialmente incomunicabili, costituite su principi relativi e locali (“del proprio luogo”), dall'altro.

È su questo sfondo che viene a porsi anche la peculiare riflessione di Walzer che, seppure non in maniera organica e sistematica, si ricollega per molteplici aspetti al tema dei diritti e alla loro specifica connotazione come diritti “umani”. Essa vive di

(23) Devo questo rilievo ad un dialogo con Francesco Viola. Sul punto si veda anche la puntuale trattazione svolta in LALATTA COSTERBOSA M., *Ronald Dworkin e il diritto naturale come integrità*, in *Il diritto come ragionamento morale. Saggio sul giusnaturalismo contemporaneo e le sue applicazioni bioetiche*, cit., ove si rileva l'opportunità di definire quello di Dworkin un «giusnaturalismo *sui generis*» (p. 117). Data l'importanza che Dworkin attribuisce al momento interpretativo del diritto, il «principio dell'uguale considerazione e rispetto», lungi dal comportare l'adesione a un fondamento stabile, fa sì che il diritto si configuri come qualcosa di aperto, di dialogico, sensibile alle richieste che provengono dal corpo sociale. Ciò è particolarmente evidente nei “casi difficili” e dà conto del carattere «relativistico» del suo giusnaturalismo (cfr. *ivi*, pp. 109-118). Il diritto all'uguale considerazione e rispetto può realizzarsi per il filosofo del diritto statunitense soltanto in uno Stato democratico-costituzionale, fondato sui principi della «partecipazione», della «reciprocità tra governanti e cittadini» e dell'«indipendenza rispetto alla sfera privata e alle convinzioni personali e politiche» (*ivi* p. 138).

(24) Cfr. BACCELLI L., *Il particolarismo dei diritti*, cit., pp. 116-125. Sulla teoria giuridica di Dworkin, con riferimento alla letteratura critica italiana, oltre allo studio di SCHIAVELLO A., *Diritto come integrità*, cit., si vedano PINTORE A., *Norme e principi: una critica a Dworkin*, Milano, Giuffrè, 1982; PASTORE B., *I principi ritrovati. Saggio su Ronald Dworkin*, Palermo, ILA-Palma, 1985; CHIASSONI P., *L'antisetticismo panglossiano di Ronald Dworkin*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1, 1987, pp. 213-235; CAMPANALE A.M., *Il diritto oltre la legge in G. Radbruch e R. Dworkin*, Bari, Adriatica, 1997; SAGNOTTI S.C., *I diritti tra storia e morale: riflessioni sul pensiero di Ronald Dworkin*, Milano, Giuffrè, 1998. Cfr., nel contesto della letteratura internazionale, HONEYBALL S., WALTER J., *Integrity, Community and Interpretation: A Critical Analysis of Ronald Dworkin's Theory of Law*, Dartmouth, Ashgate Publishing, 1998; TROPER M., *Judges Taken too Seriously: Professor Dworkin's Views on Jurisprudence*, in «Ratio Juris», 2, 1988, pp. 162-175.

tensioni, per così dire “non quadra mai il cerchio”, ed è proprio questo aspetto che le conferisce un certo fascino e che ha condotto l'autore all'elaborazione di una posizione interessante nell'ambito delle discussioni su universalismo e relativismo, diritti umani e diritti delle minoranze, valori e significato della democrazia, sia a livello «locale» sia a livello «globale» (25).

L'approccio contestualista è alla base di *Spheres of Justice*, sicuramente l'opera più vicina a certe suggestioni comunitarie; ma rispetto al ritorno del legame sociale propugnata dai comunitaristi, la posizione di Walzer ha una sua specificità e originalità che lo ha portato, come si è visto in più occasioni in questo lavoro, in un'orbita eccentrica rispetto alla costellazione comunitaria.

Questo può apparire chiaro se si esamina più approfonditamente la sua critica alla teoria rawlsiana della giustizia, una critica che si riferisce più al *metodo* che alla sostanza. Walzer è disposto ad accettare i principi di giustizia, ma non crede che in una comunità democratica il discorso sui principi sia di grande aiuto. Questo non perché quei principi siano sbagliati, ma perché nella democrazia, che è regno dell'opinione e non della verità, nessuna proposta può godere del privilegio dell'«indisputabilità», della non-negoziabile; quando espone i limiti della teoria della giustizia di Rawls, Walzer parla di limiti in relazione alla *pratica democratica*, non tanto alla coerenza interna della teoria. Per lui più che una semplice questione di procedura, la giustizia è una *questione di potere*, per questo la sua soluzione non potrà mai essere imposta nel nome di una assoluta coerenza razionale né restare al riparo dal *conflitto* politico e dalla confutazione, dal dissenso e dalla critica. Egli, per così dire,

(25) Questa doppia prospettiva è messa bene in rilievo nella traduzione tedesca di *Thick and Thin. Lokale Kritik – Globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, cit. Per una disamina delle posizioni di Walzer, con riguardo soprattutto alla sua elaborazione tra fine anni Novanta e primi anni del Duemila, si veda LALATTA COSTERBOSA M., *Il fatto del pluralismo culturale e l'ideale universalista dei diritti. Habermas e Walzer: due "reazioni" a confronto*, in «Discipline filosofiche», 2, 2007, in part. pp. 199-201. Dopo aver esposto alcune delle più interessanti teorizzazioni del cosmopolitismo negli ultimi due decenni come quelle di Nussbaum (pp. 193-194) e di Höffe (pp. 194-196), nonché l'idea di un ordine politico globale tra i popoli (la proposta di Rawls: pp. 196-198), Lalatta approda ad un'analisi del pensiero di Walzer, che studia in parallelo rispetto alle più recenti tesi di Habermas (pp. 201-204). «Pur nella profonda differenza delle loro teorie, entrambi reagiscono ai fatti del 2001-2004 [11 settembre 2001, guerra in Afghanistan, guerra contro l'Iraq]. Entrambi rivedono le loro posizioni, e le rivedono proprio allontanandosi ancora di più tra loro e dirigendosi in diversa misura verso i due estremi sopra individuati: l'universalismo “culturale” per Walzer e il realismo politico, in cui Habermas non si riconosce, certo, ma da cui assorbe un moderato e meditato disincanto» (ivi, p. 192).

«politicizza la giustizia» (26), distinguendo fra dominatori e dominati, potenti e senza potere. Walzer parte dal presupposto «localistico» che occorra, innanzitutto, proteggere il carattere pluralistico della società (multietnico nel caso della società americana, ma ormai tale anche in quello delle società europee), poiché da esso dipende la stessa salvaguardia della democrazia. La democrazia, infatti, prende i caratteri culturali del popolo che la costruisce: non esiste un modello assoluto, universalmente valido di democrazia (tuttavia si vedrà in seguito come la democrazia possa costituire un valore minimo universale per il quale può divenire legittimo l'uso della forza).

La critica del liberalismo universalistico di matrice rawlsiana sviluppata da Walzer si differenzia da quella dei *communitarians* perché è concentrata meno sulla perdita della compattezza comunitaria della società liberale che sulla corrosione della partecipazione democratica. La sua critica muove da ragioni *politiche* – pragmatiche – piuttosto che da preoccupazioni esistenziali e morali. Più che la necessità di una comunità coesa c'è in Walzer quello che si può definire un forte «senso del luogo [*sense of place*]» (27), un «desiderio di comunità» che consiste nella priorità del concreto sull'astratto, e si basa sulla forza politica del *radicamento*; un legame con la concretezza, e con i «dettagli» della vita reale, che non esclude, tuttavia, un'apertura verso una dimensione più ampia (28).

Il legame sociale non nega il pluralismo anzi, nell'ottica di Walzer, vive di esso; egli ha una visione pluralistica della comunità che non rifiuta affatto alcuni principi del liberalismo e del «progetto moderno», bensì, nelle sue intenzioni, mira alla loro concreta realizzazione. È appunto in virtù del pluralismo sostanziale che la

(26) Sulla critica alle tendenze «giudizialiste» si veda il cap. IV di quest'opera. Per una loro articolazione nel contesto del dibattito sull'universalismo si veda FERRARA A., *Universalismo giudizialista in etica*, in «Paradigmi», 54, 2000, pp. 537-564 (il fascicolo ha per titolo *Prospettive sull'etica universale. In memoria di Giovanni Clemente*).

(27) L'espressione, utilizzata da Walzer a proposito di Carlo Rosselli («un cosmopolita con un forte senso del luogo»: WALZER M., *L'antenato della sinistra*, cit., che costituisce, come si ricorderà, la recensione alla traduzione inglese di *Socialismo liberale*), si attaglia perfettamente allo stesso Walzer. Sul senso del luogo («il senso d'essere nel proprio luogo») come sentirsi «a casa» (*at home*) si veda *Interpretazione e critica sociale*, cit., p. 32. Nell'«essere fuori luogo» consiste, del resto, il dilemma più profondo dell'ebraismo: cfr. LEVI DELLA TORRE S., *Essere fuori luogo. Il dilemma ebraico tra diaspora e ritorno*, Roma, Donzelli, 1995.

Sulle trasformazioni del concetto di «luogo», entro un altro quadro di riferimento teorico, cfr. AUGÉ M., *Nonluoghi: introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano, Eleuthera, 1996.

(28) Analogamente BAUMAN Z., *Voglia di comunità*, Roma-Bari, Laterza, 2011⁷.

concezione di Walzer non può essere definita anti-liberale come quella dei comunitaristi: essa è estremamente attenta ai rischi di perdita della libertà individuale possibili in un progetto comunitarista omogeneo (29).

Il “liberalismo” di Walzer è, rispetto ai canoni dominanti, tanto atipico quanto il suo “comunitarismo”: un esempio è fornito dalla sua concezione dell’idea di *tolleranza*, nozione tipica della tradizione liberale. Essa, lo si è visto nel capitolo precedente, non è declinata, come accade nel pensiero liberale, esclusivamente o quasi in senso individualistico, bensì in senso *sociale*, dove la tolleranza riguarda anche, anzi soprattutto, i gruppi, le comunità (30). Il liberalismo di Walzer – che peraltro non esaurisce la sua complessa visione politica (riconducibile ad una forma di socialismo liberale e democratico, *pluriassociativo*) – non è propriamente una teoria normativa, quanto piuttosto una prospettiva empiricamente giustificata, che si radica istituzionalmente. Si tratta, se così si può dire, di un *liberalismo contingente, storicamente determinato* (31), che non solo è compatibile, ma addirittura *esige* il riconoscimento del ruolo dell’appartenenza culturale. La scelta individuale e l’autonomia dipendono dalla

(29) Alcuni interpreti, a questo proposito, hanno parlato di «comunitarismo liberale»: BELLAMY R., *Liberalism and Modern Society*, cit., pp. 240-244, e, da ultimo, P. Comanducci, il quale, ragionando sui rapporti fra valore dell’autonomia individuale e appartenenza ad una specifica cultura, ha avvicinato la posizione di Walzer a quelle di Will Kymlicka, Javier de Lucas, Anna Elisabetta Galeotti e Francesco Viola (COMANDUCCI P., *Quali minoranze? Quali diritti*, cit., p. 50; cfr. anche dello stesso Comanducci: *Autonomia degli individui o autonomia delle culture?*, in GIANFORMAGGIO L., JORI M. [a cura di], *Scritti per Uberto Scarpelli*, Milano, Giuffrè, 1997, pp. 225-245). A questi autori va senz’altro aggiunto anche Joseph Raz, sostenitore di un multiculturalismo e di un perfezionismo liberali.

Sarebbe interessante istituire un confronto approfondito, cosa che non si può neppure abbozzare in questa sede, fra i due autori, accomunati peraltro da un legame profondo con l’ebraismo (Raz, prima di insegnare ad Oxford, ha compiuto i suoi studi alla Hebrew University di Gerusalemme, dove a tutt’oggi spesso si reca per periodi di ricerca, così come lo stesso Walzer che nel medesimo ateneo svolge annualmente lunghi periodi di studio). Sull’originale posizione di Raz, in origine allievo di Hart, nel quadro del dibattito filosofico-giuridico contemporaneo si vedano GALEOTTI A.E., *Joseph Raz e il perfezionismo liberale*, in ZANETTI Gf. (a cura di), *Filosofi del diritto contemporanei*, cit., pp. 101-128; ZANETTI Gf., *Aspetti problematici della nozione di «opzioni incompatibili» nel multiculturalismo liberale di Joseph Raz*, in BONGIOVANNI G. (a cura di), *La filosofia del diritto costituzionale e i problemi del liberalismo contemporaneo*, Bologna, CLUEB, 1998, pp. 103-120 (poi raccolto, con il titolo *Influenze aristoteliche nel dibattito contemporaneo: Joseph Raz e i valori condivisi*, in ZANETTI Gf., *Ragion pratica e diritto. Un percorso aristotelico*, cit., pp. 247-264).

(30) Cfr. cap. VII del presente volume.

(31) CARRINO A., *Differenza, eguaglianza e tolleranza in Michael Walzer*, cit., p. 102. Analogamente CROWDER C., *Pluralism and Liberalism*, in «Political Studies», 2, 1994, pp. 293-305, in part. p. 304, avvicina, a questo riguardo, le posizioni di Walzer e Rorty (e pure di Raz).

presenza di una cultura sociale, definita da una lingua e da una storia (per quanto queste siano in costante sviluppo e trasformazione) (32).

VIII.2. Thick and Thin e i "volti" dell'universalismo: a partire dal testo biblico (e da Hart)

Se Walzer per molti aspetti si distanzia dai comunitaristi, occorre, comunque, precisare che l'obiettivo polemico dell'autore americano sono, *in primis*, le forme di argomentazione filosofica che privilegiano lo stile procedurale e che tendono ad una *fondazione dei principi universali*: da Rawls a Dworkin (o meglio, dal «primo» Rawls al «primo» Dworkin), da Habermas ad Ackerman (ma si potrebbe aggiungere certamente anche Apel) (33). Questi filosofi, immaginando di trovarsi in una posizione originaria, in una situazione di dialogo ideale, o ancora nell'ambito di una conversazione in una navicella spaziale, prefigurano un insieme di vincoli o di regole contrattuali comuni alle parti coinvolte, che poi rappresentano tutti gli individui; con le parole di Walzer: «si ragiona, si tratta e si discute all'interno dei vincoli concepiti per imporre *i criteri formali di ogni moralità*, in particolare l'imparzialità assoluta o qualche suo equivalente funzionale» (34). Si dispone così di *principi regolativi (universali)* per ogni nostro ragionare, trattare e parlare effettivo nella realtà concreta del mondo.

Walzer intende, invece, adottare un approccio diverso esemplificato molto chiaramente nel suo volume dedicato alla tolleranza. Su questo tema le argomentazioni di tipo procedurale non possono essere, a suo avviso, d'aiuto perché non risentono del tempo e dello spazio, non sono *contestualizzate* (35). L'idea che a

(32) La medesima posizione, articolata in modo certamente più organico dal punto di vista teorico e normativo, vivido segno di una possibile apertura del pensiero liberale ai diritti culturali, è stata proposta da RAZ J., *Multiculturalism. A Liberal Perspective*, cit., e sostenuta, fin dai primi anni Novanta, da KYMLICKA W., *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, cit.

(33) Per una critica dettagliata all'approccio universalistico-procedurale si veda WALZER M., *A Critique of Philosophical Conversation*, in KELLY M. (ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, cit., pp. 182-196. Le tesi qui sviluppate da Walzer sono esaminate in OSTINELLI V., *La democrazia procedurale*, Bologna, il Mulino, 2012, pp. 142-147.

(34) WALZER M., *Sulla tolleranza*, cit., p. 3 (i corsivi sono miei).

(35) Come si è avuto modo di vedere (§ VII.3), Walzer, coerentemente con la sua impostazione più generale, intende difendere una visione della tolleranza e della coesistenza «storica» e «realistica», che tenga conto cioè delle forme che esse hanno assunto di fatto, nonché delle norme che le

ispirare le nostre scelte non sia un unico principio universale (o un unico insieme di principi legati tra loro) e l'idea che una scelta giusta da effettuarsi *qui*, in questo luogo/contesto, non sia necessariamente la scelta giusta anche *là*, in un altro luogo/contesto, esprimono, a rigore di termini, una posizione "relativistica". Questa infatti è stata la direzione delle critiche rivolte a Walzer, per esempio da Dworkin e, più recentemente, anche da Apel (36).

Questo livello di discorso richiama la concezione della critica sociale: come si è visto, per Walzer la critica sociale non deve essere formulata "da un non luogo", ma la sua caratteristica primaria deve essere il *legame* con il proprio ambiente sociale, con il proprio luogo (critica interna o immanente); essa ha bisogno di una distanza misurata, per così dire, solo in centimetri; questo, tuttavia, apre, nell'ottica tesa al futuro di Walzer innervata dalla processualità, lo spazio ad una "conversazione" tendenzialmente infinita, imposta da un pluralismo irriducibile (che delinea il «pluralismo critico» teorizzato da Walzer).

Gli interrogativi che sorgono sono molteplici e nella loro radicalità investono l'impianto stesso dell'elaborazione walzeriana sia in campo morale, sia in campo più strettamente politico: all'interno di questo «conflitto di interpretazioni», come distinguere un'interpretazione migliore da una peggiore? E ancora, c'è ancora spazio per la critica sociale in una società che non ha futuro al di là di se stessa e non consente il ricorso a principi a priori universali? Infine, il carattere immanente della critica condanna *necessariamente* a posizioni conservatrici? (37).

A queste critiche Walzer ha cercato di rispondere con la messa a punto, in *Thick and Thin*, della teoria delle due moralità, una *spessa* (*thick*), l'altra *sottile* (*thin*) (38). Se si possono comprendere immediatamente le richieste di giustizia che vengono da ogni parte del mondo – spiega Walzer – è perché la nostra tradizione liberale e democratica ci ha consentito di sedimentare la nozione di alcuni

favoriscono nella vita di ogni giorno (è a questo proposito che si è adottata la nozione di «pragmatica della tolleranza»).

(36) APEL K.-O., *Per la fondazione razionale di un'etica universale*, cit., pp. 24-29.

(37) Cfr. § IV.2.

(38) Un'accurata discussione dell'opera è stata proposta, tra gli altri, da STANGHERLIN M., *Tra «spessore» e «sottigliezza»: il discorso morale di Michael Walzer*, cit. Si veda anche la postfazione di KALLSCHEUER O. alla traduzione tedesca del volume: *Pluralismus, Universalismus, Hermeneutik*, in WALZER M., *Lokale Kritik – Globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, cit.

semplici «diritti fondamentali», una concezione minima dei diritti umani che include i principali diritti di libertà (39). Tuttavia, questa visione «sottile» del giusto è incorporata, come si è già avuto modo di rilevare, in una concezione della giustizia e del bene che è propria a ciascuna società e grazie alla quale gli individui si confrontano, si criticano, elaborano programmi politici, decidono. Le libertà di base sono le uniche a godere dell'universalità di valore perché sono generiche e astratte. Le questioni di giustizia – per esempio quale estensione assegnare all'eguaglianza o quali principi distributivi adottare – sono invece *questioni locali*, concrete, aperte al dissenso e al compromesso e squisitamente *politiche*, contestuali, «spesse», perché si riferiscono alla memoria, alla storia sociale e politica dei singoli popoli.

Seguendo questo ragionamento, il linguaggio dei movimenti politici e degli attori sociali non si articola per principi astratti e geometricamente coerenti (e quando lo fa rischia fortemente di diventare intollerante), bensì attraverso immagini e argomenti che sono comunitari nel carattere: è, per esempio, il riferimento a valori condivisi, come l'eguaglianza e il rispetto della persona, non l'argomento della «posizione originaria», che genera dialogo e che, soprattutto, può incidere politicamente sui destini della comunità liberale. Walzer ribadisce così la tesi, già esposta in *Spheres of Justice*, secondo cui la giustizia distributiva è relativa ai significati sociali dei beni, ha «uno stretto rapporto con il *luogo* nel quale questi beni sono stimati tali nella vita (mentale e materiale) della gente fra la quale sono distribuiti» (40). Il punto centrale del pensiero di Walzer – quello che ne definisce il radicale anti-platonismo – è che anche qualora il filosofo pervenga a una conoscenza universalistica e coerente, questa conoscenza non possiederà comunque alcuna speciale autorità, oltre a quella che le viene dall'assenso conquistato attraverso il processo di decisione democratica (cfr. su questo punto § IV.3).

Le pratiche morali hanno significato solo perché noi le valutiamo e le assumiamo. Esse non sono il frutto di individui razionali che scelgono a prescindere dalla loro collocazione sociale e dalla loro storia, ma sono incorporazioni di valori che noi stessi creiamo attraverso la conversazione, l'argomento, la negoziazione politica, in

(39) Cfr. *Identità e tribù. Colloquio con Michael Walzer*, cit., p. 6.

(40) WALZER M., *Geografia della morale*, p. 36.

circostanze sociali specifiche e nel corso del tempo. «La morale [...] è qualcosa su cui dobbiamo discutere. La discussione implica il comune possesso [*common possession*], non implica accordo» (41): così Walzer esprime in maniera inequivocabile la sua posizione ermeneutico-dialogica che sorregge anche la sua concezione dei diritti, concreti, «in dettaglio», contestualizzati.

La critica sociale nel senso walzeriano è, quindi, «un esercizio di non facili equilibri tra l'affermazione di una differenza rispetto alla comunità e una rivendicazione di prossimità alle sue più intime potenzialità» (42). Ciò che va sottolineato è il carattere radicalmente aperto dell'idea di interpretazione che Walzer mette in campo. «Essa è segnata essenzialmente dalla pluralità dei punti prospettici e dalla apertura al futuro di ogni conclusione. La discussione che sorge intorno all'interpretazione, come detto, può essere continuamente rinnovata, non vi è un punto esterno ad essa, ma permangono pur sempre scarti significativi tra l'una interpretazione e l'altra. Se non vi è modo alcuno per evitare il pluralismo, questo non è però immobile e fisso nelle sue differenziazioni, ma mutevole, conflittuale, aperto, attraverso la reiterazione, ovvero sia l'assunzione (quantomeno potenziale) del punto di vista dell'altro, al riconoscimento delle ragioni dell'altro» (43). Il fatto della reiterazione acquisisce così una validità universale e anche una specifica valenza normativa, assunta attraverso la rilevanza delle circostanze e dei dettagli (è a questo proposito che ho introdotto l'espressione «normativismo dei dettagli»: § IV.4).

Per Walzer i problemi sono sempre molto più empirici che filosofici. La critica sociale muove, insomma, su un duplice livello: essa è un'attività massimalista (*thick*), aperta al massimo del pluralismo e del conflitto quando è massimo il parassitismo nei confronti di una comunità concreta (44) ed è, al tempo stesso, un'attività minimalista (*thin*) allorché essa sale di livello e si apre al dialogo con tradizioni anche diversissime da quelle della comunità di cui è originariamente parassita. In altri termini, si danno due diversi ma correlati tipi di argomento morale: un modo per parlare *fra noi*, all'interno dei nostri

(41) WALZER M., *Interpretazione e critica sociale*, cit., p. 47.

(42) COSTA P., *Comprensione e critica*, cit., p. 94.

(43) *Ibid.*

(44) Per questa parte della trattazione si seguono i profili interpretativi sviluppati da ROSATI M.: *Un pregiudizio a favore della speranza*, cit.

paesi, sullo «spessore» della nostra storia e della nostra cultura (anche se Walzer non presta alcuno sforzo teorico nel fare i conti con l'ambivalenza che connota il “noi”: cfr. § VII.1), e un modo per parlare agli altri popoli, attraverso altre culture, sulla più «sottile» vita che abbiamo in comune.

Emerge in tal modo, nella riflessione walzeriana, una specifica e peculiare tensione universalistica. In un saggio fondamentale su questo tema, che contiene *in nuce* gli ulteriori sviluppi della sua posizione (45), Walzer esplicita la sua volontà di affrontare la questione in termini nuovi, cercando di superare la netta polarità – da cui ha preso le mosse anche l'esposizione iniziale di questo capitolo – fra «assolutismo e relativismo morale, fondazionismo e contestualismo, monismo e pluralismo, universalismo e particolarismo» (46). Egli, cercando di sfuggire a queste opposizioni convenzionali, o almeno di ridefinirle in termini meno conflittuali, cerca di tener conto *e* dell'intensità locale (il senso del luogo) *e* dell'ambito globale (l'universalismo) e approda, come si vedrà, ad una varietà “atipica” di universalismo che – a suo avviso – «abbraccia e forse aiuta a spiegare l'istanza del particolarismo morale (*moral particularism*)» (47).

Walzer distingue così un universalismo «della legge generale» (*covering law universalism*) da un universalismo che definisce «reiterativo» (*reiterative universalism*), ricavato – secondo una consuetudine dei lavori di Walzer – dall'analisi dei testi biblici. Il primo ritiene che ci sia «un solo Dio, una sola legge, un solo modo di intendere il bene o la società buona o il buon regime, una salvezza, un messia, un millennio per tutta l'umanità» (48). «Siccome in un qualsiasi momento alcuni conoscono la legge ed altri no, alcuni la osservano ed altri no, questo primo universalismo dà luogo ad un

(45) WALZER M., *Due specie di universalismo*, cit.

(46) Ivi, p. 127.

(47) Ivi, p. 128. La ricerca dell'«universalizzazione» avviene dunque «tramite la generalizzazione di dati empirici con ampio riscontro»: SINIGAGLIA C., *La comunità a più voci*, cit., p. 13.

(48) WALZER M., *Due specie di universalismo*, cit., p. 128. Walzer riconduce a questo modello anche la concezione hegel-marxista della storia. A fianco della versione cristiana vi sono le sue analogie laiche, caratterizzate ognuna da una «missione». Così è stato per la storia del cristianesimo, per l'imperialismo delle nazioni che si chiamavano cristiane, per il comunismo (cfr. *ibid.*). Sull'universalismo «della legge generale» si veda BRUNKHORST H., *Gesellschaftskritik von innen? Für einen «covering law» – Universalismus ohne Dogma*, in APEL K.-O., KETTNER M. (hrsg.), *Zur Andendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992, pp. 149-167. Cfr. anche WEILAND R., *Michael Walzer und der Universalismus*, in «Die Neue Gesellschaft Frankfurter Hefte», 39, 1992, pp. 546-549.

certo orgoglio fra coloro che conoscono e osservano; gli scelti, gli eletti, i veri credenti, l'avanguardia». Questi uomini e queste donne «possiedono già oggi un corpo di conoscenze e un codice legale che un giorno saranno accettati universalmente». Al contrario, l'universalismo che Walzer intende difendere tanto contro l'universalismo della legge generale, quanto contro le posizioni radicalmente scettiche e relativiste, si basa sull'esperienza *particolare*.

È significativo che Walzer per esplicitare e rappresentare l'universalismo faccia ricorso all'ebraismo e modello dell'esodo, in cui l'esperienza dell'ingiustizia e della concreta subordinazione sono, per così dire, "materializzate". Egli afferma che «non c'è un solo esodo, una sola redenzione divina, un solo momento di liberazione per tutta l'umanità, al modo in cui secondo la dottrina cristiana c'è un solo sacrificio di redenzione. La liberazione è un'esperienza particolare, che si ripete per ciascun popolo oppresso» (49). Ciò che rende l'universalismo reiterativo diverso dal primo tipo, quello classico, di universalismo è il suo punto focale particolaristico e la sua tendenza pluralizzante (50): l'esodo

può essere visto come un evento cardine di una storia universale, come se tutta l'umanità [...] vi fosse almeno rappresentata. In tal caso l'esperienza della liberazione di Israele appartiene a tutti. Oppure esso può essere visto come fatto esemplare, cardinale di una storia particolare, che altre genti possono ripetere – devono ripetere, perché l'esperienza appartenga ad esse – a modo loro. L'esodo dall'Egitto libera solo Israele, soltanto il popolo che di quell'esodo è protagonista; ma altre liberazioni sono sempre possibili. In questa seconda visione non esiste una storia universale, bensì una storia di storie [...] in ognuna delle quali si può trovare un valore (51).

(49) WALZER M., *Due specie di universalismo*, cit., p. 130.

(50) Per spiegarlo Walzer ricorre al frammento biblico del profeta Amos, dove Dio domanda: «Non siete forse per me come i figli degli Etiopi, / o figli di Israele? [...] / Non ho io portato fuori Israele / dalla terra d'Egitto, / e i Filistei da Kaftor / e i Siriani da Kir? (*Amos*, 9:7). Sulla concezione walzeriana dell'Esodo, si rinvia al cap. III del presente lavoro. Cfr. anche WALZER M., *Universalism and Jewish Values*, in *The Twentieth Morgenthau Memorial Lecture on Ethics and Foreign Policy* (15.V.2001), New York, Carnegie Council on Ethics and Foreign Policy, 2001, il testo della *Lecture* è stato pubblicato in francese, con il titolo *Universalisme et valeurs juives*, in «Raisons politiques», 7, 2002, pp. 53-78 (<http://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2002-3-page-53.htm>). Più in generale sul rapporto tra «universalismo» e «particolarismo» nella tradizione giuridica ebraica si veda LAFER G., *Universalism and Particularism in Jewish Law: Making Sense of Political Loyalties*, in GOLDBERG D.T., KRAUSZ M. (eds.), *Jewish Identity*, Philadelphia, Temple University Press, 1993, pp. 177-211.

(51) WALZER M., *Due specie di universalismo*, cit., p. 131 (i primi due corsivi sono miei).

Non esiste, dunque – come in qualche modo prefigurato dal profeta Amos – un solo Esodo, ma una «pluralità di esodi». Non esiste una morale universale assolutamente comprensiva (una «geografia della morale», per così dire, chiusa ed inesorabile), ma una pluralità di culture morali (una «geografia della morale» aperta e plurale) che designa quello che si definisce «pluralismo morale» o anche «pluralismo dei valori (*value pluralism*)» (52).

Tuttavia, quello reiterativo è pur sempre un tipo di universalismo. Al limite – precisa Walzer – di esso si può anche dare una forma di legge generale affermando per esempio che «l'oppressione è sempre un male» (53), e che si ha il dovere di rispondere moralmente e politicamente alle richieste di aiuto di un popolo oppresso. Particolaristici e reiterati sono i modi in cui ciascun soggetto, individuale o collettivo, vive un processo di liberazione, ma sia la reiterazione di un processo di questo genere sia le occasioni della reiterazione – cioè l'esperienza dell'oppressione (54) – hanno, per Walzer, la forma della legge generale, sono cioè, sotto qualche rispetto, universali nel senso “tradizionale” (55).

Questi argomenti introducono direttamente alla seconda problematica in esame: quella del *minimalismo morale*. Su questa nozione ci si è già soffermati in precedenza, illustrandone le caratteristiche principali e le motivazioni che hanno portato alla sua teorizzazione. L'universalismo reiterativo, infatti, permette, secondo Walzer, di comprendere meglio della modalità «generale» i valori e le virtù dei legami affettivi. L'ingiunzione astratta di amore, lealtà, amicizia, devozione, patriottismo non determina l'esperienza concreta. L'atteggiamento pragmatico walzeriano si esprime pienamente in questa affermazione: «Indipendenza, indirizzo interiore, individualismo, autodeterminazione, autogoverno, libertà, autonomia possono essere considerati come valori *universali*, ma tutte

(52) Cfr., specie per le distinzioni terminologiche, il cap. I del presente libro.

(53) WALZER M., *Due specie di universalismo*, cit., p. 131.

(54) Cfr. ROSATI M., *Un pregiudizio a favore della speranza*, cit., p. 151.

(55) Sull'opposizione all'oppressione (*opposition to oppression*) come «presumed universal value» e come elemento chiave di connessione tra la filosofia politica di Walzer e la sua idea di critica sociale porta l'attenzione, entro una prospettiva femminista, anche ACKERLY B., *Political Theory and Feminist Social Criticism*, cit., pp. 12-13.

queste cose hanno implicazioni particolaristiche» (56). Se vogliamo tradurli “in pratica” occorre farlo entro un contesto, su un terreno particolaristico (57). Questa impostazione ha, quindi, importanti conseguenze sotto il profilo politico e istituzionale (58).

Nell’ottica di Walzer, non si può affermare che non esista la vita buona, solo che esistono *diversi* modi di interpretarla, e ad ogni interpretazione deve essere data la possibilità di esprimersi. Questa, come si è dimostrato nel capitolo II, non è affatto una concezione aliena da rischi e problemi di notevole portata: il pluralismo degli obblighi genera conflitti di lealtà (*conflict of loyalties*) e conflitti sociali; questi, inevitabili, devono potersi esprimere e articolare, possibilmente, negli auspici di Walzer, senza divenire laceranti.

Da quest’angolo prospettico, esiste dunque un’etica universale? La giustizia è certamente il valore e la virtù principale rivendicata per conto della «legge generale». Essa rappresenta, per Walzer, un insieme di principi (non uccidere, non torturare, non opprimere), un *codice minimo* che, però, acquista spessore a seconda dei contesti particolari (59).

Il *codice minimo universale*, astrae dalle differenze ed è, rileva Walzer – affiancando al testo biblico un’altra importante fonte del suo ragionamento – «qualcosa di simile al “diritto naturale minimale” di H.L.A. Hart» (60). Quest’ultimo afferma che «vi sono certe norme di

(56) Occorre tuttavia precisare che possiamo certamente considerare quelli enucleati da Walzer come valori «universali», ma non tutti lo fanno, di qui le scaturigini delle incomprensioni, dei fraintendimenti, dei conflitti.

(57) Calzante, in questa prospettiva, pare l’esempio addotto da Walzer della «legge generale» «Ama il prossimo tuo». Essa ha certamente valore universale, ma ogni particolare rapporto d’amore cui essa si riferisce è «unico e particolare»; cfr. WALZER M., *Due specie di universalismo*, cit., p. 136.

(58) Espresse chiaramente da Walzer nel commento citato allo scritto di Taylor. Cfr., inoltre, WALZER M., *C’è anche un cosmopolitismo pericoloso*, in NUSSBAUM M., RUSCONI G.E., VIROLI M. (a cura di), *Piccole patrie, grande mondo*, Milano, I libri di «Rese», pp. 40-42. È convinzione di Walzer che «per esistere un movimento politico deve essere radicato in una storia collettiva»: cfr. URBINATI N., *Individualismo democratico*, cit., pp. 203-204.

(59) Cfr. WALZER M., *Moral Minimalism e Distributive Justice as Maximalist Morality*, in *Thick and Thin*, cit. La riflessione di Walzer si identifica in tal modo con quelle teorie moderate o terze vie (tra assolutismo e relativismo) che, attraverso l’individuazione di alcuni *universali*, prefigurano una sorta di *common core* composto da elementi che si suppongono condivisi da tutte le culture. Da questo punto di vista, estremamente influente a partire dal dibattito antropologico è stata la teorizzazione che ne ha fatto HORTON R., *Tradition and Modernity Revisited*, in HOLLIS M., LUKES S. (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell, 1982, pp. 256-257. Sul punto si veda VILLA V., *Relativismo: un’analisi concettuale*, in «Ragion pratica», 1, 2007, pp. 70-71.

(60) Così WALZER M., *Due specie di universalismo*, cit., p. 140. L’opera di Hart cui Walzer fa riferimento – *Il concetto di diritto* (1961), Torino, Einaudi, 1965, in part. sulla teoria del «contenuto

condotta che ogni organizzazione sociale deve contenere se vuole essere vitale. Tali norme costituiscono di fatto un elemento comune al diritto e alla moralità convenzionale di tutte le società che hanno progredito fino al punto in cui diritto e morale convenzionale vengono distinti come forme diverse di controllo sociale». Ma, prosegue Hart, «insieme a quelle norme si trovano, sia nel diritto che nella morale, molti elementi che sono peculiari a una particolare società e molti che possono sembrare arbitrari o un mero prodotto di scelta». I principi di condotta universalmente riconosciuti possono essere considerati come «il contenuto minimo del diritto naturale» (61).

I tratti comuni sono sempre incorporati, pertanto, entro un particolare sistema culturale ed elaborati in modo altamente specifico: «Non ci può essere un'unica formulazione corretta del codice, come non ci può essere un unico insieme di leggi positive che esprima una volta per tutte la legge o il diritto naturale». Ogni formulazione è anche un'interpretazione, che rimanda ad un insieme specifico di

minimo del diritto naturale»: ivi, pp. 216-232 – come è risaputo, segna significativamente un parziale mutamento di prospettiva da parte del giurista inglese. Come ha rilevato Guido Fassò, «in *The Concept of Law* è assai attenuata la chiusura nei riguardi della valutazione etica del diritto, che, in scritti precedenti assai rigida, portava ad una separazione radicale fra diritto e morale» (FASSÒ G., *La filosofia del diritto dell'Ottocento e del Novecento* [1970], nuova edizione aggiornata a cura di C. Faralli e Gf. Zanetti, Bologna, il Mulino, 1994, p. 254). Per una disamina a più voci sul pensiero di Hart si veda la sezione monografica contenuta in «Ragion pratica», 21, 2003. Per recenti indagini sul tema del diritto naturale e del diritto naturale minimo, nel solco hartiano, si vedano i seguenti scritti di RICCIARDI M.: *Ritorno del diritto naturale?*, in CAMPODONICO A. (a cura di), *Tra legge e virtù*, Genova, il melangolo, 2004, pp. 159-180; *Diritto naturale minimo*, in DA RE A., DE ANNA G. (a cura di), *Virtù, natura e normatività*, Padova, Il poligrafo, 2004, pp. 151-170; *Diritto naturale minimo*, in COLIVA A. (a cura di), *Filosofia analitica: temi e problemi*, Roma, Carocci, 2007, pp. 379-401; nonché da ultimo la sua sistematica trattazione della nozione, a cui egli assegna un rilievo fondamentale facendone la «chiave di lettura privilegiata del pensiero di Hart», condotta in *Diritto e natura*. H.L.A. Hart e la filosofia di Oxford, Pisa, ETS, 2008.

(61) HART H.L.A., *Il concetto di diritto*, cit., pp. 224-225. Le caratteristiche salienti della natura umana sulle quali poggia «il contenuto minimo» sono: 1) vulnerabilità umana; 2) uguaglianza approssimativa; 3) altruismo limitato; 4) risorse limitate; 5) comprensione e forza di volontà limitate (cfr. ivi, pp. 226-232). Esse rappresentano «il nucleo di buon senso della dottrina giusnaturalistica» (ivi, p. 231). Non dissimile è la posizione del politologo e giurista Franz Neumann che in uno studio sui limiti della disobbedienza alla leggi individua «la base filosofica del diritto naturale», da cui discendono dei «diritti minimi» validi a prescindere dalla specificità di ogni sistema politico: NEUMANN F., *Sui limiti di una disobbedienza giustificata* (1952), in *Lo Stato democratico e lo stato autoritario*, Bologna, il Mulino, 1973, pp. 99-111. Una possibile obiezione riguarda il modo in cui la tesi del «contenuto minimo del diritto» è formulata: come ha osservato Richard A. Epstein, non è semplice descrivere come «minimo» uno schema generale che, se sviluppato, promette di avere una considerevole forza espansiva (EPSTEIN R.A., *The Not So Minimum Content of Natural Law*, in «Oxford Journal of Legal Studies», 25, 2005, pp. 219-255). Difende la tesi di Hart, *contra* Epstein, ALLAN J., *Is You Is or Is You Ain't Hart's Baby? Epstein's Minimum Content of Natural Law*, in «Ratio Juris», 2, 2007, pp. 213-219. Sulla vicinanza tra Walzer e Hart ha portato l'attenzione GALSTON W., *Liberal Purposes*, cit., p. 38.

valori. Il metodo è inverso rispetto a quello dell'universalismo formalistico dei proceduralisti e consiste nella presa in considerazione dei risultati «comuni» ottenuti attraverso processi culturali e storici «diversi» (62).

L'operazione teorica walzeriana intende evitare l'assimilazione indebita del particolarismo filosofico ad una pratica condiscendente e apologetica, ad una accettazione e “naturalizzazione” della società esistente (63). Il tentativo di legittimare una visione progressiva e di trasformazione deve fare i conti con le implicazioni conservatrici di un'impostazione particolaristica. In altri termini, Walzer pur non rinunciando all'impianto contestualistico, al *legame* con il *suo* mondo, passa – attraverso la categorizzazione del minimalismo morale e dell'universalismo reiterativo – da un particolarismo tendenzialmente relativistico ad un “particolarismo universalistico” (o, in altri termini, ad una forma di universalismo generato a partire dal particolarismo) (64). L'idea di fondo è quella che si possono valutare le pratiche sociali senza ricadere nella conservazione dello *status quo*, evitando il ricorso all'astrazione e concependo una forma di universalismo che si genera dal contesto (dal suo potenziale di circostanza e dai suoi

(62) LACROIX J., *Michaël Walzer. Le pluralisme et l'universel*, cit., p. 49.

(63) Un analogo tentativo è stato avviato, recentemente, anche da CELANO B., del quale si veda *Pluralismo etico, particolarismo e caratterizzazioni di desiderabilità: il modello triadico*, in «Ragion pratica», 26, 2006, pp. 133-149. Cfr., anche ID., *Possiamo scegliere tra particolarismo e generalismo?*, in «Ragion pratica», 25, 2005, pp. 469-489; ID., *Giusnaturalismo, positivismo giuridico e pluralismo etico*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1, 2005, pp. 161-183. Per una difesa del «particolarismo etico» si veda DANCY J., *Ethics Without Principles*, Oxford, Clarendon Press, 2004; dello stesso autore si veda anche *Cos'è il particolarismo in etica?*, in «Ragion pratica», 26, 2006, pp. 113-131. Oltre agli studi di Barberis citati in precedenza, per un quadro delle diverse versioni del particolarismo si veda SINNOTT-ARMSTRONG W., *Some Varieties of Particularism*, in «Metaphilosophy», 1-2, 1999, pp. 1-12.

(64) Come ha precisato Antonella Besussi, Walzer ha attenuato nel tempo le implicazioni relativistiche implicite nella sua teoria contestualistica, cercando di neutralizzarne gli esiti paradossali tramite la sua riflessione sulla critica filosofica e politica: BESUSSI A., *Giustizia e comunità*, cit., p. 112. In proposito si ricordi l'esempio di una società castale su cui aveva appuntato le sue critiche DWORKIN R., *Che cosa giustizia non è*, cit., pp. 264-265. Sull'operazione teorica tentata da Walzer a proposito dell'universalismo, cfr. LACROIX J., *Michaël Walzer. Le pluralisme et l'universel*, cit., pp. 62-63, 102-103, la quale ritiene che sia comunque una necessità per tutte le teorie politiche che rifiutano relativismo e conservatorismo il ricorso ad una riflessione in senso universalistico e ai suoi strumenti di astrazione dal contesto; per questa ragione, Bertrand Guillarme, ritiene che Walzer sia costretto a scegliere «tra conservatorismo e incoerenza» (GUILLARME B., *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, PUF, 1999, p. 63). Argomenta contro l'idea che il «modello contestuale» sia portato inevitabilmente a adattarsi sullo *status quo* e a legittimarlo MESSNER C.: *Legge, forza, verità*, in «Dei delitti e delle pene», 1, 1994, pp. 51-80, in cui si sostiene, al contrario, che sia proprio un approccio di questo tipo a poter sostanziare progetti di miglioramento strutturale della società (negli stessi termini ragionava BARATTA A. in *Stato meticcio e cittadinanza plurale*, cit., pp. 43-48).

specifici dettagli), cioè dal contingente, dal particolare, dal *sensu del luogo*.

Il progetto walzeriano di conciliazione/composizione fra particolarismo e universalismo (compendiabile in una forma di “universalismo limitato”) può essere contestualizzato nell’ambito di una discussione che negli ultimi anni ha visto altri autori elaborare teorizzazioni – nel complesso analogamente orientate – in direzione di una morale che vincoli transculturalmente i significati localmente condivisi, senza annullare il significato di questi ultimi (65).

Stuart Hampshire, sotto questo rispetto, ha fornito un seminale contributo a cui Walzer si richiama espressamente (66). In sintesi, il filosofo inglese, in *Morality and Conflict* (67), fornisce un argomento sensibile sia alle «esigenze di particolari modi di vita radicati in “memorie locali e legami sociali”» sia «alle esigenze di una morale universale “derivante da una comune umanità e da una norma affatto generale di ragionevolezza”». Il fine è quello di legittimare e la «distinzione» (*distinctiveness*) e la «convergenza» (*convergence*). Se alle prime sono ricondotti i valori e le virtù dei legami affettivi, frutto di consuetudine e sentimento (della tradizione *strictu sensu*), alle seconde possono essere ricondotti i valori e le virtù della giustizia, che per molteplici aspetti dovrebbero essere simili, se non identici, dappertutto.

A partire dal ragionamento di Hampshire, Walzer giunge ad affermare che è possibile trovare «una pluralità di insiemi, parzialmente coincidenti, ognuno dei quali ha in comune con gli altri certi lineamenti di famiglia (*a family resemblance*)» (68). I *meccanismi*

(65) Per una panoramica su questi tentativi: ALGOSTINO A., *L'ambigua universalità dei diritti. Diritti occidentali o diritti della persona umana?*, Napoli, Jovene, 2005, pp. 336-361.

(66) Cfr. WALZER M., *Due specie di universalismo*, cit., pp. 138-139. In *Moral Minimalism*, cit., pp. 14-15, Walzer fa diretto riferimento a *Innocence and Experience*, cit., opera che ha pure recensito: *The Minimalist*, in «The New Republic», 22.I.1990, pp. 39-41. L'argomentazione di Hampshire in quest'ultimo scritto, afferma Walzer, riportando le parole del filosofo inglese, difende una «nozione *thin* della giustizia procedurale minima [...] le condizioni del semplice decoro».

(67) HAMPSHIRE S., *Morality and Conflict*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, in part. cap. 6 «Morality as Convention». Sulla traiettoria intellettuale di uno degli ultimi esponenti della stagione della filosofia oxoniense si veda ARDILLI D., *Prima della virtù. Esperienza, conoscenza e innocenza nella filosofia di Stuart Hampshire*, Milano, Mimesis, 2006.

(68) WALZER M., *Due specie di universalismo*, cit., p. 139. In modo simile pensa Alain Touraine, il quale analogamente assume l'immanenza dei rapporti sociali e culturali come molla per una proposta etico-politica che faccia interagire, in modo elastico, particolare e universale. Senonché Touraine sembra più interessato ai processi di integrazione e interculturalità che si realizzano al livello dell'esperienza individuale. Secondo il sociologo francese la concezione del multiculturalismo basata

interpretativi condurranno a «comunanze differenziate», sostanziando il codice minimo comune.

La «giustizia procedurale minima» di Hampshire, e così il «minimalismo morale» di Walzer corrispondono all'adagio giuridico, ben esemplificato da Hart, *audi alteram partem*, che individua quel «terreno comune in una situazione comune che richiede un uso condiviso della ragion pratica» (69), cioè, della ragione “in contesto”, “situata”. Peraltro, pare possibile rinvenire un certa affinità, ammessa dallo stesso Walzer (70), fra questa impostazione del

sull'affinità fra esperienze culturali diverse» – da lui attribuita allo stesso Walzer – ha i propri limiti nel fatto di garantire un riconoscimento minimo all'altro, al quale si lasciano i propri spazi ma con il quale non si instaura una vera comunicazione. Ciò sarebbe dovuto a quell'«ipoteca comunitaria» a cui lo stesso Walzer non riesce a sottrarsi definitivamente e che, invece, l'approccio di Touraine, basato sull'esperienza *personale* del soggetto, intende superare (cfr. TOURAINE A., *Libertà, Uguaglianza, Diversità* [1997], Milano, Il Saggiatore, 1998, pp. 189-191, ma anche, da ultimo, ID., *La globalizzazione e la fine del sociale*, Milano, Il Saggiatore, 2008). Per una critica simile si veda HASSNER P., *Vers un universalisme pluriel?*, in «Esprit», décembre 1992, pp. 102-113 (nello stesso fascicolo è contenuta la versione francese del saggio walzeriano sulle due forme di universalismo: *Les deux universalismes*, pp. 114-133).

(69) HAMPSHIRE S., *Innocenza ed esperienza*, cit., p. 80. Si segnala la vicinanza di Hampshire ad Hart in ARDILLI D., *Giustizia e conflitto: nota sulla filosofia morale di Stuart Hampshire*, cit., p. 200. In *Non c'è giustizia senza conflitto* (2000), Milano, Feltrinelli, 2001, Hampshire ripropone lo stesso concetto: «Istituzioni particolari, ciascuna con proprie specifiche procedure di decisione tra concezioni antagonistiche di ciò che è sostanzialmente giusto ed equo, vanno e vengono nella storia. Un'unica caratteristica del processo decisionario è preservata come condizione necessaria per definire un processo, qualunque esso sia, sostanzialmente giusto ed equo: che le opposte rivendicazioni siano ascoltate. Una procedura ingiusta, che violi questa condizione necessaria dell'equità procedurale, è ingiusta in ogni tempo e in ogni luogo, ed è slegata da qualunque concezione del bene» (ivi, pp. 22-23). Nel suo significato più pieno, la formula *audi alteram partem* come ha osservato James Tully nel contesto della sua riflessione sul riconoscimento costituzionale (cfr. TULLY J., *Strange Multiplicity*, cit., pp. 34-35 e 115), comprende non soltanto lo stare a sentire *cosa* dice l'altro, ma anche *come* e con che *linguaggio* lo dice (p. 57). Sul punto si veda BELVISI F., *Società multiculturali, diritti, costituzione. Una proposta realista*, cit., p. 113.

(70) Cfr. RUSCONI C. (a cura di), *Walzer: comunità, individuo, giustizia*, cit., p. 352. Attorno al testo di Rawls e alla sua «svolta contestualistica» ruota gran parte dell'esposizione di BESUSSI A., *Comunità e giustizia*, cit. Per inciso, in questa direzione, che ha visto ridursi notevolmente la distanza fra Rawls e Walzer – nonché, in altri termini, fra universalismo astratto e differenze irrelate –, paiono andare, come è stato notato, altri pensatori che si sono posti il problema della creazione di un «codice di comportamento sovra-culturale» che, d'altra parte, non annulli le specifiche differenze. In questo scenario, intrecciato strettamente con le problematiche relative al multiculturalismo, l'obiettivo è quello di giungere ad un «universalismo consensuale», frutto di un'intesa *dialogica*, fra diversi e, confliggenti, punti di vista; qui paiono incontrarsi la «reciprocità negoziata» di Serge Latouche, l'«universalismo di percorso» auspicato da Tzvetan Todorov, la «costruzione non autoritaria di valori comuni» di Stefano Rodotà: cfr. GAMBINO A., *Gli altri e noi: la sfida del multiculturalismo*, Bologna, il Mulino, 1996, pp. 55-75 (per gli autori e le opere citate si veda p. 74 [nota 9]). Su questi tentativi si veda anche PATORE B., *Per un'ermetica dei diritti umani*, cit., pp. 27, 28, 39. Sottolinea invece i diversi presupposti che muovono, rispettivamente, il «consenso per intersezione» di Rawls e la prospettive di Walzer (e quella di Kymlicka) VITALE E., *Liberalismo e multiculturalismo*, cit., p. 76

minimalismo morale e il «consenso per intersezione» che Rawls ha elaborato, revisionando la sua teoria, in *Political Liberalism*.

La reiterazione, a cui il filosofo ebreo-americano fa riferimento, è costitutivamente parziale e ammette una pluralità di punti prospettici; è il riconoscimento dell'equivalenza tra le diverse parzialità ad aprire la porta all'universalismo. Una forma di universalismo che opera principalmente entro i limiti della nostra ragione e della ragione altrui, senza alcuna pretesa di omologazione ad una supposta «Ragione universale». Esso richiede rispetto per gli «altri», che sono creatori di morale quanto noi, anche se questo non significa che tutte le morali siano di egual valore (71).

La reiterazione studiata da Walzer intende rispondere a questa esigenza, prefigurando d'altra parte le caratteristiche di conflittualità, ma anche di apertura e possibilità, che essa porta con sé. La reiterazione, incardinata emblematicamente nel paradigma dell'esodo, si configura come «un'attività continua e conflittuale», costante *movimento* verso nuovi approdi (72). Si concepisce, in tal modo, una «nuova universalità»: «una forma di universalismo che non annulli le differenze è la via per riconoscere l'esistenza dell'altro, per superare in una logica di reciprocità gli egoismi impliciti nel riconoscimento individuale dei diritti» (73). È mediante la rinuncia alla sicurezza dell'indistinzione – dell'uomo astratto «senza qualità» e «senza luogo» – che è possibile il «rischio» del dialogo. Ogni valore vive perché è in relazione con altri valori, entro uno spazio istituzionale, e pertanto il prezzo della diversità, e della sua tutela, è il *pluralismo morale*, che implica una serie di conflitti (*pluralismo conflittuale*), ma anche di accordi (*pluralismo cooperativo*).

Se idealmente esiste una giustizia, praticamente esistono diverse esperienze di realizzarla e, quindi, «più giustizie». Il pluralismo della reiterazione si esplica, così, sul terreno della prassi politica e attraverso una catena di processi sociali il cui esito rinvia alle forme stesse del «politico».

(71) Su questo problema si veda quanto scritto da Taylor a proposito della nozione di «presunzione di egual valore» di tutte le culture, cfr. TAYLOR Ch., *Multiculturalismo*, cit., p. 94.

(72) Cfr. WALZER M., *Due specie di universalismo*, p. 144, in cui tale aspetto è esplicitato più che altrove. Cfr. inoltre ID., *Objectivity and Social Meaning*, cit., in part. pp. 176-177.

(73) VIOLA F., *Identità personale e diritti*, cit., p. 53. Sul tema dei valori – entro un orizzonte costitutivamente pluralistico – si veda RAZ J., *I valori tra attaccamento e rispetto*, cit. (cui si rinvia anche per la questione della «presunzione di egual valore» di tutte le culture).

La teorizzazione walzeriana, nonostante oscillazioni e ambiguità, pare dunque potersi districare dalle maglie di un relativismo culturale e morale assoluto, cioè dalla negazione di una qualsiasi concezione di ingiustizia che abbia validità generale (74), ma rimanda comunque ad una specificazione particolaristica necessaria per poter affrontare le diverse forme che l'ingiustizia assume. L'equilibrio tra particolarismo universalistico e particolarismo relativistico non è comunque stabile. Il considerare alcuni valori oggettivamente primari, *in primis* diritto alla vita e alla libertà, ammettendo variazioni contestuali nella loro interpretazione, sembra favorire il pluralismo rispetto al relativismo (con modalità analoghe a quelle di Isaiah Berlin (75)).

(74) Una riflessione sul «relativismo morale» era del resto sviluppata da WALZER in *Guerre giuste e ingiuste*, cit., pp. 24-37. In questo libro, che sarà l'oggetto d'indagine del prossimo capitolo, un'etica universalista era presupposta e necessaria, perché, ha spiegato il filosofo, «essendo le guerre combattute fra comunità politiche diverse, le regole e i giudizi che le governano devono essere regole che sfuggono o trascendono i valori particolaristici di quelle comunità» (RUSCONI C. [a cura di], *Walzer: comunità, individuo, giustizia*, cit., p. 352). Sul «relativismo morale» si possono vedere anche gli ultimi tre capitoli di BARRINGTON MOORE JR., *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta*, cit.; più recentemente: NAGEL Th., *L'ultima parola: contro il relativismo*, Milano, Feltrinelli, 1999 (su cui cfr. INGRAVALLE F., *Relativismo oggi*, in «Fenomenologia e società», 1, 2001, pp. 52-74); BARRY B., *Contro il relativismo culturale*, in «Paradigmi», 54, 2000, pp. 499-515; LUKES S., *Moral Diversity and Relativism in Liberals and Cannibals*, cit. Sulla nozione del relativismo si vedano anche le acute osservazioni svolte da Ferrajoli su «cinque fallacie del relativismo culturale»: FERRAJOLI L., *Quali sono i diritti fondamentali*, in VITALE E. (a cura di), *Diritti umani e diritti delle minoranze*, cit., pp. 116-120. Per una trattazione sistematica si possono consultare: VILLA V., *Relativismo: un'analisi concettuale*, cit., pp. 55-76; il fascicolo monografico di «Discipline filosofiche» (a cura di R. Brigati, R. Frega, 2, 2007) dedicato a *Relativismo in gioco: regole, saperi, politiche*; COLIVA A., *I modi del relativismo*, Roma-Bari, Laterza, 2009; VILLA V., MANIACI G., PINO G., SCHIAVELLO A. (a cura di), *Il relativismo. Temi e prospettive*, Roma, Aracne, 2010; MAGNI S.F., *Il relativismo etico: analisi e teorie nel pensiero contemporaneo*, Bologna, il Mulino, 2010.

(75) Cfr. WALZER M., *Are there Limits to Liberalism?*, in «New York Review of Books», 19th October 1995, pp. 28-31 (tr. francese *Comment valoriser le pluralisme? Une lecture de Isaiah Berlin*, in «Esprit», 8-9, 1996, pp. 153-164; in seguito raccolto in WALZER M., *Pluralisme et démocratie*, cit., pp. 131-147). Una lettura del pensiero di Berlin è svolta da Walzer anche nella sua *Introduzione a The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History* (1953), New York, Simon and Schuster, 1986, nonché nel suo contributo commemorativo *Liberalism, Nationalism, Reform* raccolto in DWORKIN R., LILLA M., SILVERS R.B. (eds.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York, New York Review of Books, 2001, pp. 169-176. Per un accostamento che tuttavia ne mette maggiormente in luce le differenziazioni si veda SHKLAR J., *The Work of Michael Walzer*, cit., pp. 383-384 («unlike Berlin's pluralism, Walzer's version is predictably more group oriented in its effects»).

Sulle tesi pluraliste di Berlin e sulla loro genesi si veda RICCIARDI M., *Isaiah Berlin su libertà e pluralismo*, in «Ragion pratica», 26, 2006, pp. 9-28; ID., *Pluralismo, relativismo e libertà*, in «Discipline filosofiche», 2, 2007, pp. 133-154. Cfr., anche, CROWDER G., *Pluralism and Liberalism*, cit., e, più ampiamente, ID., *Isaiah Berlin. Libertà e pluralismo* (2004), con una prefazione di M. Barberis, Bologna, il Mulino, 2007, nonché BARBERIS M., *Pluralismi*, cit., pp. 11-15. Si veda, infine: MARRAMAIO G., *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, cit., pp. 182-185, in cui si sottolinea come dal suggestivo affresco storico-dottrinale di Berlin affiori «da proposta del pluralismo come unica soluzione plausibile agli

VIII.3. *Particolarismo dei diritti e "universalismo della vulnerabilità"*

La metafora dell'Egitto (come archetipo della schiavitù), prima richiamata, porta il discorso walzeriano sull'universalismo al livello di quello che egli chiama *esperienza della sofferenza, del dolore, della subordinazione, dell'umiliazione* – quella che Klaus Günther definisce «the experience of Pain and Humiliation» (76) – da cui il punto di vista critico trae la sua fonte normativa e motivazionale ultima. Se la schiavitù d'Egitto, quale forma paradigmatica, è la fonte *universalistica* della critica, il particolarismo è nella creatività delle risposte che diamo ad un universale bisogno di fuggire l'esperienza dell'*oppressione*: «le esperienze che portano alla creazione di una morale hanno il più delle volte a che fare con il *dominio* e la *schiavitù*, cioè con l'*oppressione*, la *vulnerabilità* e la *paura*, e in generale con l'esercizio del potere» (77).

Emerge da questa ultima citazione la peculiarità della proposta di Walzer che ha una sua specifica ricaduta sul piano della concezione dei diritti desumibile dalle sue opere. Riferendosi a *Thick and Thin* in particolare, Walzer afferma: «nei miei scritti sul minimalismo morale ho cercato di spiegare i modi in cui l'universalismo può emergere dal particolarismo e, nello stesso tempo, tenere a freno ogni identità particolare e ogni dottrina particolaristica» (78). Questa idea di «minimalismo morale» viene ricondotta ad una sorta di *universalismo negativo*, che dice ciò che *non* bisogna fare, delineando un'etica minimale condensata in alcune ingiunzioni negative: vale a dire, regole contro l'assassinio, l'inganno, la tortura, l'oppressione, la tirannia. Queste regole si esprimeranno, per converso, con ciò che nella cultura occidentale viene definito solitamente tramite

opposti ma simmetrici inconvenienti dell'universalismo e del relativismo culturale» (p. 185). Per alcuni rilievi critici a questo approccio si veda VIDA S., *Il dissenso preso sul serio. Relativismo culturale vs pluralismo dei valori*, in «Discipline filosofiche», 2, 2007, pp. 155-176.

(76) GÜNTHER K., *The Legacies of Injustice and Fear. A European Approach to Human Rights and their Effects on Political Culture*, in ALSTON Ph. (ed.), *The EU and Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 117-144, p. 127. Un'articolata elaborazione della nozione di «umiliazione» è al centro dell'opera di un altro importante filosofo della politica della Hebrew University quale è MARGALIT A.: *The Decent Society*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1996.

(77) WALZER M., *Due specie di universalismo*, cit., p. 141 (corsivi miei).

(78) CARUSO S. (a cura di), *Michael Walzer: teoria politica e critica sociale*, cit., p. 626. In *La libertà e i suoi nemici*, cit., Walzer afferma che il particolarismo «è ripetibile, non universale, ma aperto all'universo» e che «in questo sta la sua forza di attrazione» (p. 102).

l'espressione «linguaggio dei diritti». Chiaramente quello che si profila è allora un universalismo che, pur incentrato nella dimensione concreta e particolare, rivela allo stesso tempo, attraverso la reiterazione, la sua capacità espansiva in senso interculturale e le sue potenzialità di generare *comunan̄a*. È in questa dimensione, di connessione fra esperienza dell'oppressione e scaturigine dei diritti, che può attuarsi l'incontro fra culture diverse e, dunque, l'apertura verso un dialogo interculturale e una comprensione tra diversi (79).

Il minimalismo morale *non* è, pur tuttavia, una moralità neutra. Lungi, infatti, dal costituire un'essenza aprioristicamente data, esso designa alcune forme reiterate di specifiche morali spesse, rappresentando un "pezzo", un *frammento* del massimalismo. La logica dell'argomentazione permane quella di una critica «immanente», «interpretativa», «empirica»: non si tratta di ricorrere ad alcuna concezione della natura umana, ad una antropologia compatta (come fanno i *communitarians*), né si tratta di ricorrere ad alcun'altra fonte esterna o trascendentale (alla maniera degli universalisti) per giustificare il rifiuto della subordinazione e dell'ingiustizia, quanto piuttosto di articolare, di nuovo, delle intuizioni che già appartengono al *sensus communis*, all'*esperienza* (80).

Questa prospettiva implica quella peculiare genesi dei diritti a partire dalle rivendicazioni, dai *claims*, che Joel Feinberg ha introdotto nel dibattito teorico-giuridico e che Luca Baccelli di recente ha proposto all'attenzione, nel contesto delle intense discussioni sulla genesi e il fondamento dei diritti, attraverso l'idea, già menzionata, del «particolarismo dei diritti» (81). Un elemento

(79) Cfr. WALZER M., *Geografia della morale*, cit., p. 29.

(80) Per Walzer «fare esperienza dell'universalismo» è sempre fare esperienza di un universalismo, appunto, «minimale»: cfr. WALZER M., *Notes on the Experience of Universality*, conferenza tenuta in occasione del «Second Meeting of the UNESCO Universal Ethics Project», cit.: tr. it. *L'esperienza dell'universalità*, in «Paradigmi», 54, 2000, pp. 579-587.

(81) BACCELLI L., *Il particolarismo dei diritti*, cit. (sul quale si veda MAZZARESE T., *Diritti fondamentali fra particolarismo e riaffermazione dell'universalismo*, in «Ragion pratica», 17, 2001, pp. 205-213); ID., «Ex parte populi». *Per una teoria impura dei diritti*, in «Ragion pratica», 31, 2008, pp. 337-364. Come si è accennato in precedenza, si sviluppa in questa una reinterpretazione della prospettiva indicata da Baccelli.

Sull'approccio «rivendicativo» ai diritti si veda FEINBERG J., *The Nature and Value of Rights*, in «Journal of Value Inquiry», 4, 1970, pp. 243-257 (alcune parti di questo articolo sono contenute in ID., *Filosofia sociale* [1973], Milano, Il Saggiatore, 1996, p. 104). Analogamente orientato è lo slancio «emancipatorio» di SOUSA SANTOS B. de, del quale si può vedere *Toward a Multicultural Conception of Human Rights*, in «Sociologia del diritto», 1, 1997, pp. 27-28, p. 43.

universalistico può essere rinvenuto nell'impegno volto ad affermare e rivendicare diritti e nella mobilitazione per ottenerli. Nel linguaggio dei diritti si può riconoscere «il gesto tipicamente umano, di sollevarsi e di reagire, di affermare la propria dignità», un gesto che però si muove a partire da concrete, particolari e specifiche esperienze di oppressione. La lotta per l'affermazione dei diritti richiede, oltre che la conoscenza di principi, la conoscenza e la comprensione delle strutture sociali, delle questioni istituzionali e la capacità di agire sui «sistemi» (82). Walzer sostiene che il linguaggio dei diritti consiste in un «nucleo minimo» di principi universali; essi però necessitano di una specificità (quella che Feinberg ricollega a «the activity of claiming»); egli concentra però la sua attenzione sul contenuto dei diritti, e meno sulla forma – sul linguaggio – in cui sono espressi.

È possibilissimo che principi morali e modi di vita reiterativi abbiano una struttura fondamentale comune, ma non hanno, ad avviso di Walzer, una sostanza comune. La reiterazione genera differenza, tuttavia, possono rinvenirsi, come si è già accennato, «una pluralità d'insiemi, parzialmente coincidenti (*an overlapping plurality of sets*)» (83). Questi insiemi sono principi di giustizia e le interazioni fra Stati e popoli, per esempio, potranno indurci a interpretarli in modi che accentuino i loro tratti comuni. Le nostre interpretazioni non possono, tuttavia, far altro che suggerire le «comunanze differenziate (*differentiated commonalities*)» (84) della giustizia, perché questi tratti comuni sono sempre incorporati entro un particolare sistema culturale e elaborati in modi altamente specifici. Occorre che i principi si radichino nelle strutture sociali affinché si dia *giustizia nella storia*. La logica della giustizia ha bisogno di un *luogo* materiale e istituzionale in cui funzionare (85), necessita di un *contesto*.

Il discorso critico, soprattutto a livello transcontestuale, si connota così come un discorso in negativo sulla *rettificazione* delle ingiustizie, diventa un discorso «abolizionista». Ogni lotta, ogni

(82) In tal senso si muovono le osservazioni di Palombella sui «diritti fondamentali» intesi come specificazione dei «diritti umani»: PALOMBELLA G., *La tutela dei diritti, le discriminazioni, l'uguaglianza*, cit., p. 396.

(83) WALZER M., *Due specie di universalismo*, cit., pp. 139-140.

(84) Ivi, p. 140.

(85) E in tal modo che i diritti umani, «sottili», vengono a far parte delle rappresentazioni di sé che una comunità compie divenendo «spessi» o, seguendo l'argomentazione di Palombella, «fondamentali».

«campagna» (86) per la giustizia, è sempre una lotta di opposizione a qualcosa, entro un particolare contesto, non è mai qualcosa di giusto in astratto, in assoluto; ogni lotta è finalizzata alla «rettificazione» di una qualche determinata situazione (si pensi, solo per fare un esempio, alle battaglie per i diritti civili nelle quali Walzer è stato direttamente impegnato nel corso degli anni Sessanta del Novecento): la normatività si dà in concreto, nei dettagli, entro un orizzonte *lato sensu* istituzionale. L'argomentazione risulta sempre storica e operativa nelle circostanze date, senza con questo offrire alle circostanze alcun burkeano *status* assologicamente privilegiato (87). Ecco allora che si chiariscono ulteriormente i significati dell'universalismo walzeriano: *universalismo negativo e minimale*, poiché, da una parte, poggia su una serie di divieti e prescrizioni (non uccidere, non opprimere, non torturare), ingiunge ciò che non bisogna fare più che sancire comandamenti positivi e, dall'altra, emerge come zona – minimale, appunto – di sovrapposizione tra concezioni spesse (*thick*), particolaristiche, della morale.

Come è stato suggerito «queste forme si riferiscono a due realtà in parte diverse, giustificabili tuttavia sulla stessa base: il primo incarna il punto di vista normativo quando massimo è l'attaccamento della critica alla comunità» (al «luogo»); «il secondo il punto di vista normativo che adottiamo quando minima è la comunità e minima quindi la conversazione critica» (si è, qui, al minimo attaccamento al luogo e alla massima tensione universalistica). «Tra i due c'è differenza ma non discontinuità, nel senso che l'universalismo, anche nella sua forma minimalista e negativa, cresce dal particolarismo delle esperienze, piuttosto che essere un cappello estraneo ad esse che viene imposto» (88). La posizione di Walzer può essere ben esemplificata con l'«immagine dei cerchi concentrici»:

(86) Utilizzo qui la nozione tematizzata da Rorty come critica empirica di specifiche pratiche collettive: RORTY R., *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth Century America*, Harvard, Harvard University Press, 1999, in part. pp. III-24.

(87) Devo a diverse occasioni di dialogo con Gianfrancesco Zanetti la messa a punto di questo snodo concettuale che profila un certo modo di intendere il pensiero normativo, profondamente radicato entro i contesti. Cfr. sul punto ZANETTI Gf., *Introduzione al pensiero normativo*, cit., cap. II, e il § IV.4.

(88) ROSATI M., *Un pregiudizio a favore della speranza*, cit., p. 152.

le mie fedeltà, come i miei rapporti incominciano al centro. Di conseguenza, dobbiamo descrivere le mediazioni attraverso le quali si raggiungono i cerchi più esterni, attraversando gli altri non senza riconoscerne il valore. Non è certo un compito facile; richiede una spiegazione concreta, comprensiva, impegnata, ma non in senso assoluto, dei cerchi più interni; e poi richiede lo sforzo non tanto di tirar dentro il cerchio più esterno quanto di *aprire* quelli più interni verso l'esterno (89).

Ecco chiaramente esplicitato il disegno walzeriano di far convivere il «minimalismo» e il «massimalismo», il «sottile» e lo «spesso», una morale universale e una contestualista, il *senso del luogo* (il cerchio più interno) e la *tensione universalistica* (lo sforzo di aprire i cerchi più interni ad una dimensione più ampia, universale).

Riconoscere la possibilità di questa “duplicità” «suggerisce una comprensione *generale* del valore della vita in un *luogo particolare*, e soprattutto nel proprio luogo e paese» (90). Un'analogia “duplicità”, intessuta di venature pragmatiche, può rinvenirsi nella linea di ricerca di Richard Rorty, tesa «fra un cauto universalismo ed un etnocentrismo moderato» (91): anziché ricercare, seguendo la via dell'invenzione (dell'universalismo dei principi), «ganci pendenti dal cielo», è meglio, seguendo il sentiero dell'interpretazione, cercare all'interno della nostra cultura delle «fenditure in grado di fornire appigli che permettano nuove iniziative».

L'universalismo di Walzer può allora essere definito, come è stato proposto rendendo bene il paradosso di fronte al quale ci si trova esaminando il suo pensiero “dall'interno”, un «universalismo della contingenza» (92), *empirico*: un'espressione, questa, che fa il paio

(89) WALZER M., *C'è anche un cosmopolitismo pericoloso*, in NUSSBAUM M. et alii, *Piccole patrie, grande mondo*, cit., p. 41 (il corsivo è mio). Significativamente Walzer, in polemica con Nussbaum, rilegge la frase «sono un cittadino del mondo» trasformandola in «dobbiamo considerare tutti gli esseri umani come nostri concittadini e nostri vicini», vale a dire cominciamo, dal contesto (dal luogo) in cui siamo a capire «che cosa significa avere concittadini e vicini, [...] dopodiché, estendiamo il senso di comunanza e di vicinato morale a nuovi gruppi di persone e da ultimo a tutti gli esseri umani» (ivi, p. 42).

(90) WALZER M., *Geografia della morale*, cit., p. 20 (i corsivi sono miei).

(91) BACCELLI L., *Il particolarismo dei diritti*, cit., p. 154. Cfr. RORTY R., *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 18. Per una trattazione del pensiero di Rorty con particolare riguardo alle tematiche oggetto di discussione in questa sede si vedano (nel quadro della letteratura italiana) BOTTANI L., *Liberalismo dell'interpretazione e interpretazione del liberalismo in Richard Rorty*, in «Filosofia politica», 2, 1990, pp. 345-377, e, da ultimo, PENELAS F., *Il caso Rorty. Relativismo, etnocentrismo e cambiamento socio-politico*, in «Ragion pratica», 26, 2006, pp. 209-225. Cfr., anche, ROSENFELD M., *Interpretazioni*, cit., pp. 283-295.

(92) L'espressione è di Giovanni Clemente ed è stata ripresa da ROSATI M., *Un pregiudizio a favore della speranza*, cit., p. 150.

con la concezione del liberalismo come «prospettiva empiricamente giustificata» (un «liberalismo contingente») (93). Un universalismo, infine, legato a doppio filo con un'idea della critica sociale radicata sì nella contingenza, ma aperta al cambiamento (così come consente il principio di rilevanza che forgia il «sovversivismo dell'immanenza»).

La tolleranza e la coesistenza pacifica costituiscono, nell'ottica walzeriana, un perfetto esempio della concezione dell'universalismo richiamata. La tolleranza è un valore, esistono però diversi modi per realizzarla:

la coesistenza pacifica, comunque, può assumere forme politiche molto differenti e tali forme hanno implicazioni a loro volta differenti per la vita morale di ogni giorno, cioè per le concrete interazioni e per il reciproco coinvolgimento di uomini e donne. *Nessuna di queste forme è universalmente valida.* Al di là della tesi minimalistica [*the minimalist claim*] del valore della pace e delle norme conseguenti di non interferenza (che rientrano quasi sempre nella visione tradizionale dei diritti umani fondamentali), non c'è nessun principio che governi tutti i regimi di tolleranza o che imponga di agire in ogni circostanza, in ogni tempo e in ogni luogo, in vista di un particolare assetto politico o costituzionale (94).

Prima di concludere queste osservazioni in tema di universalismo, è opportuno segnalare come l'idea di «universalismo reiterativo» venga significativamente ripresa in due dei contesti che maggiormente rispecchiano il portato «conflittualista» dell'odierna società globale, cioè nell'ambito della teoria del diritto con riferimento alla concezione degli *human rights* (K. Günther) e nell'ambito teologico che si interroga sulle possibilità di convivenza tra le diverse religioni (H. Küng).

Klaus Günther, richiamandosi anche alla teorizzazione di Rorty, adotta il modulo walzeriano distinguendo tra un universalismo «semplice» (o «archimedeo») e un universalismo «complesso» (95). È quest'ultimo che può legarsi, concretamente, alla *voice and action* degli individui, alle loro lotte e ai loro conflitti: il «right to voice» assume un rilievo centrale nel processo di formazione e implementazione dei diritti: conflitto e dissenso provocano buoni argomenti e buone

(93) L'espressione è di CARRINO A.: *Differenza, eguaglianza e tolleranza in Michael Walzer*, cit., p. 102.

(94) WALZER M., *Sulla tolleranza*, cit., pp. 4-5 (il corsivo è mio).

(95) GÜNTHER K., *The Legacies of Injustice and Fear*, cit., pp. 119-124 (il riferimento è al RORTY di *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*, in SHUE S., HURLEY S. [eds.], *Human Rights*, New York, Basic Books, 1993, pp. 111-134).

ragioni. I diritti si generano dalla percezione delle esperienze negative, dalla concreta esperienza della sofferenza, della paura, dell'ingiustizia: «a human right is the *rejection* of a concrete historical experience of injustice and fear» (96).

Si delinea, così, una visione della sofferenza e della vulnerabilità come generale condizione umana che si concretizza nelle società in *diverse* forme ma che risulta comunque – e sempre – *universalmente* odiosa (97). È in tal senso che si può parlare anche per Walzer, così come per Rorty, di un peculiare “universalismo della vulnerabilità” (98). Il dolore, l'umiliazione, modi in cui la vulnerabilità e la sofferenza si estrinsecano, sono correlati all'oppressione che si dà nelle diverse società (99) e che è sempre e comunque – *in ogni luogo* – un «male» (100).

Un interessante sviluppo della prospettiva walzeriana può configurarsi, come accennato, anche in ambito teologico come mostrano le tesi di Hans Küng (101). Il teologo condivide con

(96) GÜNTHER K., *The Legacies of Injustice and Fear*, cit., p. 127. Günther accenna qui anche al contributo di Carlos S. Nino nel cercare di tenere insieme la complessità delle diverse tradizioni e il «claim to universalism» (NINO C.S., *The Ethics of Human Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1991).

(97) Walzer ha precisato questo punto nella sua nuova *Prefazione a Sfere di giustizia*, cit.: in particolare, p. 4.

(98) Per una prima messa a fuoco di questa concezione, cfr. CALOGERO G., *La scuola dell'uomo*, nuova edizione a cura di P. Bagnoli, Reggio Emilia, Diabasis, 2003, e ID., *Etica, giuridica, politica*, Torino, Einaudi, 1946, pp. 128, 130. Su quest'aspetto sia consentito rinviare a *Un lessico giuridico "progressivo": socialità e cittadinanza in Guido Calogero*, in CASADEI Th. (a cura di), *Repubblicanesimo, democrazia, socialismo delle libertà. "Inroci" per una rinnovata cultura politica*, Milano, Franco Angeli, 2004, pp. 154-155. L'idea di un avvicinamento tra Rorty e Walzer, e di questi autori con la riflessione di Calogero, è scaturita da un dialogo con Francesco Belvisi, che ringrazio.

(99) Il programma di Rorty, che si propone di combinare un obiettivo individualista e uno collettivo, l'autodeterminazione e la solidarietà, «ritiene che l'unico vincolo necessario è la consapevolezza del fatto che l'umiliazione è una sofferenza per tutti» e dunque che il progresso verso una maggiore solidarietà dipende «dalla abilità di considerare sempre di più le tradizionali differenze (di tribù, di religione, di razza, di usanze, e simili) come prive di importanza quando messe a confronto con le somiglianze in rapporto al dolore e all'umiliazione» (RORTY R., *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia, solidarietà* [1989], Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 111, 221). Sul punto cfr. ROSENFELD M., *Interpretazioni*, cit., pp. 290-291.

(100) Per un'analisi della sofferenza, entro una dimensione concettual-categoriale e in riferimento alla questione dei diritti umani, si veda PASTORE B., *Per un'ermeneutica dei diritti umani*, cit., pp. 43-44, il quale si richiama, tra gli altri, alle riflessioni di Ricœur. La tesi secondo cui il valore assoluto dei diritti umani riguarda il valore ultimo della dignità umana, che implica il dovere di non fare mai soffrire un essere umano è sostenuta da CATTANEO M.A., *Diritti dell'uomo, non diritti delle culture*, in «Sociologia del diritto», 1, 2002, p. 14.

(101) Devo una prima conoscenza delle tesi di Küng e lo studio di questo accostamento all'amicizia e al costante dialogo intellettuale con ZAMAGNI Gm., del quale si veda *La teologia delle religioni di Hans Küng. Dalla salvezza dei non cristiani all'etica mondiale (1964-1990)*, Bologna, EDB, 2005 (sul

Walzer l'idea di un «minimalismo etico» che parte dagli assunti comuni a tutte le religioni («il minimo di ciò che già ora è comune alle religioni del mondo in materia di etica»), visione che egli ha condensato nel suo *Project Welthethos*. Non può darsi, anche ad avviso del teologo di Tubinga, una fondazione razionale indipendente dell'etica universale; ciò che può darsi è, semmai, un «minimo necessario di valori, standard e disposizioni comuni», che, dal punto di vista dei soggetti, continuano a dipendere da forme più comprensive di *ethos* (102).

VIII.4. Un'esemplificazione della “duplicità” walzeriana: la questione delle minoranze

Due elementi fondamentali dovrebbero essere emersi dal tentativo di illustrare il peculiare modo, da parte di Walzer, di affrontare la questione del rapporto fra relativismo delle culture e universalismo dei principi: il concetto di *reiterazione* e l’“elastica” correlazione fra senso del luogo e apertura universale. La questione dei diritti esemplifica perfettamente la *duplicità*, che configura una tensione non sempre risolta, dell'approccio walzeriano.

Uno dei temi che da sempre hanno attratto l'attenzione dell'autore ebreo-americano è quello dei «diritti delle minoranze» e la tutela dei gruppi culturali ed emarginati; quest'attenzione – per altro verso, a lungo assente all'interno della tradizione politica e teorica del liberalismo, incentrata sulla dimensione esclusivamente individuale (103) – lo ha condotto anche ad affrontare, lo si è visto

punto in questione cfr. pp. 101, 114). Kung e Walzer sono stati invitati nello stesso anno, rispettivamente, al Primo e al Secondo «Meeting of the Unesco Universal Ethics Project» (Paris, 26-28.III.1997) nell'ambito dei quali presentarono due relazioni dal titolo, rispettivamente, *Towards Universal Ethics e Experience of Universalism* (quest'ultimo tradotto, come segnalato *supra*, in «Paradigm»).

(102) Una critica a questa prospettiva, condivisa da Kung e Walzer, è sviluppata da APEL K.-O., *L'etica del discorso come etica universale*, in «Paradigm», 54, 2000, pp. 473-497. Per un accostamento e una ravvicinata disamina tra le due elaborazioni di Apel e Walzer si veda la sezione monografica di «Fenomenologia e società» (3, 1999) «Critica senza fondazione? La sfida dell'universalismo nell'epoca del pluralismo», a cura di G.B. Clemente e M. Rosati. Cfr., anche, ALGOSTINO A., *L'ambigua universalità dei diritti. Diritti occidentali o diritti della persona umana?*, cit., pp. 329-331.

(103) KYMLICKA W., *La cittadinanza multiculturale*, pp. 7 ss. Come è noto, la tesi di Kymlicka è di integrare i diritti umani tradizionali con i diritti delle minoranze: «una teoria completa della giustizia negli stati multiculturali deve includere sia i diritti universali, accordati agli individui a prescindere dalle loro appartenenze di gruppo, sia alcuni diritti differenziati per gruppo o “a statuto speciale” per le culture minoritarie» (ivi, p. 15). Per un'approfondita analisi dell'intera problematica giuridica relativa

in precedenza, quello che egli stesso ha riconosciuto come «nuovo tribalismo» (104).

Anche a questo riguardo è possibile riscontrare il doppio livello d'analisi dell'argomentazione walzeriana: «l'autodeterminazione è un diritto di ogni popolo/nazione. Ma questa è una legge che si esaurisce rapidamente; non può specificare i propri risultati concreti» (105). Occorre, dunque, garantire un tale diritto e ciò significa muovere necessariamente verso la moltiplicazione delle unità e delle giurisdizioni politiche permettendo una serie di “separazioni” (seguendo un principio moralmente minimalista), benché secondo modalità differenti, come la storia insegna: revisione dei confini, federazioni, autonomia regionale o funzionale, pluralismo culturale, ma anche secessione (106). «Ogni tribù all'interno di propri modesti confini»: questo il principio, piuttosto ottimistico, che Walzer propone (107) avendo in mente un «piano inclinato» che non necessariamente (anche se egli ne ammette la possibilità) scivoli verso tragici scontri e conflitti interetnici. E se, da una parte, il minimalismo morale, non aspirando ad un governo globale ma confidando nella tolleranza, «*fa spazio* a tutte le tribù» in virtù del particolarismo, dall'altra non esclude (in questo caso però inclinando

alle minoranze si vedano gli studi di PIZZORUSSO A.: *Le minoranze nel diritto pubblico interno*, Milano, Giuffrè, 1967; ID., *Minoranze e maggioranze*, Torino, Einaudi, 1993; e infine – entro un più ampio spettro d'indagine connesso a quanto esaminato in queste pagine – ID., *I diritti degli individui, dei gruppi e delle minoranze*, in VITALE E. (a cura di), *Diritti umani e diritti delle minoranze*, cit., pp. 68-82. Cfr., inoltre, i contributi di COMANDUCCI P., *Diritti umani e minoranze: un approccio analitico e neo-illuminista*, e di GARZÓN VALDÉS E., *Diritti umani e minoranze*, entrambi in «Ragion pratica», 2, 1994, rispettivamente alle pp. 32-54 e 55-77.

(104) Cfr. § VIII.2 di questo libro.

(105) WALZER M., *Due specie di universalismo*, cit., p. 134.

(106) Per un'ampia e accurata disamina di questo concetto si veda ora MARGIOTTA C., *L'ultimo diritto. Profili storici e teorici della secessione*, Bologna, il Mulino, 2005, in cui si individua in Walzer uno dei teorici, insieme a Raz, Margalit e Miller, della *national self-determination theory of secession* (pp. 216-219). Cfr., anche, KOHEN M.G. (ed.), *Secession. An International Law Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006. La via della secessione è ritenuta un rimedio estremo ma talvolta necessario, e migliore di una cattiva coesistenza di due nazionalità in un unico Stato, anche da KYMLICKA W.: *La cittadinanza multiculturale*, cit., pp. 321-322.

(107) Riconoscere il tribalismo come tratto insopprimibile dell'essere umano e soprattutto legittimare la necessaria traduzione politica può offrire una sponda teorica ad ideologie nazionaliste e a movimenti secessionisti. Per un esame critico dell'impostazione walzeriana, a questo proposito, si vedano BACCELLI L., *Esodo e tribalismo*, cit.; VITALE E., *Liberalismo e multiculturalismo*, cit., p. 187 (il quale osserva, tra altre obiezioni, che nella prospettiva delle tribù «i “modesti confini” in cui stare sono del tutto indeterminati»). D'altra parte, Walzer non cela, comunque, le connessioni tra *secessionist movements* e terrorismo: cfr. *Obligations*, cit., pp. 66-67.

al massimalismo) l'uso della forza qualora la parte fanatica e integralista di una tribù tenda a sopraffare quella più debole (così opera, come si vedrà in seguito, la prospettiva universalista abbracciata da Walzer quando riflette sulle questioni della guerra).

Si possono individuare due tratti portanti della riflessione di Walzer: in primo luogo, il particolarismo – che si configura anche come «tribalismo» – è una caratteristica permanente della vita umana associata e, dunque, il principio universale fondamentale è che bisogna confrontarsi con esso, non solo con il proprio, ma anche con quello degli altri. In secondo luogo, Walzer confida, nel confronto/scontro fra gruppi particolari, nelle possibilità della *negoziiazione*, condotta lentamente e in maniera sperimentale, che pur non producendo necessariamente un accordo definitivo può garantire forme di coesistenza pacifica (108).

Strettamente connessa alla questione dei diritti delle minoranze è quella che da qualche tempo è tematizzata come la controversia sui diritti «culturali» e «collettivi» (109). Walzer ha cercato di affrontare tale plesso problematico mostrando, tuttavia, una evidente difficoltà nel precisare una proposta ben definita.

(108) Sulla «negoziiazione delle regole necessarie a governare gli incontri ricorrenti» tra gruppi diversi si veda WALZER M., *L'esperienza dell'universalità*, cit., p. 586.

(109) Una testimonianza di questa controversia è stata fornita dal Convegno, tenutosi a Torino il 19-20.IV.1999, «Il costituzionalismo fra diritti umani e diritti delle minoranze», al quale ha partecipato lo stesso Walzer insieme ad altri importanti studiosi italiani e stranieri. Si vedano gli atti: VITALE E., *Diritti umani e diritti delle minoranze*, cit. La relazione di Walzer aveva per titolo *Quali diritti per le comunità culturali?*, ivi, pp. 21-29, e su di essa si basa principalmente questa parte della trattazione. Per una tematizzazione della problematica relazione tra «diritti collettivi» e «diritti individuali» si veda KYMLICKA W., *La cittadinanza multiculturale*, cit., cap. III.

Proprio nei giorni del Convegno, al quale ebbi modo di presenziare personalmente, si combatteva la guerra del Kosovo: non una guerra locale fra le altre, ma una guerra condotta dalla NATO per ragioni, cosiddette, «umanitarie». Diversi saggi del volume risentono di quegli eventi, e quello di Walzer è tra questi. Uno degli aspetti più interessanti del convegno fu proprio la possibilità di mettere a confronto i diversi approcci teorici avendo impressa nella mente la tragedia del Kosovo, ove i conflitti di natura etnica erano sfociati nel sangue e ove da parte dei paesi occidentali si riteneva doveroso intervenire con la forza contro un popolo, quello serbo, che si pensava stesse compiendo atti inammissibili contro una minoranza, quella appunto kosovara. La quarta e ultima sessione dei lavori, che avrebbe dovuto essere dedicata ad una tavola rotonda sul tema della tolleranza, si trasformò in un vivace confronto, stimolato anche dalle interviste a favore dell'intervento rilasciate da Walzer (su «La Stampa» e il «Corriere della Sera» del 20.IV.1999 [ma si veda anche quella del 29.IV. apparsa su «l'Unità»]), sulle ragioni pro o contro la guerra. Rinviando al prossimo capitolo per i riferimenti bibliografici relativi all'idea dell'«intervento umanitario», basti qui citare, sulla vicenda della guerra in Kosovo e sul dibattito ad essa connesso, il saggio di CASTELLI A., *Per una critica della guerra umanitaria: aspetti del dibattito italiano sull'intervento in Kosovo*, in LOCHE A.M. (a cura di), *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofia della pace*, Cagliari, CUEC, 2005, pp. 185-212.

Da un lato, fedele al suo approccio particolarista, egli riconosce il «diritto alla riproduzione culturale» da parte di comunità etniche e religiose minoritarie (il che per lui significa, ad esempio, il diritto di allevare e educare i figli secondo certi standard e tradizioni). Dall'altro, a partire dalla cospicua differenza fra comunità «aperte» e comunità «“avide” o integraliste (*totalizing*)», egli è ben consapevole della problematicità dell'assegnazione di un tale diritto a queste ultime. Esse, infatti:

generalmente non riconoscono i diritti individuali attribuiti ai loro membri dallo stato democratico; [...] soprattutto non vorranno che i membri comprendano appieno l'estensione del loro diritto (liberale) di *exit*, che vale nei confronti di qualsiasi tipo di gruppo [...]; in secondo luogo [...] è inverosimile che questi gruppi insegnino ai loro membri i valori sottesi alla politica democratica: l'eguaglianza dei cittadini, il bisogno di un dibattito libero e aperto, e soprattutto l'impegno verso il *commonwealth* o bene generale comprendente coloro che non sono membri della comunità ristretta (110).

Si delinea, pertanto, un conflitto fra istanze della cittadinanza democratica (cittadinanza comune o, anche, comunità politica) e istanze delle comunità integraliste – volte ad attuare al loro interno «restrizioni» rispetto al dissenso dei propri membri rispetto a pratiche e costumi tradizionali (111) – che apre un serio dilemma con cui sono chiamate a confrontarsi le indagini sulla politica del multiculturalismo: fino a quale limite si può tollerare la differenza e la sua “purezza”? Quali forme possono essere ammesse di «solidarietà di gruppo» (112)?

L'analisi di Walzer è duplice e oscillante e non aiuta a identificare coordinate risoltrici. In un primo momento della riflessione sull'argomento, privilegiando nettamente il versante particolarista e comunitarista della sua prospettiva, egli sostiene la necessità di tollerare anche gruppi ostili ai valori dello stato democratico al quale

(110) WALZER M., *Quali diritti per le comunità culturali?*, cit., p. 23.

(111) Per la distinzione, nell'ambito della definizione dei diritti collettivi, tra «tutele esterne» (che hanno a che fare con i rapporti *intergruppo*, e dunque con i rapporti tra gruppo minoritario e società dominante) e «restrizioni interne» (che hanno a che fare con i rapporti *intragruppo*, e dunque tra i membri della comunità): KYMLICKA W., *La cittadinanza multicultural*, cit., pp. 65 ss., il quale suggerisce di utilizzare la meno ambigua nozione di «cittadinanza differenziata in funzione all'appartenenza di gruppo» rispetto a quella di «diritti collettivi».

(112) Cfr. sul punto FORST R., *I limiti della tolleranza*, in «Teoria politica», 1, 2001, pp. 3-16; KYMLICKA W., *La cittadinanza multicultural*, cit., cap. VIII; PALOMBELLA G., *La tutela dei diritti, le discriminazioni, l'uguaglianza*, cit., p. 397.

essi chiedono tolleranza, poggiando la sua argomentazione su una visione *strong* del multiculturalismo (analogo a quello dei *communitarians* più radicali e “differenzialisti”), riconducibile al bisogno da parte degli esseri umani «del sostegno e del nutrimento (spirituale) di una comunità culturale se debbono vivere vite decenti». Non importa – pare qui – se tutto questo va contro alcuni fini fondamentali dello Stato. Successivamente, tuttavia, facendo leva su un altro concetto-cardine della sua opera, quello di partecipazione politica, Walzer mette in dubbio che le democrazie possano tollerare certe pratiche (per esempio, quella di negare alle donne la partecipazione alla vita politica) e arriva, seppure in modo “sofferto”, ad affermare una «posizione di principio» (in quanto tale *universalizzabile*): se fosse la democrazia (intesa come arena politica in cui i cittadini discutono, confliggono e negoziano) ad essere messa in discussione, allora occorre non lasciare spazio ai gruppi integralisti, anche se questo comporta un *quantum* di esclusione e di legittimo uso della forza. Dunque, in questo specifico caso, anziché rispettare le differenze («riconoscendone la reale profondità» e inconciliabile alterità) è bene privilegiare alcuni valori fondamentali, ossia un linguaggio dei diritti saldamente ancorato alla tradizione occidentale della democrazia liberale e che induce a denotare il carattere «sussidiario» dei diritti culturali rispetto a quelli fondamentali (e universali) (113). Ciò rivela, d'altra parte, il «normativismo *soft*» insito nella prospettiva Walzer, un normativismo che però assume tratti «spessi», moralistici, non solo sul piano della politica interna, ma pure sul piano della politica internazionale (114).

Tuttavia, precisa Walzer, l'inclinazione universalistica «è semplicemente un'indicazione orientativa per prendere delle decisioni in una crisi politica», e ciò a dimostrazione di come la democrazia rimandi sì ad un qualche forma di universalismo, ma appunto – si introduce qui un'ulteriore declinazione – ad un universalismo “fragile” che deve continuamente fare i conti con il problema della convivenza giorno dopo giorno: «non c'è una soluzione teoretica, non c'è una deduzione da un insieme di principi:

(113) Così LA TORRE M., *Universalità e relatività dei diritti fondamentali. Diritti dell'uomo, diritti delle donne, diritti «culturali»*, cit., p. 430, del quale si veda anche *Diritti umani*, in LA TORRE M., LALATTA COSTERBOSA M., SCERBO A. (a cura di), *Questioni di vita o morte. Etica pratica, bioetica e filosofia del diritto*, cit., pp. 1-25, in part. sui «diritti culturali» pp. 20-25.

(114) Su questo aspetto cfr. PRETERROSSI G., *L'occidente contro se stesso*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 95, il quale avvicina la posizione di Walzer a quella di Ignatieff.

ci sono solo *compromessi* che sicuramente renderanno scontenti sia i cittadini democratici sia i membri delle comunità» (115).

Sotto tale profilo, si può parlare allora, come ha suggerito Ulrich Beck, di un «universalismo contestuale» (116): i principi e le norme attorno a cui si organizza la vita sociale non sono dati a priori, ma costruiti nella prassi politica, a partire da relazioni sociali esistenti (e contingenti), *ma* non immutabili. La società è composta da individui e gruppi con interessi divergenti che si formano e mutano all'interno di pratiche sociali, politiche e giuridiche. In quest'orizzonte le pratiche di cittadinanza debbono mirare a raggiungere non tanto un consenso su valori comuni, ma un consenso comune sulla pluralità dei valori (*value pluralism*), e dunque un «compromesso», attraverso una negoziazione politica che assume il valore della libertà come

(115) WALZER M., *Quali diritti per le comunità culturali?*, cit., p. 29. Su questa debolezza sul piano teorico della posizione di Walzer appunta la sua critica VITALE E. (che rileva la somiglianza, almeno nelle loro coordinate di fondo, tra le posizioni di Walzer e quelle di Kymlicka e Taylor): *Società civile o comunità etica*, in «Ragion pratica», 27, 2006, pp. 543-544. Il ragionamento, ad avviso di Vitale, «diventa chiaramente circolare a meno che non si faccia uso ed abuso del ricorso all'argomento delle soluzioni pragmatiche, dei compromessi di "volta in volta", utili forse a risolvere crisi a qualche tavolo negoziale ma teoricamente inconsistenti» (ivi, p. 545).

(116) BECK U., *Che cos'è la globalizzazione: rischi e prospettive della società planetaria* (1997), Roma, Carocci, 1999. Per una trattazione di questo approccio: ATTUCCI C., *Tra identità e diritti: prospettive filosofiche per la cittadinanza nell'epoca della globalizzazione*, cit., in part. pp. 236-244, ove si accostano il tentativo da parte di Walzer di «conciliare l'aspirazione normativa dell'universalismo e il riconoscimento del pluralismo di culture morali» con le proposte «costruttiviste» di Habermas, il quale pone la cittadinanza come condizione per una politica generativa del diritto (*juris-generative politics*), e del Rawls di *Liberalismo politico*, il quale suggerisce che i principi costituzionali essenziali devono essere costruiti sulla base di un consenso su valori politici fondamentali in cui si riconoscono diverse dottrine etiche presenti in una stessa società politica. Cfr. BACCELLI L., *Il particolarismo dei diritti*, cit., pp. 118-125 (su Rawls), 125-136 (su Habermas); e, più in generale, ID., *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali*, Laterza, Roma-Bari, 2009. Per una distinzione tra le varie forme di «universalismo» che concettualizza l'idea dell'«universalismo contestuale» cfr. FERRARA A., *Universalisms: Procedural, Contextualist and Prudential*, in RASMUSSEN D. (ed.), *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debate in Ethics*, Cambridge (Mass.)-London, MIT Press, 1990, pp. 11-38. La proposta normativa di Ferrara è andata successivamente sviluppandosi approdando ad una forma di «universalismo esemplare» che intrattiene importanti similitudini con l'universalismo walzeriano, specie nella sua dimensione reiterativa. L'apparato teorico del filosofo politico italiano risulta però più rigoroso e rivela una precisa consapevolezza circa le potenzialità del «giudizio riflettente» di matrice kantiana applicato in ambito etico-politico (in Walzer solo latente): cfr. FERRARA A., *Autenticità riflessiva*, cit., e, da ultimo, ID., *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Milano, Feltrinelli, 2008 (uscito in contemporanea all'ediz. inglese: *The Force of the Example. Explorations in the Paradigm of Judgment*, New York, Columbia University Press, 2008). Sull'«universalismo contestuale», entro una specifica riflessione sui diritti umani, si veda PASTORE B., *Per un'ermeneutica dei diritti umani*, cit., in part. pp. 25-34, e soprattutto ID., *Universalismo contestuale*, in VIDA S. (a cura di), *Diritti umani. Teorie, analisi, applicazioni*, Bologna, Bononia University Press, 2008, pp. 17-45.

assenza di dominio (117) – un valore indubbiamente «spesso». Il compromesso, attraverso il quale i soggetti coinvolti riconoscono reciprocamente i loro diversi interessi e si accordano su pratiche comuni, rimane sempre precario e soggetto a contestazioni da parte di nuove voci che avanzano le loro pretese, le loro rivendicazioni, nella società (118). Il che attesta, di nuovo, la possibilità di emersione della critica dall'articolazione pluralistica insita nella società stessa e nelle sue pieghe.

VIII.5. Across the globe: *democrazia e diritti nell'epoca della globalizzazione*

Come si è visto, all'interno del ragionamento walzeriano un ruolo precipuo gioca la categoria dell'universalismo reiterativo, la quale può ora essere descritta compiutamente nei seguenti termini:

L'universalismo reiterativo opera principalmente entro i limiti della nostra ragione e della ragione altrui e soprattutto a partire dall'esperienza. Richiede rispetto per gli altri, che sono creatori di morale tanto quanto noi. Ciò non significa che le morali create da noi e da altri siano di eguale valore (o disvalore). Non esiste un singolo criterio uniforme o eterno del valore; anche i criteri vengono reiterati [...]. La reiterazione è un'attività *continua, dinamica e conflittuale*. La massima esigenza della morale, il principio centrale di ogni universalismo è dunque che noi troviamo un modo di impegnarci in tale attività, pur vivendo in pace con gli altri attori (119).

Questa attività si esplica pienamente nella sfera pubblica, nella società civile: è qui che è possibile, nella prospettiva walzeriana,

(117) Una proposta di questo tipo, che rivela un approccio «neo-repubblicano» alla cittadinanza (segnalando la sua vicinanza alle tesi di Philip Pettit), pone l'accento sull'aspetto essenzialmente «politico» del contenuto del compromesso sulle regole della convivenza sociale; è a questo approdo che, come si è avuto di argomentare, giunge uno dei percorsi desumibili dalla trattazione che Walzer svolge sulla questione della cittadinanza (cfr. §§ VIII.4, VIII.5). Un'elaborazione di questo genere è stata sviluppata, con particolare attenzione al contesto sopranazionale e pluralistico dell'Unione europea, da BELLAMY R.: *Liberalism and Pluralism. Towards a Politics of Compromise*, cit.; ID., *Rethinking Liberalism*, London, Pinter, 2000.

(118) Un problema, questo, che rimanda allo statuto dei soggetti di diritto e alla loro differenziazione: sul punto si vedano, da ultimo, le riflessioni di MARGIOTTA C., *I diritti e l'inflazione dei soggetti*, in «Filosofia politica», 3, 2005, pp. 415-426 (ulteriormente sviluppate anche nell'ambito di una relazione svolta nel X ciclo del «Seminario di Teoria del diritto e Filosofia pratica», Dip. di Scienze Giuridiche dell'Univ. di Modena, 4.IV.2006).

(119) WALZER M., *Due specie di universalismo*, cit., pp. 144-145.

condurre una vita «buona» nell'ambito della divisione e della lotta, ma anche della concreta e autentica solidarietà. Dunque la prospettiva di Walzer prefigura una centralità della *società civile* (*the civil society argument*). L'arena politica è in ogni caso *luogo* di confronto, di conflitto e competizione, ma anche di negoziazione e mutualità (120). Di qui, a livello nazionale, la necessità di espandere il più possibile la sfera pubblica e la partecipazione nelle diverse sfere sociali (cfr., in merito, cap. VII).

È evidente, anche a partire da quest'angolo prospettico, la distanza che intercorre fra la visione pluralista di Walzer, connotata da una peculiare visione del conflitto, e quella dei comunitaristi (121). Il suo pluralismo non trascura il momento della scelta esplicita degli individui, i quali sono soggetti che scelgono di accettare o abbandonare lealtà in base alle loro intenzioni e credenze; l'appartenenza ad un gruppo (ad una storia, ad un luogo) non segna la fine della storia individuale. Del resto se possiamo contestare, rivedere, abbandonare le nostre lealtà è perché abbiamo un certa libertà di movimento e un diritto di *exit* rispetto ai gruppi di cui siamo parte. La lealtà e l'appartenenza sono in costante tensione con il dissenso e la protesta, il comunitarismo è in costante tensione con il liberalismo (122). Il compito della politica non è allora, come intendono i comunitaristi, la costituzione dell'identità, il dare ragioni di vita o tantomeno di assicurare la rigenerazione spirituale, ma quello di garantire la possibilità delle relazioni sociali, del dialogo e se del caso del conflitto. Un conflitto "mite", o meglio *mitigato*, che ha, come si vedrà meglio in seguito, nel principio della *negoziazione* un asse portante e sempre in movimento. È la politica, nel contesto argomentativo di Walzer, a «tracciare i confini» della convivenza e,

(120) WALZER M., *The Idea of Civil Society*, cit. La centralità della società civile orienta, come si è visto, il progetto walzeriano di ripensare la socialdemocrazia; a questo riguardo un testo-chiave è WALZER M., *Pluralism and Social Democracy*, in «Dissent», 1, 1998, pp. 47-53.

(121) Questi ultimi, dietro il bisogno di armonia, di ordine sociale, di integrazione, celano un forte (e inquietante) desiderio di docilità; gli atti di coloro che falliscono a contribuire al bene della comunità per incapacità o per deliberata opposizione, mettendo a repentaglio la coesione sociale, saranno – dice MacIntyre – proibiti dalle singole morali e, se possibile, dalle leggi, secondo un nitido modulo di giustificazione del *Legal Enforcement of Moral*. Il relativismo dei comunitaristi prefigura una pluralità di metafisiche, di fedeltà inconciliabili e univoche, una pluralità di potenziali fondamentalismi: un *multiculturalismo particolaristico* che difficilmente può garantire il dialogo fra culture diverse.

(122) WALZER M., *The Communitarian Critique of Liberalism*, cit.

aggiungiamo noi, a far “relazionare” le diverse identità, a farle interagire (giusta la “funzione integrativa” della politica stessa) (123).

La visione di democrazia radicale, partecipativa e pluralista, di Walzer rifluisce, innanzitutto, nella concezione dei diritti che emerge dai suoi scritti; in secondo luogo, come dimostrato da alcuni suoi lavori, sostanzia la sua posizione riguardo ai processi in corso in epoca globale.

A proposito della tematica dei diritti, innanzitutto, ad interessare Walzer sono i *diritti-in-dettaglio*, quelli di uomini e donne individuati nella società. In tal senso, si può parlare di un approccio che indaga la funzione dei diritti nei diversi contesti storici, in relazione a quello che si è definito «senso del luogo» (come «diritti concreti» (124)). In un testo dedicato alla costituzione americana (125), Walzer chiarisce come questa faciliti la difesa della società civile e dei significati condivisi in essa vigenti (mostrando la sua funzione conservativa, “stabilizzatrice”, di integrazione), ma al tempo stesso anche la sua apertura al mutamento sociale (la sua funzione trasformatrice, “eversiva”, di liberazione). Egli mette così in luce la «logica sovversiva dei diritti» e sottolinea che il *Bill of Rights* del 1791 rappresenta un’«ingiunzione per il cambiamento» (126). All’interno di un approccio storico-sociologico emerge, attraverso questa torsione immanente, un orizzonte universalizzante nel quale aspirano ad entrare sempre nuovi soggetti sociali: la borghesia rivoluzionaria di fine Settecento, il movimento operaio, le donne, le minoranze etniche e culturali, i nuovi gruppi sociali; sono questi gli agenti del cambiamento e del «sovversivismo dell’immanenza» (che dunque agisce anche sul piano prettamente giuridico).

(123) Assai espliciti a questo riguardo alcuni passaggi in WALZER M., *Che cosa significa essere americani*, cit., pp. 6-7, e in ID., *Drawing the Line: Religion and Politics*, cit., in cui si sostiene, inoltre, la necessità della «negoiazione giorno dopo giorno» nonché quella di aprire la strada ad una politica che «inizia nella passione ma finisce nel compromesso» (pp. 120-121).

(124) Cfr. PALOMBELLA G., *Dopo la certezza*, cit., pp. 41-45.

(125) WALZER M., *Diritti costituzionali e forma della società civile*, cit.

(126) Ivi, p. 133. Su questo aspetto della riflessione walzeriana ha posto l’attenzione, entro una prospettiva storico-costituzionale, GOZZI G. in apertura al suo volume su *Democrazia e diritti. Germania dallo Stato di diritto alla democrazia costituzionale*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 5-6. Per una disamina delle riflessioni di Walzer con riferimento alla concezione dei diritti negli Stati Uniti e ai mutamenti intervenuti in tale concezione in due secoli di vita costituzionale si veda FERRARESE M.R., *Attualità della Costituzione americana*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2, 1989, pp. 521-531, p. 525. Sul rapporto tra Costituzione e mutamento sociale si veda anche WALZER M., *The Constitution and Social Change: A Comment*, in SLONIM S. (ed.), *The Constitutional Bases of Political and Social Change in the United States*, New York, Praeger, 1990, pp. 353-356.

Come si è già accennato, credo si possa parlare a proposito di Walzer, di un «particolarismo dei diritti», in cui è centrale il ruolo del conflitto, della negoziazione e della reiterazione. Questa visione potrebbe allora far ipotizzare l'idea che la concezione walzeriana dei diritti «non esprime una nozione comunitaristica di integrazione sociale ma piuttosto, l'attivismo, il conflittualismo, il senso di un'identità collettiva politica, finalizzata alla tutela degli individui dal *dominio*». Così Walzer sembra condividere il suggerimento che «la via per ricercare argomenti a favore dei diritti fondamentali che siano accettati al di là delle società liberaldemocratiche, eredi del progetto illuminista, non sembra la ricerca di codici normativi trascendentali», bensì la valorizzazione dell'«idea della rivendicazione, dell'opposizione al dominio e all'oppressione» (127): i diritti si originano da conflitti, lotte, mobilitazioni, risposte a situazioni di oppressione (alcuni esempi si sono visti affrontando le questioni di *welfare* e quelle relative all'integrazione razziale e ai diritti civili). In tal modo essi schiudono la loro «sporgenza normativa» (128). Questo tratto rivendicativo e attivistico conferisce al particolarismo dei diritti (*spesso*), e alla reiterazione, la loro tensione universale (*sottile*): «le rivendicazioni fatte da noi le fanno anche altri» (129). Le occasioni della reiterazione, come si è già accennato, hanno a che fare il più delle volte con stati di sofferenza, paura, vulnerabilità, ecc. L'«effettività del diritto», secondo questa impostazione, è un punto di partenza dell'analisi teorica più che un problema di applicazione degli enunciati normativi (come vuole la lezione del realismo giuridico americano (130)). E ciò che vale, fondamentale, è la *storicità* dei diritti, nonché il loro possibile valore di *exempla*.

In secondo luogo, cercando di adeguare la sua prestazione teorica al contesto internazionale, in questo seguendo la sua tensione universalistica (già espressa peraltro nella sua opera sulla “guerra giusta”), Walzer ha sviluppato alcune considerazioni significative che coinvolgono i possibili assetti di un mondo globale e, correlativamente, il rapporto fra «eguaglianza» e «differenza» in tale mutato scenario. Lo scritto del 1999 *Governing the Globe: What is the*

(127) BACCELLI L., *Il particolarismo dei diritti*, cit., p. 169, p. 179.

(128) *Ibid.*

(129) WALZER M., *Geografia della morale*, cit., p. 145.

(130) Cfr. § II.1 di quest'opera.

Best We Can Do? (131), volto ad affrontare la classica questione del miglior regime possibile, è interamente strutturato proprio a partire dalla caratteristica polarità fra universalismo (*realm of unity*) e frammentato particolarismo (*realm of pluralism*), o, in altri termini, fra processi di internazionalizzazione e multiculturalismo (132), assumendo come criterio di valutazione «the degree of centralization».

Walzer tratteggia in successione sette possibili regimi a partire da quelli che considera gli estremi opposti di un *continuum*: uno stato globale (*unified global state*), sul tipo della repubblica mondiale kantiana, che rappresenta il massimo grado di centralizzazione «con un insieme unico di cittadini, corrispondente all'insieme degli individui adulti, tutti quanti dotati degli stessi diritti e vincolati dagli stessi obblighi» (133); e una situazione di anarchia (*international anarchy*) che presenta, al di là di qualche apparente vantaggio (tenendo in conto la variante del particolarismo e, dunque, le distinte culture storiche), anche gravosi svantaggi (134). Muovendo dal

(131) Lo scritto è stato in origine presentato, con il titolo *International Society: What is the Best We Can Do?*, come «Multatuli Lecture» presso la Facoltà di Teologia l'Università di Lovanio il 21 maggio 1999, e poi pubblicato in «*Ethical Perspectives*», 3-4, 1999, pp. 201-210. In edizione italiana: WALZER M., *Governare il mondo: qual è la cosa migliore che possiamo fare?*, in *Il filo della politica*, cit., pp. 125-143 (una traduzione del saggio, a cura di B. Pastore, è apparsa in precedenza con il titolo *Società internazionale: qual è la cosa migliore che possiamo fare?* Anche in «*Ars Interpretandi*. Annuario di ermeneutica giuridica», 5, 2000, pp. 231-248). Il testo è ricompreso anche in WALZER M., *Sulla guerra*, cit. Sull'articolazione dei vari regimi ha posto l'attenzione, tra gli altri, MARTINELLI A., *La democrazia globale. Mercati, movimenti, governi*, Milano, Egea-Univ. Bocconi, 2004, pp. 168-174.

(132) Per una recente disamina di questo snodo problematico, si veda PARIOTTI E., *Multiculturalismo, globalizzazione e universalità dei diritti umani*, in «*Ragion pratica*», 1, 2001, pp. 63-85 (l'intera sezione monografica del fascicolo è dedicata alla relazione tra diritti e globalizzazione).

(133) WALZER M., *Governare il mondo: qual è la cosa migliore che possiamo fare?*, cit., p. 126. A questo riguardo andrebbe introdotta una disamina della *vexata quaestio* sul cosmopolitismo di Kant, ossia sulla sua preferenza per una «repubblica mondiale» o piuttosto per una «federazione di popoli». A favore dell'interpretazione cosmopolitica si veda MARINI G., *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici, 1998. Cfr., inoltre, i saggi della sezione I del volume CHIODI G.M., MARINI G., GATTI R. (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, cit., e quelli raccolti in BOHMAN J., LUTZ-BACHMANN M. (eds.), *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1997, che oltre a contributi dei curatori e di M. Nussbaum, K.-O. Apel, J. Habermas, A. Honneth, Th. McCarthy, D. Held, contiene anche un saggio di BAYNES K. sulle critiche di intonazione *communitarian* al progetto kantiano, *Communitarian and Cosmopolitan Challenges to Kant's Conception of World Peace*, pp. 219-234 (riferimenti al «model of liberal pluralism» di Walzer alle pp. 223-224). Cfr., anche, CARANTI L. (ed.), *Kant's Perpetual Peace. New Interpretative Essays*, Roma, LUISS University Press, 2006. Come si è accennato, in precedenza, guarda al modello di una federazione mondiale di Stati-nazione, come sviluppo dell'idea kantiana, Höffe: cfr. nota 10.

(134) In questo scenario «non vi è alcuna autorità mondiale né alcuna procedura per la determinazione della linea politica né alcuna giurisdizione legale che includa sia i sovrani sia i cittadini

versante dell'*unity* si incontra, poi, il modello del *global empire*, che ha avuto una precisa configurazione storica con la cosiddetta «pax romana». Se questo assetto ha garantito il più stabile regime di tolleranza conosciuto nella storia del mondo (135), tuttavia esso presenta aspetti a dir poco problematici: chi ha il potere riconosce il valore dell'autonomia dei gruppi, ma ovviamente non riconosce «i singoli cittadini come partecipanti al governo dell'impero», non protegge gli individui dall'eventuale aggressività dei loro gruppi di appartenenza e non stabilisce un'equa distribuzione delle risorse tra i gruppi e tra gli individui. Notazioni, queste, che potrebbero applicarsi, come si vedrà nel prossimo capitolo, ad una possibile configurazione odierna dell'«impero», ciò che da più parti è visto coincidere con la “superpotenza” americana (136).

Restando sul versante della *unity*, Walzer pone poi il modello della federazione degli Stati-nazione (*a United States of the World*). Tale federazione globale più che rendere compatibili pace e pluralismo politico, potrebbe coniugare pace ed ineguaglianze.

Passando invece ai successivi *steps*, muovendo dal versante dell'anarchia si hanno due forme di quello che Walzer definisce *global pluralism*: «una pluralità di organizzazioni politiche ed economiche su scala internazionale», con un tipo di autorità che limita ma non abolisce la sovranità statale (137), e «una pluralità di associazioni

[...]. Gli Stati sovrani negoziano tra loro sulla base dei loro “interessi nazionali”. Ma questa situazione porta «regolarmente alla guerra – e la guerra alla conquista; la conquista all'impero; l'impero all'oppressione; l'oppressione alla ribellione e alla secessione; e la secessione riporta nuovamente all'anarchia e alla guerra» (pp. 126-127). Un piano inclinato, dunque, dagli evidenti effetti perversi. Walzer sembra qui rivedere, lo si nota per inciso, l'ottimismo che sottintendeva la sua visione dei processi di autodeterminazione dei popoli e le sue considerazioni sulla secessione, svolta principalmente nei primi anni Novanta del secolo scorso. Un paradigma di questo secondo modello è offerto da BULL H., *La società anarchica: l'ordine nella politica mondiale* (1985), Milano, Vita e Pensiero, 2005.

(135) WALZER M., *Sulla tolleranza*, cit., pp. 21-24.

(136) La questione è stata affrontata direttamente anche da Walzer: *Is there an America Empire*, cit. Cfr. anche WALZER M., *Una teoria dell'egemonia per l'America nel XXI secolo*, in *La libertà e i suoi nemici*, a cura di M. Molinari, Roma-Bari, 2003, p. 51.

(137) È questa, ad avviso di Walzer, la situazione cui più si avvicina la realtà odierna, caratterizzata da una serie di organizzazioni globali – le Nazioni Unite, il Fondo monetario internazionale ecc. – che modificano significativamente la sovranità statale (WALZER M., *Governare il mondo*, cit., p. 132). Su questo modello pone l'attenzione CUNICO G., *Cosmo-politica ed ethos mondiale*, in *Oltre Saturno. Dialoghi per il tempo plurale*, Reggio Emilia, Diabasis, 2006, pp. 212-214, nell'ambito di una trattazione che alla prospettiva teorica di Walzer, «più debole, meno strutturata, meno “giuridicizzata”, meno normativa», affianca quelle di Höffe («repubblica federale mondiale»), Habermas («società mondiale politicamente costituita»), Küng («ethos mondiale»).

internazionali», che agisce attraverso i confini e serve a rafforzare i vincoli dell'azione statale. Questo sesto modello è caratterizzato da un ampio spettro di «civic associations» che dovrebbero operare attraverso i confini degli stati a reclutare attivisti e sostenitori senza riferimento alla nazionalità. Ma queste associazioni di volontari coesistono nella società internazionale con «le imprese multinazionali, che hanno alle loro dipendenze una moltitudine di professionisti e di manager ben pagati e minacciano di sopraffare tutti gli altri attori globali». Dunque, per quanto possano mitigare i grandi problemi della società internazionale – *in primis* insicurezza e ineguaglianza – esse non possono portare, ad avviso di Walzer, la pace in un paese in cui si combatte una guerra civile o ridistribuire le risorse in larga scala.

Si precisa, così, il settimo ed ultimo ideale di assetto internazionale, quello che Walzer sostiene e che ha le caratteristiche di una «coerente forma di divisione» (ossia di «frammentazione»); ossia, nuovamente, di una specifica forma di *pluralismo*:

la nota anarchia degli stati *mitigata* e controllata da tre tipi di agenti non statali, organizzazioni come le Nazioni unite, le associazioni della società civile internazionale e unioni regionali come la Comunità europea. Questo è il terzo grado di *pluralismo globale* e, nella sua versione pienamente sviluppata (ideale), offre la più ampia gamma di possibilità per l'azione politica a favore della pace, della giustizia, delle differenze culturali (multiculturalismo) e dei diritti individuali; e al tempo stesso, presenta il minimo rischio di tirannia globale (138).

Non è ad ogni modo intenzione di Walzer prefigurare una situazione idilliaca e stabile; ci saranno comunque conflitti, tuttavia il *global pluralism* (che si potrebbe definire anche come *universalismo plurale*) costituisce il contesto più adeguato per ciò che il critico sociale ebreo-americano considera la politica nel suo senso più pieno, sul piano internazionale.

Si possono, a questo punto, vedere riconvergere i vari fili che si è visto dipanarsi nel corso della trattazione del presente capitolo. Il ragionamento di Walzer manifesta una forte fiducia nelle *possibilità* della politica, senza inferire immediatamente la certezza di suoi prevedibili successi. Si ribadisce che le differenze culturali e religiose sono un importante valore, e il *global pluralism* le prevede e supporta

(138) WALZER M., *Governare il mondo*, cit., p. 138.

adeguatamente, ma la «differenza» come valore esiste *accanto* alla «pace», all'«eguaglianza» e all'«autonomia», non le precede, come invece sembrano sostenere i *communitarians*. L'ipotesi suggerita da Walzer è che tutti questi valori possano essere meglio perseguiti *politicamente* in contesti in cui si danno molte vie di ricerca, molti agenti impegnati nella ricerca. Una “pluralità delle vie” che rimanda inevitabilmente ad una “pluralità di luoghi”, ma che non esclude, come si è visto, una dimensione universalistica in senso reiterativo: «Noi abbiamo bisogno di molti agenti, di molte arene di attività e decisione. I valori politici devono essere difesi in diversi *luoghi* così che i fallimenti qui possano essere uno sprone all'azione là, e i successi là possano essere un modello da imitare qui» (139).

È una costitutiva tensione al movimento, alla processualità, che soggiace e orienta, in profondità, la prospettiva politica walzeriana e le conferisce un tratto originale, ma non inedito (basti pensare al «paradigma dell'esodo»):

il movimento verso il pluralismo si addice a gente come noi, fin troppo reale e ragionevole se non in maniera intermittente, per la quale la politica è un'attività “naturale” [...]. Il movimento verso il terzo grado di pluralismo è realmente un *movimento*. Non vi siamo ancora giunti: abbiamo molte miglia da percorrere prima di dormire [*we have “many miles to go before we sleep”*] [...]. Noi rafforzeremo il pluralismo globale solo utilizzandolo, cogliendo le opportunità che esso offre. Non vi sarà un progresso a qualsivoglia livello istituzionale tranne che nel contesto di una campagna, o per meglio dire, di una serie di campagne di lotta per una maggiore sicurezza e una maggiore uguaglianza per i gruppi e per gli individui attraverso tutto il mondo [*across the globe*] (140).

«Maggiore sicurezza» e «maggiore eguaglianza»: ecco quanto per Walzer va garantito ad ogni gruppo, e agli individui che di questi fanno parte, ad ogni comunità, a prescindere dalle loro differenze. Ciò che pone la sua prospettiva anche nella direzione di un

(139) Ivi, p. 143 (il corsivo è mio). Walzer si sofferma anche sui possibili fallimenti riguardo proprio ai suoi tre principali riferimenti valoriali: mantenimento della pace (cioè, oggi, protezione delle minoranze etniche e religiose), promozione dell'eguaglianza, difesa della libertà individuale (che implica una difesa «some minimal understanding of human rights»). L'espressione «pluralità delle vie» è di BORI P.C.: *Universalismo come pluralità delle vie*, cit. (l'*incipit* contiene un esplicito riferimento alle tesi walzeriane sull'universalismo).

(140) WALZER M., *Governare il mondo*, cit., p. 143.

«attraversamento», e pure di un «oltrepassamento», dei «confini» (141).

Ricollegandosi a questa tensione, a partire dal vettore di una «maggiore eguaglianza», Walzer ha sostenuto l'idea di una «socialdemocrazia globale». Come egli ha avuto modo di osservare, la socialdemocrazia è nata affermando che una risposta politica al mercato è possibile; dal momento che oggi la sfida è globale, «se vogliamo trovare modi per condividere il lavoro più equamente non solo nelle nostre società, ma *attraverso il mondo*, allora dobbiamo definire una socialdemocrazia, fondata sulla supremazia della politica rispetto al mercato globale, che abbia radici sinceramente internazionali» (142). Il che significa allargare significativamente gli spazi di intervento della politica su scala internazionale.

Ma questa prospettiva è stata certamente soverchiata, sia negli sforzi teorici sia nella produzione di scritti degli ultimi anni, dall'altro vettore menzionato, quello di una «maggiore sicurezza», che ha finito per diventare – con buona pace delle molteplici varianti del pluralismo walzeriano – il “valore supremo”, il principio orientante della sua riflessione (143). Presentata come una assoluta necessità, la sicurezza conduce alla giustificazione dell'uso della forza e alla ricorrente riproposizione della guerra “giusta” come strumento per risolvere le controversie in epoca globale.

(141) Su queste dinamiche tipiche della globalizzazione, che hanno significative ripercussioni anche sul piano giuridico, si veda FERRARESE M.R., *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, cit. Di Ferrarese sono da vedere anche *Le istituzioni della globalizzazione*, cit., e *Il diritto al presente. Globalizzazione e tempo delle istituzioni*, cit. Per un'analisi delle trasformazioni degli «spazi della politica» in epoca globale cfr. GALLI C., *Spazi della politica: l'età moderna e l'età globale*, Bologna, il Mulino, 2001. Sempre in tema di globalizzazione, assai utile per una messa a punto delle principali questioni problematiche è ZOLO D., *Globalizzazione: una mappa dei problemi*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

(142) WALZER M., *Democrazia invenzione per gente che lavora*, intervista a cura di S. Bianchi, in «Reset», 61, 2000, p. 35.

(143) Ne fornisce un chiaro riscontro il volumetto/intervista WALZER M., *La libertà i suoi nemici*, cit. In questo nuovo approccio “securitario” anche il liberalismo viene rideclinato a partire dalla nozione di «responsabilità»: «Il liberalismo responsabile è il metodo per essere di sinistra nell'età della guerra al terrorismo» (ivi, p. 53). Immediata è la connessione tra questa visione e l'idea della guerra giusta, la sinistra responsabile è, per Walzer, «quella che ha combattuto per la liberazione del Kosovo nel 1999». «Quella contro la Serbia di Milosevic è stata una guerra socialdemocratica» (ivi, p. 54).

VIII.6. «Diritti minimi» e massimalismo morale: un corto-circuito teorico-pratico?

Si tratta ora di sviluppare alcune considerazioni problematiche riguardo la proposta walzeriana, che si aggiungono a quelle fin qui solo abbozzate. Tre sono i punti sui quali è opportuno porre l'accento.

In primo luogo, la tensione universalistica porta Walzer a riconoscere, anche, alcuni casi in cui una sorta di «massimalismo» missionario sembra inevitabile, ed è qui che il suo discorso rivela palesi difficoltà teoriche e, soprattutto, implicazioni pratiche che destano notevoli perplessità (come si vedrà nel prossimo capitolo).

Qualora si verificassero evidenti violazioni di quel «codice morale minimo» che costituisce un frammento di ogni forma di moralità «spessa» e la vincola al rispetto di basilari norme di giustizia, Walzer ammette un intervento – dall'esterno – in nome dell'*umanità* e dei suoi «diritti minimi», mutuando un'espressione di Franz Neumann (144) che si attaglia perfettamente alla visione walzeriana dei diritti umani. In questo senso, secondo Walzer, vanno considerati l'attività di organismi come Amnesty International ma soprattutto – nel caso in cui un governo si renda colpevole di atti di asservimento, di deportazioni e di sistematiche violazioni di diritti umani minimi ai danni della propria popolazione – gli interventi armati che in anni recenti è invalso l'uso definire «umanitari», come quelli effettuati, con il dichiarato sostegno anche di Walzer, durante la guerra del Kosovo: ai suoi occhi, rinnovata configurazione della guerra “giusta” (145). L'autore esprime attraverso questa presa di posizione la massima tensione universalistica, una tensione che, però, rischia di scardinare il delicato equilibrio della sua elaborazione in tema di universalismo. Sostenendo come un «dovere imperfetto» l'obbligo di fermare con la forza delle armi i crimini che, come la pulizia etnica,

(144) Cfr. NEUMANN F., *Sui limiti di una disubbidienza giustificata*, cit., p. 110.

(145) Cfr. WALZER M., *L'idea di guerra giusta non va abbandonata*, in AA.VV., *L'ultima crociata? Ragioni e torti di una guerra giusta*, Milano, I libri di «Reset», 1999, pp. 51-57. Per una critica dell'etica militare walzeriana, applicata al caso del Kosovo, si veda – nel quadro di una serrata critica del concetto di «guerra umanitaria» – ZOLO D., *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Torino, Einaudi, 2000, in part. cap. III (ma cfr. il cap. IX del presente lavoro). Per un'accurata disamina del dibattito generatosi negli ultimi decenni si veda GEUNA M., *Guerra giusta e guerra umanitaria. Appunti per una critica delle giustificazioni contemporanee dei conflitti armati*, in BENEDETTI M., BETRI M.L. (a cura di), *«Una strana gioia di vivere». A Grado Giovanni Merlo*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2010, pp. 505-529.

rappresentano un «vilipendio della coscienza umana», egli giustifica l'intervento militare ogni volta che la diplomazia internazionale non riesca a fermare crimini efferati, sovrapponendo in tal modo l'*etica universale* al diritto internazionale positivo (a proposito del quale Walzer dice, in *Guerre giuste*, che ha costruito un «mondo di carta»), additando le vie, nonché il piano inclinato, della guerra «giusta».

Questo del collegamento tra minimalismo morale e guerra giusta è un tratto caratterizzante l'«apologia dei diritti umani» svolta da Michael Ignatieff, il quale articola le sue tesi sui diritti umani evocando esplicitamente argomenti walzeriani, a partire dall'idea di un «universalismo minimalista», «leggero (*thin*)» (146). In particolare, come è stato rilevato, la sua intenzione pragmatica e politica giunge a giustificare l'uso della forza: «il linguaggio dei diritti umani serve anche a ricordarci che ci sono abusi decisamente intollerabili e giustificazioni di questi abusi che sono inaccettabili». A partire da quest'angolo prospettico, tale linguaggio può essere usato, a volte, per raccogliere le ragioni e i consensi necessari all'uso della forza. «Dato il carattere conflittuale dei diritti e dato il fatto che contro molte forme di oppressione i ragionamenti e i dibattiti non danno risultati, ci sono casi, da definire in modo preciso, in cui i diritti umani come politica diventano il credo di una lotta, una chiamata alle armi» (147). Non senza destare una qualche sorpresa, come ha osservato acutamente Tecla Mazzarese (148), il minimalismo dei diritti «non solo non esclude il ricorso ad interventi armati per la protezione internazionale dei diritti ma, al contrario, codifica i criteri che consentono di giustificarli; non solo non mette al bando la guerra ma sollecita e rivendica, in alcuni casi senza neppure l'infingimento di fantasiose operazioni onomastiche, una riedizione

(146) IGNATIEFF M., *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit. (l'espressione «universalismo minimalista» è a p. 58). Un'articolata discussione delle tesi del volume si è svolta nell'ambito del forum organizzato su «Jura Gentium» e curato da Leonardo Marchettoni: <http://www.tsd.unifi.it/juragentium/it/index.htm> (con scritti di L. Baccelli, L. Belloni, Th. Casadei, C.M. Cazzaniga, B. Casalini, E. Diciotti, L. Henry, L. Marchettoni, A. Ferrara, B. Pastore, F. Viola, D. Zolo). A favore di un'apologia dei diritti umani che ne assume la «fondazione» senza «fondamentalizzarli» è anche FERRARA A., del quale si può vedere oltre all'intervento al suddetto forum (*Fondare senza fondamentalizzare i diritti: il ruolo di una seconda Dichiarazione*) l'ampio saggio *Two Notions of Humanity and the Judgment Argument for Human Rights*, in «Political Theory», 3, 2003, pp. 392-420.

(147) IGNATIEFF M., *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit. p. 27.

(148) MAZZARESE T., *Minimalismo dei diritti: pragmatismo antiretorico o liberalismo individualista?*, cit.; l'autrice enuclea analiticamente le contraddizioni del minimalismo dei diritti così come configurato da Ignatieff.

della dottrina della guerra giusta». Interventi militari in difesa dei «veri» diritti – quelli minimi – sono legittimi e possono, dunque, essere sostenuti da chi si propone di tutelare i diritti umani e la democrazia (che a questo punto diviene un valore *non* «minimo», bensì assai «spesso»). Si origina così, come traspare dagli scritti più recenti di Walzer, una nuova interpretazione del principio della salvaguardia delle istituzioni democratiche non più come affermazione della democrazia attraverso il diritto, quanto piuttosto come imposizione della democrazia (anche) con la guerra. La ridefinizione minimalista dei diritti umani che dovrebbe evitare, nelle intenzioni di Walzer e di altri teorici a lui vicini, i rischi del fondamentalismo universalista finisce in realtà, attraverso quello che in definitiva appare come un vero e proprio corto-circuito teorico e pratico, per riaffermare l'antica idea del *bellum justum*, espressione di un giusnaturalismo radicale e, massimamente, universalistico, che in realtà rischia di ripiegarsi nel più duro etno-centrismo.

Un'altra direttrice di critica, orientata in senso quasi opposto a quella ora accennata (149), considera problematico basare il fondamento – nel caso di Walzer sarebbe meglio dire la giustificabilità – dei diritti umani su un approccio transculturale, secondo il quale essi sarebbero originariamente definibili solo in forma ermeneutica e acquisirebbero un'eventuale valenza sovranazionale solo a seguito del consolidarsi di concordanze (le walzeriane «comunanze differenziate») tra le diverse tradizioni culturali. Se di un tale atteggiamento si può apprezzare il pragmatismo, alla ricerca più della soluzione dei problemi che non di una fondazione morale che può rischiare di diventare eccessivamente astratta, è anche evidente – si sostiene – che nella misura in cui i diritti derivano in ultima istanza solo dal fatto di far parte di una comunità e la parziale estensione è soltanto mediata da tale appartenenza, a rigor di logica diventa impossibile rivendicare diritti che già non facciano parte di una determinata tradizione. Si tratta di un problema comune a tutti i tentativi di determinare un codice etico universale tramite il ricorso a quanto è comune alle diverse tradizioni, ossia attraverso una sorta di *intersezione* tra le culture. Ad esempio: se l'identità della grande maggioranza delle donne in alcuni paesi africani è legata, da innumerevoli generazioni,

(149) DELLAVALLE S., *Oltre la cittadinanza. Considerazioni sulla dimensione universale dei diritti umani e sui presupposti normativi della loro attuazione*, in «Teoria politica», 1, 2000, pp. 53-77.

alle pratiche dell'infibulazione e dell'escissione quali riti di iniziazione all'ideale di femminilità (e di corpo) socialmente accettato (150), a cosa dovranno appellarsi le donne che vi si oppongono quando non si ammettono principi che vadano al di là del minimo comun denominatore tra le culture, e dunque al di là del minimalismo morale? Sono gli interrogativi che, tra gli altri, Martha Nussbaum ha posto all'attenzione, discutendo – entro un'analisi critica del relativismo – dell'universalismo e del nodo delle «preferenze adattive» (151).

Occorre, d'altra parte, rilevare che caratteristica di Walzer, come detto, è una forte fiducia nel dissenso, sul cui rigoglio poggia la possibilità del mutamento sociale in generale. Dunque le comunità, le realtà culturali non sono concepite come unità costituite su un insieme di valori omogenei, e per così dire “senza tempo e senza luogo”, bensì piuttosto come strutture conflittuali dall'instabile equilibrio, in cui il mutamento è possibile, quando non auspicabile. Estendendo questo ragionamento si può ipotizzare che per Walzer ciò che conferisce unità alla comunità non è tanto un *ethos* sostantivo comunitaristico, ma un processo collettivo di reinterpretazione e mutamento dei fondamentali principi (anche da un punto di vista costituzionale) che regolano la vita di un popolo. La sua visione richiede certamente un sentimento di condivisione e di appartenenza, il riferimento ad un contesto storico-culturale, ma questo è innervato e vivificato da una discussione senza fine. Nessuno nella comunità prefigurata da Walzer ha il monopolio dell'interpretazione, in essa vige un dialogo orizzontale che non raggiunge mai un consenso stabile e che implica, costantemente, atti di negoziazione (152). La politica è, essa stessa, un'attività reiterativa:

(150) Sul punto, anche per le sue implicazioni etico-giuridiche, si vedano i contributi di FACCHI A., *Pratiche culturali e sfide al diritto: il caso dell'escissione*, e ZANETTI Gf., *L'escissione, i gruppi e le istituzioni: le possibilità di una critica per principi*, accompagnati dal *Commento* di A. Barbera, raccolti in ZANETTI Gf. Z. (a cura di), *Elementi di etica pratica. Argomenti normativi e spazi del diritto*, cit., parte I, pp. 13-45. Walzer ha preso in esame tali questioni pratiche all'interno della sua riflessione sulla tolleranza in relazione al «genere»: WALZER M., *Sulla tolleranza*, cit., pp. 86-90.

(151) Cfr., a titolo esemplificativo, NUSSBAUM M.C., *Capacità personale e democrazia sociale*, cit., pp. 80-85. Sul peculiare universalismo di Nussbaum si vedano GREBLO E., *Dai diritti alle capacità. L'universalismo contestuale di Martha Nussbaum*, in «Filosofia politica», 2, 2002, pp. 249-276, e BATTAGLIA L., *Un universalismo sensibile alle differenze: il femminismo di Martha Nussbaum*, in PALAZZANI L. (a cura di), *Il diritto tra uguaglianza e differenza di genere*, Torino, Giappichelli, 2005, pp. 165-194.

(152) La ricerca di un «paradigma della negoziazione» è al centro del lavoro di BELVISI F., *Società multiculturali, diritti, costituzione. Una prospettiva realista*, cit., in part. pp. 154-162.

«non c'è ragione di pensare di poter applicare una legge che sia definitiva, o di poter costruire uno Stato definitivo» (153).

Un'ultima questione, infine, che ci si limita ad enunciare, riguarda la nozione di società civile. Per quanto Walzer dedichi costante e significativa attenzione alla *civil society* nell'ambito dello stato nazionale, fino a farne il cardine della sua visione delle istituzioni e della democrazia, nonché individuando in essa la possibilità di articolare le differenze ma anche di comporre i conflitti, pressoché nessun significativo rilievo teorico attribuisce ad essa entro la sua disamina dello scenario internazionale, che resta imperniato sulle relazioni tra Stati, e dunque su un sostanziale "Stato-centrismo". Tale categoria è sottratta ad un'adeguata tematizzazione e ad uno sviluppo che, d'altro canto, potrebbe connotarla come spazio in cui generare antidoti contro i processi di violazione dei diritti, nonché come sfera dell'interazione tra identità e gruppi diversi; sfera in cui i conflitti potrebbero stemperarsi e i «diritti minimi» essere comparati, anche a partire dallo spessore che possono avere (o non avere) nelle diverse società (154). La mossa di pensare ai diritti – e alla giustizia – «oltre i confini» e «oltre lo Stato» dovrebbe estendersi anche alla sfera della società civile internazionale, a tal punto da poterla pensare come *contesto* di giustizia (155).

Svolte queste considerazioni di carattere critico, che saranno riprese più ampiamente, sotto più di un aspetto, nel corso del prossimo capitolo, si può a questo punto addivenire ad una visione d'insieme dell'universalismo walzeriano che sottende la sua concezione dei diritti umani.

L'universalismo tratteggiato da Walzer pare così potersi connotare, in via definitiva, secondo diverse e correlate declinazioni: «reiterativo», «negativo», «contingente», «contestuale», «fragile», «pluralistico», «complesso», e ancora «della sofferenza», nonché, aggiungiamo ora, «mitigato» (limitato), per il fatto di essere

(153) WALZER M., *La libertà e i suoi nemici*, cit., p. 105.

(154) Una direzione di ricerca orientata in tal senso è quella di KALDOR M., *La società civile globale: la risposta al terrore*, Milano, Egea, 2004. Cfr., sul tema, PARIOTTI E., *La società civile oltre lo Stato: fra globale e transnazionale*, in «Ragion pratica», 1, 2004, pp. 23-48; MARGIOTTA C., *Il diritto internazionale in bilico tra gli Stati. Comunità internazionale e società civile globale*, in «Teoria politica», 2, 2008, pp. 41-61.

(155) È questo il presupposto che orienta le argomentazioni di PARIOTTI E. in *La giustizia oltre lo Stato: forme e problemi*, Torino, Giappichelli, 2004, in part. cap. I. Più in generale, sul rapporto tra diritti e confini si veda anche POZZOLO S., *Confini e diritti*, in FANLO CORTÉS I., MARRA R. (a cura di), *Filosofia e realtà del diritto. Studi in onore di Silvana Castignone*, Torino, Giappichelli, 2008, pp. 259-269.

caratterizzato dalle possibilità della politica e da quegli aspetti che ne costituiscono la strutturale e problematica essenza: conflitto e negoziazione. Anche l'ultimo approdo della teorizzazione walzeriana, il *global pluralism*, resta legato alla imprescindibile tensione fra momento di comunanza (universalistico) e momento della affermazione della differenza (particolaristico). L'intervento della forza, così come è giustificato, all'interno della comunità, per salvaguardare il principio della democrazia, allo stesso modo è giustificato, nel quadro delle relazioni internazionali, per tutelare alcuni essenziali diritti umani, i cosiddetti «diritti minimi». In termini di constatazione, per ora, non tanto di valutazione etica, l'universalismo «minimo» e «mitigato» non esclude la possibilità di divenire «massimalista» e «aggressivo». I suoi molteplici volti finiscono per assumere quello, duramente criticato dallo stesso Walzer, dell'«universalismo della legge generale», del «platonismo» come approccio: il pluralismo della reiterazione rischia così di divenire una «forme pluraliste de platonisme» (156), preludio ad uno «scontro tra culture» (in specifico, tra Occidente e Oriente, tra valori occidentali e valori «altri», più in generale tra monoteismi generatori di identità fisse e «incompatibili») che non riconosce i confini cercando di attraversarli, ma li oltrepassa utilizzando la forza.

Questa dimensione si pone in tensione con un'altra convinzione di Walzer. L'infinito tessuto dell'esperienza è, per lui, l'unico *luogo* in cui l'universale può manifestarsi, ma la sua *speranza* è che un filo sottile (quello della politica) possa legare e mettere in comunicazione i diversi *luoghi*:

Il fatto che il processo vada avanti probabilmente all'infinito, sta a testimoniare il carattere della società internazionale e di quella civile: entrambe sono *regni della frammentazione*. E più riuscita sarà l'articolazione della differenza, più questi regni saranno frammentati. Ma i frammenti non sono né moralmente né materialmente autosufficienti. Così le negoziazioni che ne stabiliscono i *confini* consentono anche di esplorare la possibilità di *attraversamento* dei confini stessi. Esse tirano, per così dire, delle linee sulla mappa della società e poi cercano di trasformarle in linee tratteggiate, così da incorporare la differenza in una qualche unità più ampia (157).

(156) Su questo approdo, che costituirebbe un vero e proprio corto-circuito della riflessione walzeriana: GUILLARME B., *Rawls et l'égalité démocratique*, cit., p. 64.

(157) WALZER M., *Che cosa significa essere americani*, cit., pp. 6-7 (i corsivi sono miei).

La riflessione walzeriana non può che sollecitare, quasi per costituzione, nuove e sempre precarie *approssimazioni*. Questo però non la esime da una critica interna, anche con riferimento alla visione della società internazionale – sempre più concepibile, come ha suggerito anche Geertz, come «mondo in frammenti» – di cui ora si cercheranno di fornire alcuni sviluppi, in particolare con riferimento alla situazione in cui la politica lascia lo spazio – i suoi spazi –, e dunque i suoi *luoghi*, alle armi, rivelando la sua costitutiva «fragilità» (158). Sviluppi, quelli abbozzati, che mettono in discussione alcuni degli assunti fin ad ora esaminati. La frammentazione rilevata descrittivamente da Walzer, e da lui letta al contempo in positivo, deve fare i conti, oggi, con i processi di globalizzazione (159), nonché con le sfide alle concezioni della morale e del diritto che vengono – simultaneamente, anche se per vie opposte – dal terrorismo e dalla pratica sempre più estesa della guerra (che ne costituisce il mortifero *pendant*): la loro dialettica, nonché, in netta contrapposizione, la possibilità di far vivere un autentico «pluralismo globale», si presentano come i nodi centrali delle prossime pagine. Ancora una volta sarà la giustizia ad essere controverso oggetto di riflessione.

(158) Per una trattazione di questo aspetto, che avvicina nuovamente Walzer ad Hannah Arendt, sia consentito rinviare al mio saggio introduttivo, *Fragilità e permanenza della politica: gli itinerari di Michael Walzer*, a *Il filo della politica*, cit., in part. pp. XXXIX-XL.

(159) La costante dialettica tra processi di globalizzazione e processi di frammentazione, di recente amplificatisi in forma inedita, è stata esaminata con particolare riferimento ai rapporti tra le diverse compagini statuali da CLARK I., *Globalizzazione e frammentazione. Le relazioni internazionali nel ventesimo secolo* (1997), Bologna, il Mulino, 2001. Sulle trasformazioni veicolate dalla globalizzazione, in una chiave prettamente filosofico-politica e con riferimento al contesto italiano, si vedano le seguenti raccolte di studi (scelte, entro una letteratura ormai sterminata, per il loro approccio “pluralistico”): HENRY B. (a cura di), *Mondi globali. Identità, sovranità, confini*, Pisa, ETS, 2000; BATINI E., RAGIONIERI R. (a cura di), *Culture e conflitti nella globalizzazione*, Firenze, Olschki, 2002; BAZZICALUPO L., *Politica, identità, potere: il lessico politico alla prova della globalizzazione*, Torino, Giappichelli, 2004. Entro una chiave attenta anche alle trasformazioni del diritto, oltre ai già citati studi di Maria Rosaria Ferrarese, si veda TRONCARELLI B., *Logica della globalizzazione e diritto*, Milano, Giuffrè, 2004. Per una disamina di ampio respiro filosofico si veda MARRAMAO G.: *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, cit.; cfr., anche, ID., *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, in cui si cerca di delineare una «sfera pubblica globale» che si riconosca nell'unico universalismo non omologante, quello «della differenza».

CAPITOLO IX

DILEMMI MORALI OLTRE IL CONTESTO: ETICA PRATICA E «GUERRA GIUSTA»

Ciò che la maggior parte di noi vuole, persino in guerra,
è agire o dare l'impressione di agire moralmente;
e il motivo per cui lo vogliamo è, semplicemente, che
sappiamo cosa significa moralità – o almeno sappiamo
cosa generalmente si ritiene che sia.

(M. Walzer, *Guerre giuste e ingiuste*, p. 36)

Siamo *condannati* a continuare le discussioni sulla guerra:
è un'attività necessaria da parte dei cittadini democratici.

Non posso conciliare le concezioni e l'opposizione resta:
è una caratteristica della nostra realtà morale:
ci sono limiti alla condotta della guerra, e ci sono momenti in cui
possiamo e forse dobbiamo superarli
(*ma i limiti in sé non scompaiono mai*).

(M. Walzer, *Sulla guerra*, p. XVI e p. 41)

SOMMARIO. *Premessa* — IX.1. Questioni di guerra e pensiero normativo: *Just and Unjust Wars* — IX.2. *Arguing about War*: le molteplici forme della «guerra giusta» — IX.3. Dentro gli argomenti di Walzer — IX.3.1. Argomento normativo dei limiti. — IX.3.2. Argomento normativo dei diritti umani — IX.3.3. Argomento del salvataggio — IX.3.4. Oltre ogni limite: l'argomento della «suprema emergenza» (*supreme emergency*) — IX.3.5. I rischi degli argomenti: «the rule of necessity» — IX.4. Continuare la discussione: *arguing about positive peace*.

Premessa

Quando diede alle stampe *Just and Unjust Wars*, nel 1977 (1), Walzer si proponeva di restituire dignità teorica alla dottrina del *bellum*

(1) L'opera è giunta nel 2006 alla sua quarta edizione: quest'ultima è corredata di una nuova introduzione «Regime Change and Just War», il testo della quale – pubblicata in «Dissent», Summer 2006, pp. 103-108 – è stato presentato come relazione d'apertura al Secondo Convegno della Società Italiana di Filosofia Politica [*Democrazia, sicurezza e ordine internazionale*], svoltosi a Fano il 19 ottobre

justum. A distanza di un trentennio non si può negare che egli sia riuscito nel suo intento: l'ampia discussione sollevata dal suo libro nel corso degli anni Ottanta e Novanta del Novecento, nonché negli ultimissimi anni, con specifico riferimento ad eventi e casi bellici concreti, ha rivitalizzato – o ancora «rigenerato» – una dottrina che, seppure a tratti in ripresa entro la cultura anglosassone (in particolare accademica), sembrava ormai languente (2). Essa, invece, nel dibattito odierno è andata rafforzandosi ed estendendo il suo raggio d'azione, tanto da imporre, anche ai più critici, un serrato confronto (3). Segno, questo, delle possibilità ricorrenti da parte di una teoria,

2005). Alla relazione di Walzer hanno fatto seguito, nella prima giornata dei lavori, quelle di FERRARA A., *Cosmopolitismo e giudizio* (ora pubblicata in forma di articolo con il titolo *Tra Westfalia e Cosmopolis. Limiti della sovranità e dovere di proteggere la vita umana*, in «Parolechiave», 2006, pp. 23-38) e di GALLI C., *La legittimità della guerra nell'età globale* (reperibile sul sito della SIFP: http://eprints.sifp.it/151/1/CONVEGNO_SIFP_-_DEMOCRAZIA_-_GALLI.html). Per una discussione del volume a trent'anni di distanza: *Just and Unjust Wars: Thirty Years On*, in «Journal of Military Ethics», 6, 2007, 2, special issue (si segnala, in particolare, il saggio di J. McMahan, *The Sources and Status of Just War Principles*, pp. 91-106).

(2) Per quest'osservazione: ZOLO D., *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Milano, Feltrinelli, 1995, pp. 97-98; e anche BULL H., *Recapturing the Just War for Political Theory*, in «World Politics», 31, 1979, pp. 588-599.

(3) Per un'articolata disamina della teoria walzeriana e un accurato quadro del dibattito da essa generato si veda la monografia di Brian Orend, cui si rimanda anche per una valutazione complessiva della «theory of justice in war» di Walzer, nonché dei nessi di questa con la sua «theory of distributive justice»: OREND B., *Michael Walzer on War and Justice*, cit. (dello stesso autore si veda *Michael Walzer on Resorting to Force*, in «Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique», 33, 2000, pp. 523-547). Sulle riformulazioni e gli sviluppi contemporanei della teoria della guerra giusta, si vedano TURNER JOHNSON J., *Can Modern War be Just?*, New Haven, Yale University Press, 1984; YODER J.H., *When War is Unjust. Being Honest in Just-War Thinking*, New York, Augsburg Publishing House, 1984; LAARMAN E.J., *Nuclear Pacifism. «Just War» Thinking Today*, New York, P. Lang, 1984 (su questi tre testi si veda la nota di GEUNA M.: *Riformulazioni contemporanee della tradizione della guerra giusta*, in «Teoria politica», 2, 1986, pp. 185-190); HOLMES R.L., *On War and Morality*, Princeton, Princeton University Press, 1989, e, soprattutto, BETHKE ELSTHAIN J. (ed.), *Just War Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1992, e EAD., *Just War Against Terror: The Burden of American Power in a Violent World*, New York, Basic Books, 2003. Cfr., anche, EQUINO M.P., MIETH D. (a cura di), *Ritorno della guerra giusta?*, in «Concilium», 2, 2001 (fascicolo monografico); LAUNAY S., *Le retour de la guerre juste*, in *La guerre sans la guerre. Essai sur une querelle occidentale*, Paris, Descartes & Cie, 2003, pp. 87-120 (nel volume si mette a fuoco anche il radicamento dell'idea di guerra giusta nella storia americana: pp. 177 ss.); MURNION W.E., *A Postmodern View of Just War*, in LEE S.P. (ed.), *Intervention, Terrorism, and Torture. Contemporary Challenges to Just War Theory*, Dordrecht, Springer, 2007, pp. 23-40; FOTION N., *War and Ethics: A New Just War Theory*, London-New York, Continuum, 2007; MAY L., *War Crimes and Just War*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007. Una proposta che va nella direzione della giustificazione normativa della *guerre juste* è anche quella di CANTO-SPERBER M.: *Le bien, la guerre et la terreur. Pour une morale internationale*, Paris, Plon, 2005. Per una critica complessiva, che comprende anche le tesi di Walzer si veda HASSNER P., *Justifier la guerre*, Paris, Presses de Sciences Po, 2005.

di radicarsi negli eventi e nei fatti della storia attraverso successive «metamorfosi», come è stato ben illustrato in una recente pubblicazione dedicata precipuamente al percorso storico-concettuale della nozione di guerra «giusta» (4). Il ritorno, il vero e proprio «revival», del paradigma del *bellum justum* costituisce uno degli snodi decisivi per la teoria delle relazioni internazionali, ma anche per le teorie della giustizia e del diritto nell'epoca globale: alcuni dei più importanti pensatori del dibattito filosofico-pratico – basti citare, in questa sede, Norberto Bobbio, Ágnes Heller, Jürgen Habermas, John Rawls (5) – si sono confrontati con questa

Per farsi un'idea della portata del dibattito, anche al di là dei confini strettamente accademici, si veda il sito interamente dedicato a questa teorizzazione: www.justwartheory.com. Per una panoramica della letteratura sull'argomento: <http://www.au.af.mil/au/aul/bibs/just/justwar.htm>.

(4) CALORE A. (a cura di), «*Guerra giusta?*» *Le metamorfosi di un concetto antico*, Seminari di Storia e di Diritto, III, Milano, Giuffrè, 2003.

Sulla storia delle teorie della guerra giusta si vedano i classici LE FUR L., *Guerre juste et juste paix*, Paris, A. Pedone, 1920; REGOUT R.H.W., *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nous jours*, Paris, A. Pedone, 1934 (rist. anast., Aalen, Scientia, 1974); cfr., inoltre, TURNER JOHNSON J., *Ideology, Reason, and the Limitation of War*, Princeton, Princeton University Press, 1975; ID., *The Just War Tradition and the Restraint of War. A Moral and Historical Inquiry*, Princeton, Princeton University Press, 1981; ID., *The Just War Idea: the State of the Question*, in «Social Philosophy and Policy», 23, 2006, pp. 167-195; ID., *Ethics and the Use of Force: Just War in Historical Perspective*, Farnham, Ashgate, 2011. Ottima è anche la ricostruzione offerta dallo studio di CASSI A.A., *Dalla santità alla criminalità della guerra. Morfologie storico-giuridiche del bellum justum*, contenuto nel volume curato da Calore (pp. 101-158), in cui si osserva puntualmente come manchi «nella storiografia giuridica, una ricerca modernamente condotta sulla “guerra giusta”» (p. 101). Di rilievo anche le sintesi di RIGAUX F., *La dottrina della guerra giusta*, in BIMBI L. (a cura di), *Not in my name. Guerra e diritto*, Roma, Editori Riuniti, 2003, pp. 89-122; e di COATES A., *Just War*, in BELLAMY R., MASON A. (eds.), *Political Concepts*, cit., pp. 211-224. Per uno studio recente, particolarmente originale, si veda PUGLIATTI P., *Shakespeare and the Just War Tradition*, Farnham, Ashgate, 2010.

(5) La consonanza della prospettiva di Rawls con quella di Walzer è dichiaratamente espressa ne *Il diritto dei popoli*, cit., pp. 119-161. Per una disamina delle affinità si vedano alcuni contributi di MARTIN R.: *The Just War Theory of Walzer and Rawls*, in «Southwest Philosophy Review», 1, 2003, pp. 135-146, che costituisce una rielaborazione di un altro scritto, *Just War and Human Rights*, in «Professional Ethics: A Multidisciplinary Journal», 4, 2002, pp. 159-179; le tesi ivi elaborate sono riformulate in *Just War Theory and Humanitarian Intervention: Walzer and Rawls*, relazione tenuta nell'ambito del 78th Annual Meeting American Philosophical Association – Pacific Division, Pasadena (CA), il 28.III.2004, pubblicata dapprima in «Journal of Social Philosophy», 4, 2005, pp. 439-456, e poi, con il titolo *Walzer and Rawls on Just Wars and Humanitarian Interventions*, in LEE S. (ed.), *Intervention, Terrorism, and Torture*, cit., pp. 75-88; cfr. anche GIESEN K.G., *Charité paternaliste et guerre juste: la justice internationale selon John Rawls*, in «Les Temps Modernes», 604, 1999, p. 51; TOMBA M., *Rinascita della guerra giusta? Giustizia e «New World Order»*, in BONAIUTI G., SIMONCINI (a cura di), *La catastrofe e il parassita: scenari della transizione globale*, Milano, Mimesis, 2004, pp. 41-68; ID., *La «vera politica». Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Macerata, Quodlibet, 2006, pp. 52-73 («Dal bellum justum al just war. Eclissi della giustizia»); JELLAMO A., *Il diritto dei popoli e il problema della guerra giusta*, in PUNZI A. (a cura di), *Omaggio a John Rawls [1921-2002]. Giustizia, diritto, ordine internazionale*, Milano, Giuffrè, 2004, pp. 545-564. Per una critica delle posizioni di Habermas, Rawls, Bobbio – «military philosophers» – sulla guerra: ANDERSON P., *Arms and Rights*.

«rinascita», spesso stimolati al confronto proprio a partire dalle tesi di Walzer, e una nuova imponente letteratura sull'argomento va estendendosi, fino ad intersecarsi, per molti versi, anche con una delle ideologie più coese dei nostri giorni, ossia quella dei teorici *neocons* (6).

In *Arguing About War* (7), Walzer torna nuovamente su questo tema, alla luce delle controversie generate dalle sue tesi e – soprattutto – alla luce degli eventi, dei casi bellici, che nel trascorso quindicennio, a partire alla fine della guerra fredda (8), hanno nuovamente “riscaldato” diverse zone del pianeta, acquisendo, negli ultimissimi anni, dimensioni *globali* e, per molti versi, *inedite* (9). In quest'opera l'autore ripropone alcune delle categorie elaborate in quello che è divenuto un testo classico negli studi sulla guerra, vi apporta precisazioni e qualche ulteriore tassello argomentativo, anche se la sua prosa è inevitabilmente, in maniera più marcata, legata agli eventi che si sono succeduti e si succedono davanti ai suoi (e ai nostri) occhi, dinanzi a guerre in atto: alcuni saggi in particolare, ma anche il ragionamento complessivo, risentono così di un'urgenza

Rawls, Habermas and Bobbio in an Age of War, in «New Left Review», 31, 2005, pp. 5-40. Ma per ulteriori dettagli si vedano, rispettivamente, le note 50 (su Habermas) e 81 (su Bobbio).

Ágnes Heller discute le tesi di Walzer, sostanzialmente condividendole, nel suo *Oltre la giustizia*, cit., pp. 274-292, ove tra l'altro qualifica «la teoria della guerra giusta come una branca del concetto socio-politico moderno di giustizia» (p. 276). Non senza una certa enfasi, Heller ritiene il libro di Walzer *Just and Unjust Wars* «esemplare proprio per la grande serietà e coscienziosità dell'autore nel giudicare le guerre contemporanee senza tener conto delle proprie simpatie per certi criteri sostantivi e senza “piegare” o mettere in secondo piano i principi della giustizia e dell'ingiustizia in guerra» (ivi, p. 280).

(6) Per una disamina delle ragioni inerenti la rinascita del paradigma della guerra “giusta” si veda FALK R., *Legality to Legitimacy: The Revival of the Just War Framework*, in «Harvard International Review», 1, 2004, pp. 40-44 (il testo è preceduto da un intervento di Walzer: *Words of War: Challenges to the Just War Theory*). Sui *neocons* si vedano le riflessioni di PRETEROSI G., *L'Occidente contro se stesso*, cit., pp. 57-90, e di FERRAJOLI L., *Principia iuris*, cit., vol. II, pp. 570-571.

(7) WALZER M., *Arguing about War*, cit. (le citazioni saranno tratte dall'ediz. it.). Il testo, come nota Walzer in apertura, è nato da un'idea di Otto Kallscheuer il quale ne ha raccolto per primo i saggi nel volume, a sua cura, pubblicato in Germania col titolo *Erklärte Kriege – Kriegserklärungen. Schriften zur Theorie des gerechten Krieges*, cit. (con una postfazione di Kallscheuer dal titolo «Alte Linke – Neue Kriege»: alle pp. 181-196).

(8) Osserva Walzer che «la teoria della guerra giusta, negli anni della guerra fredda, era relegata agli studi delle facoltà di religione, ai seminari teologici e a un pugno di università cattoliche; essa era comunque sottratta all'attenzione del pubblico» (WALZER M., *La libertà e i suoi nemici*, cit., p. 75).

(9) Il «ritorno alla guerra» ha riflessi ed effetti globali, tanto che per descriverne la morfologia si è ricorso all'espressione «guerra globale»: Si rinvia, in proposito, a GALLI C., *La guerra globale*, Roma-Bari, Laterza, 2002. Cfr. THOMPSON W.R., *On Global War*, Columbia (SC), University of South Carolina Press, 1988; D'ORSI A. (a cura di), *Guerre globali*, Roma, Carocci, 2003.

sconosciuta allo scritto precedente (tutto immerso in un contesto di «discussione accademica» (10)). Nuovi casi si sono manifestati per una teoria divenuta sempre più comprensiva e ciò ha condotto a quella che appare una *radicalizzazione* della posizione di Walzer. Tale estensione se, da un lato, mostra la vitalità della teoria, dall'altro – questa l'ipotesi che si cercherà di vagliare in queste pagine – svela in maniera più evidente le sue aporie, e anzi rischia di generare una sorta di cortocircuito sia rispetto ad altre importanti teorie walzeriane (l'approccio pluralistico, le possibilità emancipative della «critica immanente», il ruolo centrale della politica nelle vicende umane, l'imprescindibilità del dissenso entro lo spazio democratico, la cruciale rilevanza della giustizia sociale) sia rispetto alla forma «mondana» della giustificazione e legittimazione dei conflitti armati veicolata, *ab origine*, dall'idea di «guerra giusta».

Quello che potremmo definire come l'«armamentario argomentativo» walzeriano, nelle sue ultime formulazioni, mostra le possibilità della teorizzazione sulla guerra «giusta», alla luce dei più recenti sviluppi, di sovrapporsi (fin quasi a snaturarsi?) ad un ampio spettro di forme della guerra: «etica», «umanitaria», «in difesa dei diritti umani», «preventiva», «contro il terrorismo», «per la democrazia», «globale»; esso consente, inoltre – e qui risiede il suo interesse euristico –, di far emergere anche i *controargomenti* in materia di relazioni tra guerra ed etica applicata, guerra e diritto, guerra e tutela dei diritti umani; esso disvela, infine, il valore simbolico del ritorno del dibattito sulla guerra giusta, nelle sue poliedriche forme, sulla scena internazionale: la guerra *non* è più un tabù nelle nostre società, tanto che si riprende a discutere di quando sia «deciso», o anzi «obbligatorio», scatenarla in nomi di *valori* da tutelare.

Il processo di espansione della teoria della guerra giusta, che emerge nitidamente da *Arguing about War*, pubblicato nel 2004, coincide simmetricamente con il processo di espansione della logica di guerra e della sua messa *in atto*, nell'ultimo decennio, da parte delle potenze occidentali. Ed è Walzer stesso ad esplicitare tale tendenza quando, comparando la sua ultima opera con quella precedente, osserva significativamente che «di fronte alla quantità di orrori recenti – con massacri e pulizia etnica in Bosnia e Kosovo; in Ruanda, Sudan, Sierra Leone, Congo e Liberia; a Timor Est (e prima

(10) Cfr. WALZER M., *Sulla guerra*, cit., pp. 10-12.

in Cambogia e Bangladesh) – sono pian piano divenuto più propenso a richiedere l'intervento militare». E ancora, rivelando quella che di fatto, all'atto pratico, si rivela – se estesa – quasi una contraddizione: «non ho abbandonato l'atteggiamento pregiudiziale contro l'intervento», difeso in *Guerre giuste e ingiuste*, «ma ho trovato sempre più facile superarlo» (11). Se la preoccupazione principale era, nella prima opera, quella di elaborare criteri efficaci di disciplina morale della politica internazionale e di limitazione della guerra (e, dunque, l'obiettivo strategico era la *definizione dei limiti* della guerra), quella dell'ultima è la ricerca delle vie per giustificare il superamento del limite della guerra (e, dunque, l'obiettivo cardinale diviene la *giustificazione dell'oltrepassare i limiti*). In questo slittamento un ruolo decisivo, come si vedrà, è giocato dal ricorso alla categoria chiave di *supreme emergency* e dalla sua, paradossale, «normalizzazione»: rispetto a trent'anni fa, del resto, si parla oggi di guerra senza associarvi un significato immediatamente negativo.

Nel corso del capitolo, dopo aver sviluppato una ricostruzione degli argomenti trattati in *Just and Unjust Wars* (§ IX.1), si proseguirà con una disamina degli sviluppi che di essi vengono attuati in *Arguing about War* (§ IX.2), procedendo ad un'immersione *dentro* gli argomenti di Walzer, onde individuarne i tratti distintivi (§ IX.3). Il fine è quello di una sorta di catalogazione tipologica dell'argomentazione walzeriana onde poter poi farne risaltare, appunto *dall'interno*, l'origine di possibili complicazioni o addirittura contraddizioni (segnate nel caso specifico, come si vedrà, proprio dall'idea di *supreme emergency*).

L'elaborazione walzeriana si è posta così al centro del ragionamento filosofico, politico, morale sulla guerra, rilanciando una prospettiva, quale quella della guerra giusta, che conferisce alla morale il potere di giustificare l'uso della forza e l'intervento armato (12).

(11) Ivi, pp. XIV-XV.

(12) Su questo punto si vedano, tra gli altri, le osservazioni di TOMBA M., *La «vera politica»*, cit., il quale nota come «il riferimento alla morale e ai valori giochi un ruolo assolutamente centrale» (p. 53) nei più recenti conflitti e come «la traduzione del vocabolario morale nella grammatica della guerra» porti, in forza della contrapposizione bene/male, alla distruzione della limitazione giuridicamente istituzionalizzata dello scontro politico o militare (p. 57). Cfr. anche il significativo titolo che Tomba dà ad uno dei paragrafi del suo libro dedicati a questo argomento «Walzer & Rawls: la morale va in guerra» (pp. 61-68). Si veda pure ZOLO D., *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 95-101.

Come si cercherà di mostrare, la teoria walzeriana della guerra giusta, oltre ad alcuni limiti teorici (che si tenterà di mettere a fuoco), porta su di sé il fardello di una grande responsabilità politica: avere rimesso in circolazione la potente nozione di «guerra giusta» abbandonata non solo per motivi filosofici, ma soprattutto perché dal Patto Briand-Kellog del 1928 e dalla Carta delle Nazioni Unite del 1944 la guerra di aggressione era stata comunque considerata illegittima e si erano poste alcune condizioni che legittimavano, solo in certe situazioni, gli interventi militari. Agostino elaborò la teoria della guerra giusta per “sdoganare” la guerra rispetto al precetto evangelico di porgere l'altra guancia. *Si parva licet*, Walzer riesuma la teoria, dapprima, per contestare la guerra del Vietnam e insieme per legittimare la guerra dei Sei giorni del 1967 (13). Dal 1991, poi, ha utilizzato la sua teoria in modo tale da legittimare (e appoggiare) gran parte delle politiche delle amministrazioni USA e, di fatto, ha fornito buona parte dell'armamentario teorico per la dottrina della guerra «preventiva» e, parallelamente, per una radicale svalutazione del diritto internazionale.

Scaturisce, da queste coordinate, una valutazione complessiva del Walzer “teorico della guerra”, che se da un lato porta al tentativo di affrontare le questioni centrali dell'attuale scenario internazionale, dall'altro implica una valutazione critica del complessivo impianto walzeriano (§ IX.4).

Il discorso morale sulla guerra di Walzer, per quanto controverso e criticabile (e la via della critica interna è quella adottata in queste pagine), ha assunto tuttavia una portata tale che non può non essere preso sul serio. Ciò significa andare al fondo della teorizzazione walzeriana, per riconoscerne gli aspetti rilevanti, quelli a partire dai quali poter ricavare una critica circostanziata, e in quanto tale potenzialmente «sovversiva», del suo stesso impianto.

IX.1. *Questioni di guerra e pensiero etico-normativo: Just and Unjust Wars*

Come si è visto nel corso della trattazione, un tratto saliente degli scritti di Walzer è la stretta, inscindibile, connessione fra il

(13) Una guerra di aggressione di Israele contro i paesi arabi che ha portato all'occupazione dei territori palestinesi con tutte le conseguenze che ne sono derivate. Del 1967 è lo scritto di Walzer *Moral Judgment in Time of War*, in «Dissent», May-June 1967, pp. 284-292.

ragionamento teorico, l'analisi, e la dimensione storica e sociologica in cui un dato problema si pone; nonché lo sforzo di affrontare, e per quanto possibile risolvere, i *casi difficili*. Walzer si muove su sentieri tortuosi e in situazioni di confine, procedendo secondo un approccio che si modula per polarità piuttosto che per distinzioni dicotomiche (mediante le quali, invece, in genere si svolge il pensiero filosofico rigorosamente analitico) (14). Walzer è un intellettuale che si «sporca le mani», che, nel costante “corpo a corpo” con i *fatti* della realtà politica, non teme assolutamente di “sporcare” le sue teorie; semmai il suo intento è di renderle più fedeli e, in qualche modo, più utili.

Casi difficili, emblematicamente difficili, sono quelli posti dalla guerra che l'autore ebreo-americano – il quale ricorda sempre di essere, oltre che un teorico sociale, un «cittadino» e anche un «attivista politico» – non considera un tabù (15). La teoria della guerra giusta, che egli ha ripreso e rielaborato in *Just and Unjust Wars* e poi in *Arguing about War*, rilancia le ragioni di un'antica tradizione¹⁶. Essa risale ad Agostino e Maimonide, a Cicerone, al pensiero medievale di Tommaso d'Aquino, a Francisco de Vitoria e Francisco Suárez, e passando per Alberico Gentili (17), Grozio e Vattel (18),

(14) Su questo spostamento dell'asse, nell'ambito della riflessione filosofico-pratica degli ultimi anni, si veda ZANETTI Gf., *Individui situati e trasformazioni del diritto*, in NERHOT P. (a cura di), *L'identità plurale della filosofia del diritto*. Atti del XXVI Congresso Nazionale della Società Italiana di Filosofia del Diritto, Napoli, ESI, 2009, pp. 99-111.

(15) Cfr. BOYLE J., «*Just and Unjust Wars*». *Casualty and the Boundaries of the Moral World*, in «Ethics and International Affairs», 11, 1997, pp. 83-98.

(16) Solleva interessanti dubbi sulla compattezza di questa «tradition» WILLS G. nella sua nota a *Arguing about War* apparsa in «The New York Review of Books», November 18, 2004, pp. 32-35, p. 33.

(17) Tra gli ultimi studi relativi al pensiero di Gentili, si vedano *Alberico Gentili e la dottrina della guerra giusta nella prospettiva di oggi*, Atti del Convegno Terza Giornata Gentiliana, 17 settembre 1988, Milano, Giuffrè, 1991, e, anche per i significativi raffronti con quello di Vitoria, HAGGENMACHER P., *Il diritto della guerra e della pace di Gentili. Considerazioni sparse di un "graziano"*, in *Il diritto della guerra e della pace in Alberico Gentili*, Atti del Convegno Quarta Giornata Gentiliana (21.IX.1991), Milano, Giuffrè, 1995, pp. 7-54.

(18) Cfr. KERVEGAN J.F., *Diritto, etica, politica. Riflessione storica sull'idea di guerra giusta*, in «Filosofia politica», 2, 1992, pp. 273-293, il quale osserva: «incontestabilmente, la problematica della guerra giusta, essenziale alla componente del pensiero politico propria del cristianesimo medievale, è passata sullo sfondo durante i tempi moderni. Ma essa ha conosciuto da circa due secoli risorgenze spettacolari e significative: ne abbiamo appena vissuta una [il riferimento è alla «guerra del Golfo» del 1990-1991]. Del resto essa non è mai veramente scomparsa, persino nell'Europa moderna, e persino in quei pensatori che non considerano la guerra come un evento normale del commercio umano» (p. 274). Così prosegue Kervegan, «abbozzata da Agostino [...] la dottrina della guerra giusta trova la sua formulazione classica in Tommaso d'Aquino, che è l'autore della «sistematica più chiara» e più praticabile, se non della più completa, su questo soggetto». Sul fatto che invece sia proprio Agostino a

arriva, ma la questione è assai controversa, ad Hans Kelsen (19); tale tradizione consiste, innanzitutto, in una tesi sullo *statuto morale* – *the claims of morality* – della guerra in quanto «attività umana». L'intento esplicito e dichiarato è quello di fornire i tratti e le coordinate per un «discorso morale» sulla guerra e, in altri termini, di elaborare un'«etica della guerra», un insieme di principi normativi che stabiliscono le condizioni necessarie e sufficienti in cui fare una guerra è doveroso, giusto (permesso ma non doveroso), o sbagliato (proibito) (20). Walzer sostiene la possibilità di un'argomentabilità morale della guerra – la teoria normativa della guerra è così

formulare in forma paradigmatica la dottrina della guerra giusta insistono MAFFETTONE S., *Guerra giusta e intervento armato in Iraq*, in *La pensabilità del mondo*, Milano, Il Saggiatore, 2006, p. 153, e, soprattutto, STAICO U., *La guerra giusta. Fine di un'ideologia?*, Roma, Aracne, 2006; altri interpreti invece fanno di Vitoria il primo teorico della nozione. Per un quadro d'analisi e per ampi riferimenti bibliografici su tutti gli autori citati si veda GEUNA M., *Le relazioni tra gli Stati e il problema della guerra: alcuni modelli teorici da Vitoria a Hume*, in LOCHE A. (a cura di), *La pace e le guerre. Guerra giusta e filosofie della pace*, cit., pp. 98-109.

(19) Il riferimento immediato è a KELSEN H., *La pace attraverso il diritto* (1944), Torino, Giappichelli, 1990. La controversia ruota attorno all'ammissione che la guerra possa costituire una «sanzione giuridica nel diritto internazionale». Si veda il dibattito tra MAZZARESE T. e ZOLO D. all'interno del volume curato da Calore, e più precisamente i saggi: *Kelsen teorico della guerra giusta?* della prima, la quale sostiene che la dottrina della guerra giusta è per Kelsen «solo uno strumento per limitare il potere dello stato sovrano altrimenti libero di muovere guerra a proprio piacimento» (pp. 159-181, p. 181) e *La riproposizione moderna del bellum justum: Kelsen, Walzer e Bobbio* del secondo, il quale ritiene Kelsen, a pieno titolo, un «teorico della guerra giusta» (pp. 183-197). Lo spunto per la discussione è stato offerto proprio da ZOLO in due sue opere: *Chi dice umanità*, cit., p. 112; *Il globalismo giudiziario di Hans Kelsen*, in ZOLO D., *I signori della pace. Una critica al globalismo giuridico*, Roma, Carocci, 1998, pp. 21-48 (nel testo l'autore si confronta anche con le tesi di Habermas, pp. 49-69, e Bobbio, pp. 71-83 e 85-106). Un primo accenno alla diversa lettura della (ri)affermazione della teoria della guerra giusta in Kelsen è già presente in *Guerra, diritto e ordine globale. Un dialogo tra Tecla Mazzarese e Danilo Zolo*, in «La società degli individui», 11, 2001, 2, pp. 151-164. Sulla teoria della guerra giusta in Kelsen si vedano anche RIGAUX F., *Hans Kelsen e il diritto internazionale*, in «Ragion pratica», 6, 1996, pp. 91-98 e, sempre di MAZZARESE, *Guerra e diritto: note a margine di una tesi kelseniana*, in «Teoria politica», 1, 2003, pp. 24-41. Sul punto, aderendo alle tesi di Mazzarese, si è soffermato anche JORI M., *Guerra e pace*, in «Notizie di Politeia», 84, 2006, pp. 3-44, in part. pp. 21-26. Cfr., infine, LA TORRE M., GARCÍA PASCUAL C., *La Utopía Realista de Hans Kelsen* introduzione a H. Kelsen, *La Paz por Medio del Derecho*, Madrid, Ed. Trotta, 2003.

(20) Cfr. PONTARA G., *Guerra etica, etica della guerra e tutela globale dei diritti*, in «Ragion pratica», 13, 1999, p. 53. Sulla possibilità di collocare la guerra in un quadro di moralità si vedano, da ultimo, gli scritti di MCMAHAN J., *The Law of War and the Morality of War*, e di SHUE H., *Do We Need A "Morality of War"?*, in RODIN D., SHUE H. (eds.), *Just and Unjust Warriors: The Moral and Legal Status of Soldiers*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

Per quanto riguarda il dibattito italiano cfr. BERTI E., *Esiste un'etica della guerra?*, in POSSENTI V. (a cura di), *Pace e guerra tra le nazioni*, Annuario di filosofia 2006, Milano, Guerini Associati, 2006, pp. 195-208; VIDA S., *Guerra*, in LA TORRE M., LALATTA COSTERBOSA M., SCERBO A. (a cura di), *Questioni di vita o morte. Etica pratica, bioetica, filosofia del diritto*, cit., pp. 314-334.

configurabile come teoria della guerra giusta – e, conseguentemente, la plausibilità e utilità del *bellum justum*. Le categorie che Walzer riprende dalle formulazioni classiche della guerra giusta riguardano i due criteri dello *jus ad bellum* dello *jus in bello*.

Un passo di *Guerre giuste e ingiuste*, a questo proposito, è particolarmente chiaro:

La realtà morale della guerra consiste di due parti: dei giudizi che gli Stati adducono per combattere e dei giudizi sui mezzi da essi adottati. Il primo genere di giudizio ha un carattere aggettivale – diremo allora che una data guerra è giusta o ingiusta; il secondo avverbiale – valuteremo se la guerra viene combattuta in modo giusto o ingiusto. Gli scrittori medievali rendevano la differenza distinguendo tra *jus ad bellum*, la giustizia della guerra, e *jus in bello*, la giustizia nella guerra, servendosi di diverse proposizioni per enunciare problemi di diversa sostanza. Lo *jus ad bellum* rinvia a concetti quali aggressione o difesa; lo *jus in bello* all'osservanza o alla violazione delle norme consuetudinarie e positive del combattimento. I due tipi di giudizio sono tra loro logicamente indipendenti: è del tutto ammissibile combattere una guerra giusta in modo iniquo e d'altra parte combattere una guerra ingiusta in stretto accordo con le norme (21).

È tale «dualismo» che «incarna quanto di maggiormente problematico vi sia all'interno della realtà morale della guerra».

Nonostante questa costitutiva problematicità (in cui a tratti sembra rimanere egli stesso imbrigliato), Walzer è convinto dell'attualità dei contenuti della tradizione del *bellum justum* e argomenta, sulla base di «esemplificazioni storiche», sia intorno ai criteri che tendono a fissare la *legittimità* della guerra, lo *jus ad bellum*, sia intorno ai criteri che ne determinano la *legalità*, lo *jus in bello* (22).

La tradizione comprende normalmente nel repertorio del *jus ad bellum* sette regole: giusta causa (difesa contro una aggressione,

(21) WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., p. 39.

(22) Per un'analitica disamina dei due principi: OREND B., *Michael Walzer on War and Justice*, cit., pp. 86-134. Cfr., inoltre, LORETONI A., *La realtà morale della guerra*, e ZOLO D., *La dottrina del bellum justum di Michael Walzer*, in «Iride», 15, 1995, rispettivamente alle pp. 422-430 e 431-439; DUQUETTE D., *From Rights to Realism: Incoherence in Walzer's Conception of Jus in Bello*, e HUBBARD P., *A Realist Response to Walzer's Just and Unjust Wars*, in LEE S.P. (ed.), *Intervention, Terrorism, and Torture*, cit., rispettivamente alle pp. 41-57 e 59-71. Un'accurata trattazione è quella fornita, da ultimo, da PIETROPAOLI S., *Jus ad bellum e jus in bello. La vicenda teorica di una «grande dicotomia» del diritto internazionale*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 38, 2009, pp. 1169-1213. La tradizionale distinzione tra *jus ad bellum* e *jus in bello* è criticata da MACMAHAN J.: *The Ethics of Killing in War*, in «Ethics», 2004, pp. 693-733, il quale suggerisce che chi ha torto sull'entrata in guerra non ha gli stessi diritti nella condotta di guerra di chi invece ha ragione.

riconquista di territori o di altri beni sottratti ingiustamente, punizione dell'aggressore), autorità competente, retta intenzione, finalità di pace, *extrema ratio*, probabilità di successo, proporzionalità tra i costi generali della guerra e i suoi probabili vantaggi. Lo *jus in bello* comprende due criteri: quello della proporzionalità (nell'uso dei mezzi di distruzione rispetto agli obiettivi militari perseguiti) e quello della discriminazione tra combattenti e non combattenti come obiettivi di un attacco militare intenzionale (inquadrandolo l'«immunità dei non combattenti» (23) secondo le regole del «doppio effetto» (24)). L'opera di Walzer affronta queste questioni e caratteristicamente lo fa, come si è accennato, con un abbondantissima messe di riferimenti storici, disseminati nel corso dei vari capitoli.

Ad un'analisi d'insieme, la teoria messa a punto da Walzer (poi ulteriormente sviluppata ed applicata nei saggi che costituiscono la raccolta di scritti *Sulla Guerra*, che fin dalla sua uscita – come per il primo lavoro di Walzer sull'argomento – ha generato un ampio dibattito (25)) contiene una duplice tesi (che rende la posizione del filosofo scopertamente soggetta alla critica da più parti): egli sostiene, in primo luogo, che la guerra *a volte* è giustificabile e, in secondo luogo, che la condotta della guerra è *sempre* soggetta alla critica morale (26). La prima proposizione lo porta ad essere in contrasto con i *pacifisti*, per i quali la guerra è un «atto criminale», e la

(23) Per una dettagliata analisi di questo aspetto si veda KOONTZ T.J., *Noncombatant Immunity in Michael Walzer's «Just and Unjust Wars»*, in «Ethics and International Affairs», 11, 1997, pp. 55-82.

(24) Cfr. WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., pp. 77-80, 166-167, 208-212, che rappresenta molto chiaramente un'applicazione del principio del doppio effetto al problema della guerra. Una delle prime e più autorevoli versioni della dottrina del doppio effetto è stata formulata da Vitoria, come ha recentemente ricordato GEUNA M., *Le relazioni tra gli Stati e il problema della guerra*, cit., p. 88. Per una delineazione del principio: DEVINE P.E., *Principle of Double Effect*, in AUDI R. (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 644-645.

(25) Si segnalano, a mero titolo esemplificativo, la nota di WILLS G., apparsa su «The New York Review of Books», cit.; e quella, fortemente critica, di SCIALABBA G., *Dissent or Assent? On Walzer's Pseudo Moral Philosophy*, in «The Nation», december 13, 2004; le recensioni apparse su «Foreign Affairs», «The Mises Review», «Parameters», nei mesi di novembre e dicembre 2004, quelle su riviste telematiche come «Logosjournal.com», 3.4, Fall 2004, o quella – relativa anche ad altri scritti sul tema – di DWORKIN A., *The Iraq War and America's Tradition of Foreign Policy Idealism* (www.writ.news.findlaw.com/books/reviews/20050328_dworkin.html). Cfr. anche la recensione di DECOSSE D.E. (congiuntamente a quella dell'opera di O'DONOVAN O., *The Just War Revisited*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003) in «Theological Studies» 3, September 2005, pp. 691-692. Si vedano, infine, le accurate argomentazioni di SALVATORE A.: *La teoria della guerra giusta di Michael Walzer*, in «Fenomenologia e società», 30, 2007, 2, pp. 95-114; ID., *Giustizia in contesto*, cit., pp. 121-161.

(26) WALZER M., *Sulla guerra*, cit., p. XI.

seconda lo porta ad una contrapposizione con i *realisti*, per i quali, hobbesianamente, «in amore e in guerra tutto è lecito»: *inter arma silent leges*. L'intento di Walzer manifesta pertanto una duplice sfida al pacifismo e al realismo politico (27) (ciò che egli chiama *the realist argument*) (28).

Di qui, dunque, l'originarsi di una serie di attacchi, spesso radicali, cui la teoria walzeriana viene sottoposta, ma questo, anziché invalidare una teoria – sostiene lo stesso Walzer – non fa che rendere i disaccordi più coerenti e comprensibili. Attraverso la sua opera egli certamente si espone alla critica, ma al tempo stesso costringe i sostenitori del pacifismo e quelli del realismo a fare i conti con le loro tensioni e anche contraddizioni interne; il fascino attraente, ma anche “perturbante”, della sua proposta – che ha implicazioni fortemente (e drammaticamente) pratiche – risiede anche in questa capacità di chiamare allo scoperto le altre teorizzazioni.

La riflessione di Walzer in *Guerre giuste e ingiuste* configura un esempio paradigmatico di come la guerra, e le sue forme, possano divenire una questione di etica pratica (o normativa o applicata) e offre, inoltre, un esempio concreto di applicazione della sua

(27) Sul rapporto della teoria della guerra giusta walzeriana rispetto a questa duplice alternativa cfr. ORENDT B., *Michael Walzer on War and Justice*, cit., cap. 3; ID., *A Just War Critique of Realism and Pacifism*, in «Journal of Philosophical Research», 26, 2001, pp. 435-477. Occorre tuttavia precisare che il confronto più serrato viene intrattenuto con la tradizione realista; e questo «non tanto per discutere l'affermazione che *la guerra è una condizione di normalità nei rapporti tra gli stati*, quanto per procedere alla rivisitazione critica dell'ipotesi che *la guerra sia per sua natura assolutamente estranea ad ogni limitazione*» (così LORETONI A.: *Teorie della pace, teorie della guerra*, Pisa, ETS, 2005, § III.2 «La morale va in guerra», pp. 108-131, p. 109).

(28) WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., pp. 16-27. Classici esempi di questa prospettiva sono offerti, per Walzer, da Hobbes, appunto, e da Tucidide. Per un quadro della posizione «realista» cfr. WALTZ K., *Man, the State, and War*, Princeton, Princeton University Press, 1978. Si veda poi PORTINARO P.P., *La concezione della guerra nel realismo politico moderno*, in JEAN C. (a cura di), *La guerra nel pensiero politico*, Milano, Franco Angeli, 1987, pp. 103-129. Sulle famiglie di teorie presenti nella tradizione del realismo politico e sulle principali tesi del realismo relative alla politica internazionale, la guerra e la pace cfr. PANEBIANCO A., *Guerrieri democratici: la democrazia e la politica di potenza*, Bologna, il Mulino, 1997, pp. 15-45. Sull'interpretazione di Hobbes come pensatore realista («teorizzatore dell'anarchia internazionale») cfr. GEUNA M., *Le relazioni tra gli Stati e il problema della guerra: alcuni modelli teorici da Vitoria a Hume*, cit.

Sulla contrapposizione tra «silenzio» e «dibattito» su questioni di guerra: WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., pp. 15, 21: «Una volta avviato è probabile che il dibattito susciti ogni sorta di interrogativo morale e strategico; e per i partecipanti al dibattito, il suo esito non verrà in ogni caso determinato da una “necessità di natura” [*by a necessity of nature*], ma dalle opinioni che si saranno fatte sulla base di quanto udito, e dalle conseguenti decisioni prese in piena libertà, come individui e come collettività»: p. 21).

concezione della critica sociale (cfr. cap. IV). Più precisamente, la funzione primaria della teoria della guerra giusta sta nel fornire «principi critici [*critical principles*]» per una valutazione delle guerre.

Non è un caso che Walzer si muova alla ricerca di «criteri» con cui possano essere giudicate le guerre e la loro condotta; definire dei *criteri* – a questo punto una sponda è già spalancata alla possibile critica di orientamento pacifista, ma anche a quella di orientamento realista – apre la via a giudizi favorevoli alla possibilità dell'uso della forza nelle controversie. È ferma convinzione di Walzer che se non si introducono criteri di valutazione *morale* anche nell'uso della forza militare (in altri termini, se non si ha una «grammatica» e un «vocabolario» per l'uso della forza) (29), il rischio che si corre è che si dia sempre ragione ai prepotenti, che alle ragioni degli *argomenti* (e dunque alla costruzione, al rispetto, alla difesa di «regole») (30) sostituiscono la forza delle *armi* (e dunque un mondo di mere regole «tecniche»), riconoscendo la «necessità di natura» della guerra (come fu per il massacro dei Melii (31)).

I criteri, discriminando, orientano i *giudizi*: è inevitabile dividersi all'interno di una discussione su temi di guerra e pace che, nell'ottica di Walzer, non può mai essere conclusa, pena il dissolversi delle basi stesse della convivenza democratica. Il «principio di non conclusività», che induce a prestare attenzione analitica all'articolazione e alla strutturazione degli argomenti senza necessariamente doversi tradurre in ragionamento definitivo e convincente *semper et ad semper* (secondo il «primato del goal, dell'obiettivo al quale tendere», cui rimanda una «logica normativa platonica»), è – unitamente alla «costitutiva esposizione (*exposure*) alla critica» – uno dei tratti salienti di un certo modo di intendere la fisionomia del pensiero normativo e dell'etica pratica (32). L'assunto del pluralismo è dunque confermato, stando alle intenzioni di

(29) I criteri forniti dalle teorie della guerra giusta non sono soltanto «criteri di giudizio», ma anche «norme di azione».

(30) Alle «regole della guerra» (*the rules of war*) è dedicato l'intero capitolo III di *Guerre giuste e ingiuste*.

(31) WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., pp. 17 ss. E Walzer osserva come l'espressione «per necessità di natura» (*by a necessity of nature*), propria dei generali ateniesi che affermano che da sempre «chi è più forte comanda», sia fatta propria da Hobbes (ivi, p. 18).

(32) Il riferimento è a ZANETTI Gf., *Introduzione al pensiero normativo*, cit., pp. 22-25, 35 ss. Per una discussione del pensiero di Walzer in questa chiave, sia consentito rinviare al mio *Pensiero normativo e casi di guerra: gli argomenti di Walzer*, in «Sociologia del diritto», 1, 2006, pp. 191-198.

Walzer, anche nell'ambito della teoria morale che affronta le questioni della guerra. È proprio per questo la discussione su questi temi è sempre aperta.

Walzer sostiene che «siamo condannati a continuare le discussioni sulla guerra» (33): è, questa, un'attività necessaria da parte dei cittadini democratici (34). Il fatto che la riflessione normativa e morale sia una questione centrale per la sfera pubblica-politica di un assetto democratico, e non mero affare di pochi professionisti/tecnici del pensiero filosofico, rappresenta una delle sfide più audaci e delicate della prospettiva walzeriana, nonché di quei tentativi che cercano, a partire dalla necessaria integrazione tra etica, diritto e politica, di far sì che le scelte istituzionali siano frutto di processi democratici caratterizzati da conflitti, negoziazioni, accordi, confronto tra argomenti (35). Nel caso dei «dilemmi della guerra», così come dinanzi ad altri dilemmi generati da *hard cases*, si è posti di fronte inevitabilmente a «scelte tragiche», «costitutivamente controverse»: nell'epoca contemporanea il principio «mai più guerra» e il principio «mai più Auschwitz» configurano due canoni con i quali il pensiero normativo, applicato alle questioni di pace/guerra, deve improrogabilmente fare i conti. In ogni caso, si lede un bene essenziale: accettare la violenza bellica comporta altissimi costi, non accettarla, in alcuni contesti, potrebbe significare veder ledere la vita e la dignità altrui restando di fatto indifferenti e inerti. Con tensioni radicali come questa è chiamato a confrontarsi un pensiero normativo che non si accontenti di *giustificare* eventi già accaduti, ma si proponga anche di orientare determinate scelte, o di rafforzarle,

(33) WALZER M., *Sulla guerra*, cit., p. XVI.

(34) Sulla necessità che la discussione sulla guerra avvenga «all'interno della comunità democratica», cfr. WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., pp. 386-395. Come è stato osservato, «condividere la dimensione morale della guerra non vuole dire essere d'accordo su chi combatte giustamente e chi ingiustamente, ma affermare la possibilità di confrontarsi con gli stessi problemi, parlare la stessa lingua e per questo risultare comprensibili agli altri». Da quest'ottimismo basato sull'utilizzo di un linguaggio comune (che comunque non presuppone l'accordo), si discosta Thomas Nagel, il quale pare mostrare «maggiore consapevolezza delle differenze, non solo rispetto ai giudizi ma anche nell'elaborazione dei principi» (LORETONI A., *Teorie della pace. Teorie della guerra*, cit., pp. 110-111; cfr. NAGEL Th., *Questioni mortali* [1979], Milano, il Saggiatore, 1986, p. 58).

(35) Cfr., in tema di conflitti bellici, CERUTTI F., *La guerra del Kosovo: questioni etiche*, in CERUTTI F., Belliti D. (a cura di), *La guerra, le guerre*, Trieste, Asterios, 2003, pp. 203-212; in senso più esteso, e con riferimento a conflitti culturali o etici (escissione, eutanasia, coppie di fatto ecc.), ZANETTI Gf. (a cura di), *Elementi di etica pratica. Argomenti normativi e spazi del diritto*, cit.

osservando i fatti (36) ed esercitando quella che per Walzer è una delle virtù del buon critico sociale: la «buona vista» (37), ossia il saper leggere le situazioni problematiche che attengono la vita pubblica.

Walzer espone una scelta di metodo chiaramente illustrata già in *Guerre giuste e ingiuste* e che poi riprenderà negli interventi raccolti nel volume *Sulla guerra*. I suoi ragionamenti si muovono su due livelli, saldamente intrecciati, quello della concretezza dei casi e quello dell'elaborazione di una teoria ad essi (e in essi) applicata: «Il metodo proprio della morale pratica è quello dell'analisi dei casi. Dal momento che mi interesso di giudizi e giustificazioni reali, mi rifarò di norma a eventi storici» (38). I contributi dello studioso sono non solo gesti teorici, ma anche atti pratici, di «impegno politico» (39).

Le argomentazioni di Walzer sono svolte con riferimento a conflitti *specifici*, sempre come parte di un dibattito pubblico su un momento e un luogo *specifici*, e su un insieme altrettanto *specifico* di linee di condotta politiche e militari (40).

Il richiamo alla specificità, ai «dettagli», immancabile nelle principali elaborazioni concettuali walzeriane (41), implica una

(36) Cfr. BARBERIS M., «*Facta sunt observanda*». *Sulla metodologia etica modenese*, in «Ragion pratica», 21, 2004, pp. 573-588.

(37) WALZER M., *Il filo della politica*, cit., pp. 66-68. A questo riguardo, Luca Baccelli ha criticamente osservato come Walzer manchi «di una “buona vista” riguardo alla geopolitica», e come questo difetto di vista, nel caso della teoria della guerra giusta, retroagisca negativamente anche sull'elaborazione teorica (recensione alla raccolta di saggi walzeriani in «Iride», 43, 2004, p. 733). Per altri rimandi critici dello stesso autore, sul medesimo punto, cfr. *Critica del repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 144-145.

(38) WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., p. 9.

(39) Aspetto questo che emerge con molta forza soprattutto nel secondo dei testi sulla guerra: WALZER M., *Sulla guerra*, cit., p. XVI.

(40) Va qui tuttavia rilevata una differenza: nella seconda opera sulla guerra la riflessione si basa non su casi appartenenti ad un passato più o meno lontano (dal paradigma offerto dalla guerra degli Ateniesi contro i Melii alla Seconda guerra mondiale, dalla guerra di successione spagnola alla guerra degli Stati Uniti contro il Vietnam), in modo da configurarsi come «esemplificazioni storiche», ma su casi assolutamente «presenti», davanti ai nostri occhi (dalle guerre nel Golfo, a quella in Kosovo, a quella tra Israele e Palestina, a quella in Afghanistan e a quella in Iraq). Se la guerra giusta divenne, dopo la fine del conflitto in Vietnam, un tema accademico, e in tal modo venne rilanciata, studiata, discussa, dopo la fine della guerra fredda è tornata utile per giustificare conflitti, acquisendo dunque una legittimità non *ex post*, ma al passo con i conflitti stessi, *hic et nunc*.

(41) Come rileva Walzer: gli argomenti a proposito delle giustificazioni di guerre non devono mancare di specificità e di «dettagli» (WALZER M., *Sulla guerra*, cit., p. 14); le sfumature e i dettagli della realtà servono per seguire l'andamento e la specificità dei casi presi in esame quando si affrontano le questioni della morale pratica, e in particolare i casi di guerra (cfr. ID., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., p. 9). La rilevanza dei *details* è una caratteristica costitutiva dell'approccio metodologico walzeriano: essa ricorre, oltre che nella problematiche intorno alla guerra, nell'affrontare la questione dei diritti e quella

ricognizione sui contorni, i confini, l'articolazione delle questioni, implica un lavoro sul caso concreto, sulle sue dimensioni, sui suoi *spazi* e *luoghi*, una «valutazione dei vari fattori in gioco»; implica, in altri termini, «un pensiero situato» – legato alle circostanze, a ciò che è rilevante, al «potenziale di situazione» – che al contempo, però, resta aperto alla possibilità di addivenire a scelte giustificabili e dunque «universalizzabili». «Il principio di universalizzabilità» è un altro aspetto costitutivo del pensiero normativo: ed è, sotto questo profilo, che scaturisce – in opposizione a quello «del realismo» – l'«argomento di giustizia», applicato al conflitto armato; ossia ciò che Walzer definisce la «convezione di guerra» (*the war convention*): un insieme di «vincoli» concepiti per fornire una «struttura normativa» alla guerra stessa (42).

La riflessione di Walzer sulla guerra esprime appieno il senso del «principio di rilevanza», nelle cui maglie si situano i dilemmi tragici, nonché la sempre presente possibilità della critica sociale: avere una «buona vista» significa osservare e interpretare tutti gli elementi in gioco, ma anche le loro sfumature. I giudizi morali che vengono espressi nei singoli e specifici casi dipendono, così, dalla ricostruzione selettiva delle circostanze di fatto, dalla previsione dei risultati e dalla valutazione dei rischi (43). La concezione della guerra giusta è elaborata per sostenere un esame costante e una «critica immanente» alle imprese belliche (e qui dunque trova spazio

della morale, della critica sociale e dell'azione politica, come si è cercato di dimostrare fin dal cap. I del presente lavoro, ma cfr., più in particolare, § IV.4.

(42) Per «convezione di guerra» Walzer intende «quell'insieme di norme codificate, consuetudini, codici professionali, precetti legali, principi religiosi e filosofici e reciproci accordi sulla base dei quali esprimiamo i nostri giudizi sulla condotta militare» (WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., p. 68). Si potrebbe pertanto affermare che «al tradizionale realismo Walzer contrapponga un *nuovo realismo*: quello del linguaggio morale della guerra» (LORETONI A., *Teorie della pace. Teorie della guerra*, cit., p. 112). Sul realismo di Walzer si rinvia anche al § II.3 del presente lavoro. Sul punto si veda anche HENDRICKSON D.C., *In Defence of Realism: A Commentary on «Just and Unjust Wars»*, in «Ethics and International Affairs», 1, 1997, pp. 19-54.

(43) Danilo Zolo ha sottolineato la «fragilità epistemologica degli esiti di queste operazioni» e dunque la loro «inconcludenza normativa» (ZOLO D., *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, cit., p. 93). Occorre, d'altra parte, osservare che l'intenzione di Walzer è, pur muovendo da basi morali, rivolta eminentemente all'azione politica, e proprio per questo cruciale diviene nella sua prospettiva il «potenziale di circostanza» e il modularsi delle decisioni sulla base dei contesti in cui le questioni si pongono. L'idea di etica pratica che emerge dalle pagine di Walzer ha un risvolto *politico* non immediatamente catturabile da parte delle forme di etica pratica o normativa di matrice logico-analitica, decisamente meno aderenti all'urgenza dell'azione politica.

concreto la connessione tra teorizzazione sulla guerra e teorizzazione sull'impresa critica):

La guerra si dimostra un prodotto sociale [*war is social creation*]. Le norme che di fatto vengono osservate e violate nei diversi periodi e nei diversi luoghi non sono altro che l'esito, necessariamente complesso, di usanze culturali e religiose, di differenti strutture sociali, di contrattazioni formali e informali che hanno luogo tra le potenze belligeranti, e così via. [...] La critica riveste un ruolo importante nel processo storico che ha dato origine alle norme, importante al punto che potremmo quasi definire la guerra una creazione filosofica. Ben prima che i filosofi si dichiarino soddisfatti di essa, tuttavia, i soldati si ritrovano costretti entro i suoi canoni. E si riscoprono tutti parimenti vincolati [*equally bound*], per via della loro eguaglianza, e a prescindere da qualsiasi riferimento al contenuto e all'inadeguatezza dei canoni stessi (44).

Nel solco della tradizione, la teoria della guerra giusta offre spiegazioni sul «perché», a volte, è necessario combattere, e su «come» farlo, ma le sue ragioni sono *in primis* particolari, non universali. E come tali, su di esse, può costantemente esercitarsi la critica.

IX.2. Arguing about War: *le molteplici forme della guerra giusta*

Sono, quelli accennati, aspetti che conferiscono ai ragionamenti di Walzer una specifica presa sulle dinamiche in atto nello scenario internazionale, cosa che ha portato progressivamente l'autore ad una notorietà rara tra i filosofi e i teorici della politica: le sue posizioni e i suoi interventi hanno avuto ed hanno un impatto potente nelle discussioni a livello mondiale e nei singoli paesi occidentali, come attesta la sua assai ricorrente presenza anche sulle pagine di quotidiani e riviste (45), e, in qualche modo, l'«operazionalizzabilità»

(44) Walzer ha affermato, entro la stessa prospettiva, che la concezione della guerra giusta «[n]on intende essere una scusa per una guerra in particolare, né una rinuncia alla guerra in quanto tale» (*Sulla guerra*, cit., p. 24).

(45) Tale attenzione è stata espressa, in Italia, da quotidiani che hanno tradizionalmente prestato attenzione alle tesi di Walzer, come «L'Unità», «La Repubblica», «La Stampa», ma anche da altri quotidiani dalle prospettive culturali e politiche più diverse: «Avvenire», «Il Manifesto», «Corriere della Sera», «Il Foglio», «Europa». La notorietà e visibilità del filosofo statunitense ha raggiunto l'apice mediatica nel nostro paese con la partecipazione alla trasmissione televisiva condotta da Giuliano Ferrara e Ritanna Armeni su La7, avvenuta in occasione della presentazione della traduzione italiana del

dei suoi argomenti. Il suo prendere sul serio l'evento della guerra, le sue contraddizioni, il suo mostrare e argomentare le ragioni per *una* guerra che possa considerarsi «giusta», ma anche il metterne a nudo le incongruenze, il suo discriminare *dentro* l'evento bellico senza rifuggirne, ne hanno fatto – come è stato opportunamente osservato – «a respected judge of moral issues when it comes to war». E alla sua teorizzazione – per quanto discutibile – si deve l'esito di avere portato le questioni della guerra giusta «from the periphery of political theory to the very center of our democratic dilemma»⁴⁶, nonché la capacità di ingenerare, sul piano più propriamente politico, accesi dibattiti all'interno dell'opinione pubblica americana e, più in generale, in quella europea, a proposito del rapporto tra «uso della forza» e «tutela dei diritti umani», tra «libertà e sicurezza» (la coppia concettuale oramai dominante nel lessico filosofico-pratico odierno (47)).

Walzer, in effetti, si è servito – come mostra, nel complesso, emblematicamente il suo lavoro argomentativo – dei termini e delle categorie del discorso morale sulla guerra per riconoscere una giustificazione e un «fondamento morale» (48) alla guerra del

volume *Sulla guerra* il 26.X.2004. Durante la discussione sulla guerra tra diritto e morale Walzer ha ribadito la sua visione del conflitto in Afghanistan come «giusta», e la sua opposizione alla guerra in Iraq, affermando: a) che per costruire la democrazia occorre «conquistare il cuore e le menti», cioè la democrazia deve mettere radici per essere autentica, b) che la guerra al terrorismo non configura uno «scontro tra le civiltà», ma uno «scontro *dentro* la civiltà».

(46) GILLS G., nota a *Arguing about War* apparsa su «The New York Review of Books», cit., p. 35.

(47) Si vedano, a titolo esemplificativo, le interviste *The United States in the World – Just Wars and Just Societies: An Interview with Michael Walzer*, rilasciata a «Imprints. A Journal of Analytical Socialism», cit.; *La sinistra indecisa*, rilasciata a «Una Città», 127, marzo 2005, pp. 22-23. Sul tema della «sicurezza»: WALZER M., *All God's Children Got Values*, in «Dissent», Spring 2005, pp. 35-40, e ancora l'intervista rilasciata a M. Molinari, *Walzer: meno liberi, più sicuri*, in «Corriere della Sera», 11.IX.2006, ove Walzer afferma che «nell'era in cui troviamo servano nuove leggi sulla sicurezza», e a questo riguardo esprime un giudizio cautamente positivo anche sul *Patriot Act*. Il confine è per lui sempre «segnato dalla volontà dei cittadini» e dunque «ciò che più conta è il dibattito». Sulla questione si vedano i contributi della sezione su «I diritti di sicurezza» nel volume *Filosofia giuridica della guerra e della pace*, cit.; GRECO T. (a cura di), *Dimensioni della sicurezza*, Torino, Giappichelli, 2009; e, da ultimo, RESTA F., *11 settembre: attentato alle libertà? I diritti umani dopo le Torri Gemelle*, Roma, Edizioni dell'asino, 2010.

(48) Così MAZZARESE T., *Guerra e diritti tra etica e retorica*, cit.: considerando però il rigetto di Walzer per una logica fondazionalistica, e questo anche per l'etica e la moralità pratica («da moralità pratica può essere sganciata dai suoi fondamenti»: WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., p. 8), è forse più opportuno parlare di «legittimità». Al tema della legittimità etica e giuridica della Guerra del Golfo Walzer ha dedicato la prefazione alla seconda ediz. di *Guerre giuste e ingiuste*, cit., pp. XI-XXIII (ora raccolta in *Sulla guerra*, cit., pp. 83-96). Per una disamina si veda MCMAHAN J., MCKIM R., *The Just War and the Gulf War*, in «The Canadian Journal of Philosophy», 23, 1993, 4, pp. 501-541. La questione della giustezza o meno della guerra del Golfo è dibattuta in DECOSSÉ D. (ed.), *But Was It Just? Reflections on*

Golfo (49), alla guerra del Kosovo (50), all'intervento armato in Afghanistan (51); mentre ha definito, pur tra molteplici oscillazioni, «ingiusta» la guerra all'Iraq (52).

the Morality of the Persian Gulf War, New York, Doubleday, 1992 (contiene saggi di M. Walzer, G. Weigel, J. Bethke Elshtain, S. Hauerwas, S. Nusseibeh, e della direzione de «La Civiltà Cattolica»).

(49) A proposito del conflitto Walzer non ha, del resto, mancato di rilevare ingiustizie sotto il profilo dello *jus in bello*: *Sulla guerra*, cit., pp. 94-96.

(50) Il conflitto armato in Kosovo, come ha puntualmente osservato Antonello Calore, ha sollevato problemi che hanno spostato su un terreno nuovo la riflessione sulla guerra, rappresentando un esempio di «conflitto postmoderno» i cui elementi tipicamente innovativi sono: la giustificazione – pur senza mandato dell'ONU – con la difesa dei diritti umani fondamentali (e per questo si è definito, discutibilmente, «umanitario»); la motivazione ufficiale in nome della necessità di bloccare un'operazione di «pulizia etnica» praticata dal governo di Milošević contro la minoranza etnica e religiosa albanese; la mancanza di norme internazionali legittimanti, la sproporzione tra fini e mezzi bellici, l'accezione di guerra chirurgica in relazione alla perdita di vite umane tra la popolazione civile. Per un primo approccio si possono vedere al riguardo: la raccolta di articoli della rivista «Reset» dal titolo *L'ultima crociata? Ragioni e torti di una guerra giusta*, Milano, I libri di «Reset», 1999; il fascicolo monografico di «Ragion pratica», 13, 1999 (*Guerre etiche?*); le riflessioni su «Quaderni costituzionali», 1 e 2, 1999. Sulla posizione di Walzer a proposito del conflitto in Kosovo si rinvia a WALZER M., *Kosovo*, in «Dissent», Summer 1999, pp. 5-7 (poi raccolto in *Sulla guerra*), nonché a *L'idea di guerra giusta non è per niente abbandonata*, intervista a Giancarlo Bosetti, «L'Unità», 29.IV.1999, in cui Walzer giustifica l'intervento come «guerra giusta»: posizione, questa, illustrata nell'ambito di due convegni svoltisi a Torino (19-20.IV.1999) e Abano Terme (PD) (4-5.VI.1999), durante i quali Walzer si è confrontato con alcuni tra i principali studiosi italiani del tema di area progressista. Anche in questo caso, Walzer non ha comunque mancato di rilevare le «imperfezioni» dell'intervento armato: WALZER M., *Sulla guerra*, cit., pp. 19-20. Favorevole all'intervento della NATO in Kosovo è stato anche Habermas che ha parlato al riguardo di «pacifismo legale»: HABERMAS J., *Umanità e bestialità: una guerra ai confini tra diritto e morale*, in AA.VV., *L'ultima crociata*, cit., pp. 74-87 (cfr. ZOLO D., *Chi dice umanità*, cit., in part. cap. III «Una guerra contro il diritto», pp. 80-123; qui si osserva come Habermas, «sia pure entro una elaborazione etico-filosofica molto complessa e altamente intonata», approdi a «conclusioni non molto dissimili» da quelle di Walzer: p. 98).

(51) Su questi aspetti si vedano, tra gli altri, le osservazioni di FERRAJOLI L., *Guerra "etica" e diritto*, in «Ragion Pratica», 13, 1999, pp. 117-118.

(52) Si vedano, a questo proposito, i cinque brevi scritti sull'Iraq, raccolti in *Sulla guerra* (pp. 141-167), ma pure le ulteriori messe a punto nel manoscritto – *Just War. Notes for Rome* – presentato nel corso della presentazione dell'edizione italiana di *Sulla guerra* (messomi gentilmente a disposizione dallo stesso Walzer nel corso di una conversazione tenutasi a Roma, a margine della presentazione, il 26.X.2004). Cfr. le interviste: «America. Doppio fronte», intervista a Marco D'Eramo, in «il Manifesto», 18.XI.2003, p. 12, ove Walzer afferma: «Ero contro la guerra in Iraq. Ma una volta iniziata, è meglio che la guerra finisca al più presto»; «Restiamo in Iraq senza più dubbi», intervista a Giancarlo Bosetti, in «La Repubblica», 22.II.2004. All'epoca degli attentati spagnoli, Walzer ha criticato la scelta del nuovo leader socialista Zapatero di ritirare le truppe dall'Iraq: *Guerra, Impero, Oligarchia*, dialogo con A. Chua, in «Micromega», 4, 2004 (cfr. *L'errore della Spagna*, «La Repubblica», 7.IX.2004). Dopo le elezioni irachene Walzer ha ribadito il suo giudizio sulla ingiustizia della guerra in Iraq non mancando di osservare come sia possibile che «una guerra ingiusta finisca per avere un esito migliore del previsto. In fondo è quello che si augura anche chi si è opposto alla campagna irachena». Ma non per questo – prosegue – «diventa legittima, né tanto meno è auspicabile che il modello sia adottato in futuro»: «*Usa e Europa si può voltare pagina*» intervista a Enrico Bona, rilasciata dopo le elezioni in Iraq, in «Europa», 10.II.2005. Cfr. anche *L'Islam importa libertà*, intervista a Danilo Tonio, in «Corriere della Sera», 20.II.2005, ove ribadendo la

Le riflessioni di Walzer si intrecciano con azioni pratiche di profonda portata, come sono sempre le azioni di una guerra. Di volta in volta, la sua teoria della guerra giusta è stata affiancata, fino a sovrapporsi, con altre nozioni di guerra: come «risposta ad una aggressione» (è il caso del Golfo, in cui ci si è avvalsi, per avvallare l'intervento, di titoli di «legittimità giuridica»); «in difesa dei diritti umani», contro una «pulizia etnica» in atto (ricorrendo, in tal caso, a connotazioni e giustificazioni immediatamente «moralì» come guerra «in difesa dei diritti umani», guerra «umanitaria»: è il caso del Kosovo, in cui ci si è avvalsi appunto di «principi di giustificabilità etica»); e ancora – dopo il fatidico 11 settembre 2001 – come «guerra preventiva», «contro il terrorismo» (53) (è il caso dell'Afghanistan); oppure, insieme, «guerra “profilattica” contro il terrorismo-per portare la democrazia» (il caso dell'Iraq), aprendo lo spazio all'idea di una guerra «globale» o «totale» (54) o, addirittura, nelle intenzioni dell'amministrazione Bush, «infinita» (chiamando in causa, più o meno direttamente, il titolo giustificativo di un'emergenza suprema permanente).

Sono aspetti, quelli richiamati, che hanno mutato radicalmente lo scenario delle relazioni internazionali (55) – si pensi alle conseguenze della guerra in Kosovo, che con la legittimazione dell'intervento armato in uno Stato sovrano per porre termine a situazioni che, da

sua «opposizione all'invasione», egli registra come l'impatto della guerra sia stato «uno choc per la politica araba», come testimoniato dall'annuncio di riforme democratiche da parte del presidente egiziano Hosni Mubarak, da cui prende le mosse l'articolo.

(53) WALZER M., *Sulla guerra*, cit., pp. 135-137. Sulla «guerra al terrorismo» come «guerra giusta» si veda WALZER M., *La guerra occasione perduta per la sinistra*, intervista rilasciata a M. Violi, in «La Stampa», 22.XII.2001, e, in seguito, WALZER M., *Terrorism and Just War*, in «Philosophia», 34, 2006, 1, pp. 3-12 (seguito da un'analisi critica di MCMAHAN J., *Liability and Collective Identity: A Response to Walzer*, pp. 13-17). Sugli stessi temi si veda il *pamphlet* di WALZER M., *La libertà e i suoi nemici*, cit. Cfr., anche, VIOLI M., *La sinistra al tempo del terrore*, in «La Stampa», 3.X.2003.

(54) Cfr., rispettivamente, GALLI C., *La guerra globale*, cit. (in termini di analisi), e BETHKE ELSHTAIN J., *Just War against Terror*, cit. (in termini prescrittivi). Sulle tesi ivi contenute, che partono dalla fondamentale distinzione della «Christian just-war tradition» sia con la *realpolitik* sia con il pacifismo («For pacifist, the reigning word is *peace*. For realists, the reigning wor is *power*. For just war thinkers, the reigning war is *justice*»), cfr. BOLTON J., Review in «Calvin Theological Journal», 1, 2004, pp. 200-201.

(55) Per un quadro della concezione delle relazioni internazionali sviluppata da Walzer si vedano ØSTERUD Ø. (ed.), *The Reform of International System, in Studies of War and Peace*, Oslo, Norwegian University Press, 1986, pp. 227-250, e *Governare il mondo*, cit. Cfr. anche l'intervista rilasciata a V. Possenti, cit. Per una riflessione complessiva sul ruolo dell'etica nelle relazioni internazionali si veda BONANATE L., *Etica e politica internazionale*, Torino, Einaudi, 1992, il quale dedica specifico riferimento a Walzer alle pp. 209-211.

un punto di vista etico, siano considerate inaccettabili, ha generato il «paradigma dell'intervento armato umanitario» (56) – ma hanno anche riportato in auge vecchie strumentazioni categoriali, rinnovandole, come l'idea della guerra «preventiva», di cui palese è l'originario carattere hobbesiano (cfr. *De cive*, XIII, 8), come ha avuto modo di sottolineare Francesco Viola (57).

Già in *Guerre giuste e ingiuste* (58), per giustificare eticamente la guerra «preventiva» Walzer proponeva una formula generale: «gli

(56) Per una dettagliatissima trattazione si veda il saggio di GARZÓN VALDEZ E., *Guerra e diritti umani*, in «Ragion pratica», 13, 1999, pp. 25-50, imperniato sulla contrapposizione tra sette argomenti a favore di un intervento armato «umanitario» («argomento della pace interna in democrazia», «della stabilità del sistema internazionale», «dell'irrelevanza degli effetti collaterali», «della promozione di un diritto cosmopolitico», «dell'unica soluzione possibile», «dell'intervento selettivo», «della guerra etica») e i relativi controargomenti («controargomento della contraddizione», «dell'impunità oligarchica», «della fallacia morale del “doppio effetto”», «della limitazione selettiva dei diritti di sovranità», «del predicamento», «dell'asimmetria del danno», «dell'ossimoro»): il saggio è ora raccolto in GARZÓN VALDES E., *Tolleranza, responsabilità e Stato di diritto: saggi di filosofia morale e politica*, cit., in apertura della parte I «Problemi di etica applicata» (pp. 27-63).

(57) VIOLA F., *Pace giusta e guerra giusta. Luci e ombre nel diritto internazionale contemporaneo*, in «Rivista di diritto costituzionale», 2003, pp. 212-243, p. 238.

Sul ritorno di categorie antiche e di «classiche dispute sulla guerra giusta» in anni recenti si è soffermata, appoggiandosi alla riflessione di un teorico del *bellum justum* come Francisco de Vitoria, TRUJILLO PÉREZ I., *Argomenti vecchi e nuovi sulla guerra. Appunti per un riesame del diritto delle genti*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1, 2001, pp. 118-130. Il testo principale del domenicano spagnolo, il *De iure belli*, è ora disponibile in edizione italiana: tr., intr. e note di C. Galli, Roma-Bari, Laterza, 2005. Nell'ambito di una rinnovata attenzione per il pensiero di Vitoria che interessa anche il dibattito italiano, cfr. BACCELLI L., *Ritorno a Vitoria? La parabola della teoria della «guerra giusta»*, in AA.VV., *La guerra giusta. Concetti e forme storiche di legittimazione dei conflitti*, quaderno monografico di n°900. Per una storia del tempo presente», a cura di L. Baldissara, Napoli, L'ancora del Mediterraneo, 2008; ID., *I diritti di tutti, i diritti degli altri. L'universalismo di Francisco de Vitoria*, in BILANCIA F., DI SCIULLO F.M., RIMOLI F. (a cura di), *Paura dell'altro. Identità occidentale e cittadinanza*, Roma, Carocci, 2008, pp. 85-98; ID., *Guerra e diritti, Vitoria, Las Casas e la conquista dell'America*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 37, 2008, pp. 67-101; ID., *I diritti dei popoli*, cit., capp. 2, 3 e 4; GEUNA M., *Le relazioni tra gli Stati e il problema della guerra*, cit., in part. pp. 49-97. Cfr. anche TOSI G., *La teoria della guerra giusta in Francisco de Vitoria*, in SCATTOLA M. (a cura di), *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 63-87.

(58) WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., pp. 107 ss., ove Walzer prende in considerazione la Guerra di successione spagnola – «considerata nel XVIII secolo un caso paradigmatico di guerra preventiva» e invece a suo avviso, «un falso esempio di comportamento minaccioso» – e la Guerra dei sei giorni, esempio di guerra preventiva «giusta». Per Walzer si possono dunque distinguere due forme di guerra preventiva (*preemptive and preventive wars*): «da prima è rivolta a un attacco che sta letteralmente per cominciare, le forze nemiche sono state mobilitate e la decisione è stata presa»; in questo caso la risposta preventiva (*pre-emptive*) è un gesto di autodifesa e così può essere, ad avviso di Walzer, «legittimata dalla Carta dell'Onu». «La guerra preventiva (*preventive*) è la risposta a una minaccia distante e teorica, in un momento in cui altre strade sono ancora possibili: negoziazione, alleanze, preparazione militare, deterrenza. Qui entrare in guerra è sbagliato e non solo per la Carta delle Nazioni Unite» (intervista a V. Possenti, cit., p. 20). Cfr. WALZER M., *Sulla guerra*, cit., pp. 135-136.

Stati possono ricorrere all'impiego della forza militare per far fronte a minacce di guerra ogniquale volta il non farlo metterebbe in pericolo la loro integrità territoriale o la loro sovranità politica» (59). Un ragionamento, questo, ripreso negli stessi termini nella sua opera più recente, esplicitando una vicinanza con il documento strategico di politica internazionale di George W. Bush (*The National Security Strategy of The United States*, emanato nel settembre 2002), cioè con il testo fondativo della teoria (e della pratica) della «guerra preventiva». Tale mossa si pone, in primo luogo, in netta contrapposizione con una delle regole fondamentali che l'ordinamento giuridico internazionale ha previsto per la limitazione dei conflitti armati, le quali escludono la legalità internazionale della «legittima difesa preventiva» e, in secondo luogo, apre la via alla ad una concreta applicazione, come si vedrà in seguito, della teorizzazione della *supreme emergency*.

A rafforzare questi argomenti, con un gesto molto forte da un punto di vista pratico e simbolico, Walzer ha apposto la sua firma di intellettuale militante *left-liberal* al celebre documento a sostegno dell'offensiva americana contro il terrorismo *What We're Fighting For*, sottoscritto da un nutrito gruppo di intellettuali statunitensi (altri *liberal* come Michael Ignatieff (60); *liberal communitarian*, di fede

Alle questioni della guerra preventiva è stato dedicato l'incontro annuale 2005 del "Joint Services Conference on Professional Ethics" (JSCOPE). Tra i circa quaranta contributi presentati si segnala quello di DIPERT R.R., *Preemptive War and the Epistemological Dimension of Morality of War*, in cui frequenti sono i rimandi alla teorizzazione walzeriana (<http://atlas.usafa.af.mil/jscope/JSCOPE05/Dipert05html>). Per due diverse argomentazioni sulla questione, e un ravvicinato confronto con le tesi di Walzer, si vedano DAIS E.E., *Just War Theory Post 9/11: Perfect Terrorism and Superpower Defence* (favorevole), e LEE S.P., *Preventive War* (contrario), in LEE S.P. (ed.), *Intervention, Terrorism, and Torture*, cit., rispettivamente alle pp. 105-118 e 119-133.

In una più ampia ottica filosofico-politica, si veda la trattazione di questo concetto in VANDER F., *Kant, Schmitt e la guerra preventiva. Diritto e politica nell'epoca del conflitto globale*, Roma, Manifestolibri, 2004.

(59) WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., p. 121. Zolo ha rilevato come tale formulazione rappresenti un rilevante esempio di come l'etica internazionale sia «subordinata a opzioni esplicitamente partigiane» (ZOLO D., *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, cit., p. 96).

(60) IGNATIEFF M., *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit. Sull'intervento umanitario a difesa dei diritti umani: cfr. le pp. 42-53 e le relative critiche mosse da ZOLO, nel suo intervento *Fondamentalismo umanitario*, ivi, pp. 154-157. Di IGNATIEFF si veda, da ultimo, *Il male minore. L'etica politica nell'era del terrorismo globale* (2004), Milano, Vita e Pensiero, 2006, che sviluppa e applica le tesi sostenute nel testo menzionato e propone, tra l'altro, anche una classificazione dei tipi contemporanei di terrorismo: p. 128. Per una trattazione critica che accosta Ignatieff a Walzer e Rawls, si veda BACCELLI L., *I diritti dei popoli*, cit., cap. 4, in particolare pp. 55-59 (§ 4.1. "Da Walzer a Bush"). Ho potuto approfondire questi percorsi grazie ad una relazione tenuta dallo stesso Baccelli su *Diritti umani*,

democratica, come William Galston e Robert D. Putnam; comunitaristi come Amitai Etzioni; ma anche conservatori radicali come Samuel Huntington, o di ispirazione cattolica come Robert P. George e Michael Novak; nonché da uno studioso piuttosto “oscillante” come Francis Fukuyama). In esso è dato leggere, tra le diverse giustificazioni alla risposta bellica, il richiamo alla guerra giusta, in quanto «war not only morally permitted, but morally necessary» (61).

Data la stretta connessione tra la teorizzazione walzeriana e i conflitti bellici dell’ultimo quindicennio, particolarmente affilate nei confronti dell’«etica militare» di Walzer, del suo «moralismo militare», sono state, tra altre, le critiche di uno studioso acuto della filosofia del diritto internazionale e della politica globale come Danilo Zolo, il quale – facendosi interprete di tutte le posizioni che considerano ossimorica una coniugazione tra etica e guerra – ha definito l’operazione interpretativa tentata da Walzer, «spregiudicata, sottile e complessa». L’obiettivo principale di Walzer, lungi dall’essere quello dichiarato della limitazione dei conflitti, sarebbe quello di vanificare i limiti che, attraverso uno sforzo secolare, il diritto internazionale moderno ha cercato di imporre al diritto della forza, sia pure con gravi imperfezioni e con un’effettività molto limitata. Il suo «bellicismo etico» coinciderebbe addirittura con il cinismo militare di un neoconservatore come Edward Luttwak: ne condividerebbe lo scetticismo radicale verso il diritto e le istituzioni internazionali, il disinteresse per gli interventi di *peace-keeping* e, in definitiva, «la fiducia nella fisiologia virtuosa della guerra» (62). Tale giudizio pone peraltro al centro dell’attenzione il ruolo degli intellettuali in un’età in cui la guerra può contrapporsi al diritto ed essere definita giusta; ruolo questo che Luigi Ferrajoli, argomentando contro i sostenitori delle guerre giuste ed etiche e

universalismo e differenze culturali, nell’ambito del XIV ciclo del «Seminario di Teoria del diritto e Filosofia pratica», Dip. di Scienze giuridiche, Univ. di Modena e Reggio Emilia, 23.II.2010.

(61) Il documento, pubblicato sul «Washington Post» (12.II.2002), è leggibile via internet al seguente indirizzo: http://www.propositionsonline.com/html/fighting_for.html. È significativo che tra i firmatari figurino, oltre a Walzer, altri autori degli scritti contenuti nel volume *Giusta o ingiusta? Considerazioni sul carattere morale della guerra del Golfo*, cit., ossia il teologo cattolico George Weigel e Jean Bethke Elshtain.

(62) I rimandi sono a ZOLO D., *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, cit., pp. 97-104; ID., *Chi dice umanità*, cit., p. 98; e, da ultimo, *La riproposizione moderna della dottrina del bellum justum: Kelsen, Walzer, Bobbio*, cit. Cfr. anche ID., *I signori della pace*, cit., p. 143.

invocando un «*mai più* alla guerra come mezzo di soluzioni di controversie internazionali», ha ribadito, sottolineando le responsabilità del mondo della cultura e le possibilità da parte di chi è membro di questo mondo «di contribuire alla formazione del senso comune e dell'immaginario collettivo intorno all'illegittimità giuridica e morale della guerra e agli effetti perversi da essa provocati» (63).

A ben vedere, con riferimento agli eventi internazionali dell'ultimo quindicennio, è Walzer stesso a sottolineare, nel saggio di apertura della sua opera più recente, «il trionfo della guerra giusta e i pericoli del suo successo» (64), a testimonianza della sua cautela metodologica, tipica di uno scetticismo costruttivo e, comunque, mai definitivamente assertorio (anche se naturalmente una tale peculiare forma di scetticismo, coniugata al pensiero normativo, implica un rigetto del relativismo *hard* (65)). In origine quello della guerra giusta era un argomento – e l'etica applicata procede appunto per *argomenti* (66) – dei religiosi moderati contro i pacifisti, da un lato, e i militanti della guerra 'santa', dall'altro, e ha finito per assumere la forma di una «teoria secolare». Questo ha significato sancirne la «mondanità» (67). «Mondanità» significa mantenere sempre un risvolto critico: la teoria della guerra giusta fornisce ragioni mondane – *non* assolute – per andare in guerra, ma anche per non andare o per ritirarsi da essa: cruciale diviene così, oltre allo *jus in bello* e allo *jus ad bellum* – principi attorno cui ruotava *Guerre giuste e ingiuste* – lo *jus post bellum* (68). Esso

(63) FERRAJOLI L., *Guerra "etica" e diritto*, cit., p. 127. Cfr. anche ID., *Principia iuris*, cit., vol. II, pp. 498 ss., ove si pone «il divieto di guerra come norma istitutiva dell'ordinamento internazionale» e si accenna, nel contesto dell'argomentazione, alla dottrina della guerra giusta riproposta con successo da Walzer (ivi, p. 568).

(64) Per un'acuta messa in questione di tale (presunto) successo: SALVATORE A., *Walzer e il presunto trionfo della teoria della guerra giusta*, in «Behemoth», 39, 2006, 1-2, pp. 13-22. Dello stesso autore si veda anche *La teoria della guerra giusta di Michael Walzer*, in «Fenomenologia e società», cit.

(65) WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., pp. 24-37.

(66) ZANETTI G.F., *Introduzione al pensiero normativo*, cit., p. 23.

(67) WALZER M., *Sulla guerra*, cit., p. 6. A proposito dei tre orientamenti sulla guerra – «pacifismo radicale», «teoria della guerra santa» e «tesi intermedia della guerra giusta» – individuabili nel pensiero occidentale, si veda JOHNSON J.T., *The Quest for Peace: Three Moral Traditions in Western Cultural History*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

(68) WALZER M., *Sulla guerra*, cit., pp. 160-162. Sulla questione Walzer si sofferma, nello specifico, in uno dei suoi ultimi scritti: *The Aftermath of War: Reflections on Jus Post Bellum*, in PATTERSON E. (ed.), *Ethics: Beyond War's End*, Washington (DC), Georgetown University Press, 2012, pp. 35-46.

Per un'analisi dell'embrionale teorizzazione di questo principio, e della letteratura critica su questa «neglected, yet important, issue», si veda OREND B., *Michael Walzer*, cit., pp. 135-152. Cfr. ID., *Jus Post Bellum*, in «Journal of Social Philosophy», Spring 2000, pp. 117-137; BASS G.J., *Jus Post Bellum*, in

rappresenta un rilevante «nuovo capitolo», solo rapidamente tematizzato nella prima opera sulle guerre giuste e ingiuste, in forma di “appendice” al principio dello *jus ad bellum*. Tale questione ha altresì acquistato interesse in anni recenti in seguito alle fasi conclusive delle guerre (e ai loro «effetti perversi») nel Golfo, in Bosnia e Kosovo, ma anche in Afghanistan e in Iraq.

Una volta che è stata dichiarata la guerra, ritirarsi può significare solo limitare i danni. Quel che è certo, lo sostiene il teorico *par excellence* della guerra giusta (temendo i suoi successi), è che «da guerra è un’attività moralmente ambigua e difficile» (69). E ammesso che esistano, che possano così definirsi, combattere guerre «giuste» (l’argomento costantemente invocato da Walzer è se quella di liberazione dal nazi-fascismo può non esserlo stata, attribuendo ad essa dunque il valore paradigmatico della guerra giusta combattuta, mentre altre *non* sono state combattute) ciò non è una garanzia, e nemmeno un indizio significativo, del fatto che altre possano esserlo per il semplice fatto che chi le invoca lo dichiara.

Ciò che rileva è sempre e comunque – all’interno di un ragionamento normativo – la scelta degli interrogativi (70): Walzer nelle sue opere si interroga sempre su quali siano le condizioni in presenza delle quali una guerra possa essere *eticamente* giustificata, e quindi ritenersi «giusta». Ma questo potrebbe *non* essere l’interrogativo giusto, o comunque non l’unico interrogativo con il quale fare i conti: tale consapevolezza potrebbe, pertanto, rinviare alla necessità di riarticolare la critica e, dunque, di ridefinire il suo perimetro.

Seguendo questa traiettoria si può allora introdurre un ulteriore criterio – come è stato recentemente suggerito da Luigi Bonanate – onde poter pienamente cogliere il fatto bellico nelle sue molteplici articolazioni (oltre ai “canonici” *jus ad bellum* e *jus in bello*), ed esercitare su di esso un’accurata critica immanente: lo *jus ante bellum*, che guarda alla condotta degli attori *prima* che si verifichi il conflitto, ossia alle forme e ai modi in cui la politica può (non) condurre ad

«Philosophy and Public Affairs», 4, 2004, pp. 384-412. Da ultimo, si veda CALBUCCI A., *Jus post bellum: dal regno del diritto internazionale al regno dell’ethos liberale globale*, in «Jura Gentium»: <http://www.tsd.unifi.it/juragentium/it/index.htm>.

(69) WALZER M., *Sulla guerra*, p. 17.

(70) Come ha opportunamente evidenziato, richiamandosi all’eredità kantiana, MAZZARESE T., *Guerra e diritti tra etica e retorica*, cit., p. 21.

una guerra (71). In tale scenario si apre l'interrogativo su quali siano e/o potrebbero essere le istituzioni che meglio consentono di difendere il diritto alla pace, che meglio possono garantirne l'attuazione realizzando, così, una preconditione necessaria alla tutela e alla realizzazione dei diritti umani. Questa revisione consente nell'ottica democratica della discussione pubblica – auspicata dallo stesso Walzer – di mettere a fuoco un'ingenuità patente, per quanto costantemente oscurata: quella di accontentarsi di discutere la moralità di una guerra, di un *caso* di guerra, senza aver discusso la moralità della politica che l'ha preceduta, senza aver discusso del *processo* che ha condotto o generato quel caso (72). In tal senso, si potrebbe introdurre un criterio per andare incontro a specifici obiettivi riconosciuti come fondamentali da Walzer stesso nel contesto dei suoi studi sulla giustizia distributiva, ma spesso lasciati a margine nella logica complessiva della sua trattazione della guerra giusta: vale a dire la questione dei costi economici delle guerre, e la via alternativa – che rimanda ad un vero e proprio *cambio di paradigma* – di utilizzare i fondi destinati agli armamenti per migliorare la situazione economica e sociale di un paese, e più in generale le condizioni dei popoli e delle aree più svantaggiati del globo (73).

IX.3. *Dentro gli argomenti di Walzer*

Il tema della moralità della guerra, riaperto in seguito alla guerra in Vietnam e alla messa in questione del realismo (74), è stato fondamentale per riscoprire tutta una serie di parole che il fascino del realismo aveva oscurato: «aggressione», «intervento», «giusta causa», «autodifesa», «immunità per i non combattenti», «proporzionalità», «prigionieri di guerra», «civili», «doppio effetto»,

(71) BONANATE L., *La politica internazionale tra terrorismo e guerra*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 154. Sul rapporto tra guerra e politica si può vedere GALLI C., *Guerra e politica: modelli di interpretazione*, in «Ragion pratica», 14, 2000, pp. 163-195.

(72) BONANATE L., *Guerra, morale e politica*, in «Ragion pratica», 13, 1999, pp. 83-93, p. 92.

(73) Porta l'attenzione su questo punto, tra gli altri, GARZÓN VALDÉS E., *Guerra e diritti umani*, cit., p. 61.

(74) Dopo la confutazione del realismo posta in apertura a *Guerre giuste e ingiuste* (cap. I), Walzer torna sul fatto che il realismo era «da dottrina imperante nel campo delle “relazioni internazionali”» «negli anni Cinquanta e nei primi Sessanta» in *Sulla guerra* (cit., p. 8) e precisa che è stata la guerra in Vietnam «a cambiare tutto» (anche se ci volle del tempo «perché il cambiamento venisse registrato a livello teorico»: *ibid.*)

«terrorismo», «crimini di guerra» (75). In questa nuova costellazione problematica l'idea della guerra giusta ha fornito *dettagli* che in genere mancavano nelle dispute sulla guerra e, al contempo, ha aperto ampi spazi di discussione e interpretazione delle questioni in gioco, suscitando la necessità di elaborare *argomenti* (e *controargomenti*) per assumere posizioni e giustificare scelte (76).

Stando alla riflessione di Walzer, si può osservare, quanto la logica degli argomenti sia pervasiva nella sua prima opera in tema di guerra. In essa si può rinvenire un vero e proprio repertorio di argomenti che verranno anche in seguito utilizzati per prendere posizione sui casi che si presenteranno alla sua attenzione (quelli che, in sostanza, costituiscono la seconda parte di *Arguing about War*): l'«argomento relativo alla pacificazione a mezzo concessioni», l'«argomento della guerra preventiva su basi utilitaristiche», l'«argomento di John Stuart Mill» (77) (a proposito dell'autodeterminazione), l'«argomento di Sidgwick», l'«argomento di Rawls» (o

(75) A questi temi Walzer ha dedicato studi specifici poi confluiti nei suoi volumi sulla guerra giusta: si vedano, solo per citare qualche esempio, *War Crimes: Defining the Moral Culpability of Leaders and Citizens*, in «The New Republic», 177, 1977, pp. 17-23; *Two Kinds of Military Responsibility*, in «Parameters», March 1981, pp. 42-46, *What's Terrorism – And What Isn't?*, in «Dissent», Summer 1986, pp. 274-275; *Double Effect*, in WOODWARD P.A. (ed.), *The Doctrine of Double Effect: Philosophers Debate a Controversial Moral Principle*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2001, pp. 261-269. Per una disamina delle tematiche sopra citate attraverso la chiave della responsabilità si veda PRIMORATZ I., *Michael Walzer's Just War Theory: Some Issues of Responsibility*, in «Ethical Theory and Moral Practices», 2, 2002, pp. 221-243. Cfr. anche SMITH J.M., *Growing Up with «Just and Unjust Wars». An Appreciation*, in «Ethics and International Affairs», 11, 1997, pp. 3-18.

(76) Un esempio di quanto questa tendenza sia andata diffondendosi, anche in ambito militare, è costituito dal già menzionato JSOPE, una organizzazione di militari professionisti, accademici ed altri esperti di questioni internazionali che, dal 1995, si riunisce annualmente per presentare e discutere *papers* scientifici su «ethical issues relevant to the military» (<http://atlas.usafa.af.mil/jscope>). La dottrina della guerra 'giusta' è divenuta, già dagli anni Settanta del XX secolo, una materia centrale nei *curricula* militari (*Sulla guerra*, cit., p. 10). Sull'argomento si vedano WASSERSTROM R. (ed.), *War and Morality*, Wadsworth, Belmont, 1970; MAVRODES G., *Conventions and The Laws of War*, in «Philosophy and Public Affairs», 2, 1975, pp. 117-131; HOLMES R., *On War and Morality*, Princeton, Princeton University Press, 1989; e, più recentemente, MCMAHAN J., *The Law of War and the Morality of War*, cit., e SHUE H., *Do We Need A "Morality of War"?*, cit.

(77) Sull'argomento «argomento milliano» così come interpretato da Walzer si veda FINLAY Ch.J., *Rethinking non-intervention and Democratic Change*, paper discusso presso UCD Geary Institute & Dublin European Institute, P11 gennaio 2006 (<http://www.politicalthought.org.uk/conference/pdfs/86.pdf>). Sull'interpretazione walzeriana del pensiero di Mill a proposito del non-intervento si veda WALZER M., *Mill's "A Few Words on Non-Intervention": A Commentary*, in URBINATI N., ZAKARAS A. (eds.), *J.S. Mill's Political Thought. A Bicentennial Reassessment*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 347-356 (in parte pubblicato in italiano, con il titolo *Osservazioni di un liberale sul non intervento*, su «Rese», 95, 2006). Cfr. anche BEGBY E., *Liberty, Statehood, and Sovereignty: Walzer on Mill on Nonintervention*, in «Journal of Military Ethics», 2, 2003, 1, pp. 46-62.

«della proporzionalità»), attraversano e predispongono i ragionamenti normativi sulla guerra, rendendo quasi necessaria una strutturazione argomentativa anche per le posizioni che non sono propriamente normative: ecco allora l'«argomento realista», l'«argomento di von Clausewitz», l'«argomento della necessità militare», l'«argomento dell'eccezionalità» che rappresentano, essi stessi, paradossalmente forme di “giustificazione”. L'approccio di Walzer – che si distanzia volutamente dagli «approcci giuridici» come quello positivista e quello utilitarista (78) – intende discutere gli argomenti di cui si servono uomini e donne, non giuristi ma semplici cittadini (e talvolta soldati), per parlare di guerra, e spiegare i termini di uso comune impiegati. In sostanza, la sua idea di fondo è che esista un linguaggio comune, una «comune moralità» entro la quale – come è caratteristico della sua opera – possano confrontarsi e confliggere diverse *interpretazioni*. La teoria della guerra giusta si configura dunque come un «test», un criterio da rispettare per ogni tipo di strategia o tattica militare, e questo sulla base di un presupposto di fondo: l'idea della limitazione della guerra. Attraverso la nozione e i «dettagli» della teoria della guerra giusta la riflessione morale verrebbe incorporata nella dottrina militare come limite, imponendo il «quando» (*jus ad bellum*) e il «come» (*jus in bello*) le guerre debbano essere combattute.

Nella trattazione di *Guerre giuste e ingiuste* il fatto che la guerra debba seguire un «codice», dei «vincoli», delle «regole», e che dunque essa non possa essere *legibus soluta*, caratterizza il confronto tra gli argomenti presi in esame e struttura quello che si è definito l'«armamentario argomentativo» di Walzer. Tale impostazione conosce varie modulazioni e l'approdo ultimo, tratteggiato in *Sulla guerra*, pare rimandare ad una metamorfosi che trasfigura l'idea stessa dei limiti. Procediamo però con ordine illustrando gli argomenti principali rinvenibili nella trattazione walzeriana e che connettono l'argomentazione condotta nella prima opera con quella sviluppata nella seconda.

(78) WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., p. 5.

IX.3.1. *Argomento normativo dei limiti* (vs argomento realista della «necessità militare»).

Un primo argomento addotto da Walzer, una sorta di strutturale premessa, è proprio quello della possibilità di definire i limiti della guerra. Il fatto che la guerra possa essere un'impresa limitata contrappone – come si è visto – Walzer sia al pacifismo sia al realismo e, come si vedrà, fa emergere il perno del suo ragionamento: quella teoria dei diritti, che al tempo stesso dovrebbe segnare le regole e i limiti della guerra, configurando quest'ultima secondo un dettagliato «codice».

Nella prospettiva del realismo (che può tradursi in militarismo), la logica della guerra è l'assoluto, in cui vige una costante tensione all'estremo delle forze impiegate, come attesta paradigmaticamente l'argomento di Clausewitz: «la guerra è un atto di forza, all'impiego della quale non esistono limiti» (ciò che si potrebbe descrivere come «argomento dell'inesistenza dei limiti») (79). Il realismo implica la necessità militare e la necessità militare non sottostà ad alcun limite, per cui la guerra non può essere un problema di etica (come dimostrerebbe la battaglia di Algeri nell'interpretazione di Sartre (80)), e parlare di giustizia in guerra è un *nonsense*.

Nella prospettiva del pacifismo, la guerra è sempre oltre il limite, non è controllabile (ciò che si potrebbe descrivere come «argomento dell'illimitatezza»). Essa, nelle sue forme moderne, è, nel significato normativo più ampio e pregnante, illimitata, oltre il limite, *legibus soluta*: parlare di giustizia in guerra, anche in questo caso, ma per ragioni opposte, è un *nonsense*. Come ebbe a scrivere Norberto Bobbio sul finire degli anni Settanta del Novecento: «La guerra

(79) Sarebbe opportuno, sotto questo profilo, uno sforzo da parte di Walzer nell'argomentare sulle differenti forme di «realismo»: ciò gli consentirebbe, tra l'altro, una maggior precisione nell'interpretazione di alcuni autori cardine della storia del pensiero politico. Il «realismo-militarista» rappresenta una parte del pensiero realista nello studio delle relazioni internazionali, mentre il realismo configura una costellazione molto più ampia (cfr. nota 28). Un discorso approfondito andrebbe sviluppato, cosa che in questa sede si può solo accennare, anche a proposito della lettura che Walzer adotta dell'opera di Clausewitz: egli condivide la prospettiva, polemica, che da Fuller in poi cerca di farlo apparire come il responsabile della guerra assoluta, totale, in contrasto con la ricostruzione di Aron secondo cui il prussiano pensò la limitazione della guerra e l'equilibrio di potenza (cfr. ARON R., *Penser la guerre. Clausewitz*, 2 voll., Paris, Gallimard, 1976). Per un'esauriente ricostruzione del pensiero di Clausewitz, si vedano RUSCONI G.E., *Clausewitz, il prussiano. La politica della guerra nell'equilibrio europeo*, Torino, Einaudi, 1999, e LORETONI A., *Teorie della pace, teorie della guerra*, cit.

(80) WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., pp. 272-274.

moderna viene a porsi al di fuori di ogni possibile criterio di legittimazione e di legalizzazione, al di là di ogni principio di legittimità e legalità. Essa è incontrollata e incontrollabile dal diritto, come un terremoto o come una tempesta. Dopo essere stata considerata ora come un mezzo per attuare il diritto (teoria della guerra giusta) ora come oggetto di regolamentazione giuridica (nell'evoluzione dello *jus belli*) la guerra ritorna ad essere, come nella raffigurazione hobbesiana dello stato di natura, l'antitesi del diritto» (81).

Nell'ottica normativa di Walzer, è possibile parlare di giustizia in guerra (contrariamente a quanto sostengono, seppure da fronti opposti, le teorie pacifiste e quelle realiste) e ciò è consentito attraverso la teoria, «impertinente» (82), del *bellum justum*.

È, peraltro, proprio attorno al significato del limite che ruota, *contra* Walzer, una delle critiche più analiticamente strutturate alla possibilità di giustificazioni – sia sul piano etico-politico della giustizia, sia sul piano giuridico della legalità – alla guerra: quella elaborata da Luigi Ferrajoli. Egli, da un lato, ritenendo insostenibile l'idea stessa della guerra etica, ne mette in luce il richiamo – in termini ancor più retrivi – alla «vecchia» categoria della guerra giusta, dall'altro, ne evidenzia, per le sue intrinseche caratteristiche, il

(81) BOBBIO N., *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna, il Mulino, 1979 p. 60. Ha posto l'attenzione su questo passaggio cruciale Zolo, salvo poi sottolineare la lontananza da queste formulazioni della posizione assunta da Bobbio nel 1991 di fronte alla Guerra del Golfo e, poi, di fronte alle guerre che ad essa sono seguite nel corso degli anni Novanta del Novecento; una posizione che richiamando l'idea di «guerra giusta» ha avuto come esplicito riferimento proprio l'importante rielaborazione moderna della dottrina del *bellum justum* offerta da Walzer (ZOLO D., *La riproposizione moderna della dottrina del bellum justum*, cit., pp. 195-196). Bobbio ha insistito, tuttavia, in diverse occasioni nel precisare che con l'espressione guerra «giusta» intendeva dire «legale», «giuridicamente lecita» (cfr. BOBBIO N., *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo*, Venezia, Marsilio, 1991; ZOLO D., *Teoria del diritto e ordine globale. Un dialogo con Norberto Bobbio*, in *I signori della pace*, cit., in part. pp. 102-106. Cfr. Id., *L'alito della libertà. Su Bobbio. Con venticinque lettere inedite di Norberto Bobbio a Danilo Zolo*, Milano, Feltrinelli, 2008, pp. 94-98, 121-123, 158-159). Per un parallelo tra Bobbio e Walzer si veda LORETTONI A., *Teorie della pace. Teorie della guerra*, cit., pp. 123-125, la quale poi prosegue la sua argomentazione richiamando la distinzione di Kelsen «tra forza come strumento di violazione del diritto e forza come sanzione».

L'*esprit* dell'opera bobbiana del 1979 ha ispirato i lavori del Congresso della Società italiana di Filosofia del diritto su «Il problema della guerra e le vie della pace» (Milano-Courmayeur [AO], 21-23 settembre 2006), di cui sono stati pubblicati gli atti a cura di FERRARI V.: *Filosofia giuridica della guerra e della pace*, Milano, Franco Angeli, 2008. Tra i temi affrontati nei vari contributi c'è pure – e non poteva del resto mancare – quello classico della «guerra giusta».

(82) Cfr. CANTO-SPERBER M., *La guerre juste, une notion impertinente?*, in «Esprit», février 2003, pp. 204-212.

connotato di «male assoluto». L'idea della guerra giusta, osserva Ferrajoli, è stata elaborata nel solco del pensiero giusnaturalistico, e questo non tanto (o non soltanto) per giustificare le guerre giuste, quanto piuttosto per limitare o delegittimare – in assenza di limiti o divieti di diritto internazionale positivo – le guerre ingiuste; cioè, per porre freni e limiti giusnaturalistici, sul piano della giustizia e della morale, al diritto naturale di guerra altrimenti assoluto (83). Ma queste limitazioni, foriere di giustificazioni, si sono rivelate inaccettabili e dunque escluse dal diritto – Carta dell'ONU – in seguito alla strutturale trasformazione del fenomeno della guerra: essa, a causa dei potentissimi mezzi distruttivi creati dalla tecnologia militare, ha cambiato natura rispetto a quella delle guerre tradizionali, in riferimento alle quali l'idea della guerra «giusta» era stata concepita (sotto questo profilo, la Seconda guerra mondiale sancendo la possibilità di una guerra necessaria e giustificabile attesterebbe, al contempo, l'impossibilità e la non legittimità/giustificabilità di altre guerre: questa la consapevolezza che ha ispirato sia la Carta dell'ONU sia la Costituzione italiana, accomunate dallo stesso schema normativo (84)).

La guerra risulta, dunque, un male assoluto (e dunque un *tabù* supremo) rispetto alla quale tutti i vecchi limiti giusnaturalistici imposti dal paradigma della guerra giusta sono divenuti insufficienti essendo stati travolti tutti i limiti naturali dalle sue capacità distruttive. L'idea della guerra «giusta» e ancor più della guerra «etica», estromessa dal nuovo diritto internazionale sorto con la Carta dell'ONU, può essere riesumata solo a prezzo di una regressione alle forme pre-giuridiche delle vecchie relazioni tra Stati fondate sulla «legge del più forte», a prezzo di un'abolizione della limitazione della sovranità, imposta a tutti gli Stati dal divieto della guerra da essi stessi voluto e sottoscritto nel 1945. Sotto questo profilo, la riproposizione walzeriana della guerra giusta, su basi *morali*, scardinerebbe i limiti posti dal diritto, anziché rafforzarli e

(83) Ed è ad essa, prosegue Ferrajoli, che «si connettono le tradizionali giustificazioni dottrinarie della guerra. Dalle tre *iusti belli conditiones* (*iusta causa, auctoritas principis, intentio recta*) formulate dalla dottrina canonistica, all'idea più moderna della guerra come riparazione o sanzione» (FERRAJOLI L., *Guerra 'etica' e diritto*, cit., pp. 121-122).

(84) Per le trasformazioni in atto di questo paradigma: DE VERGOTTINI G., *Guerra e costituzione. Nuovi conflitti e sfide alla democrazia*, Bologna, il Mulino, 2004. Per un assai utile quadro del dibattito recente si veda anche PIETROPAOLI S., *Abolire o limitare la guerra? Una ricerca di filosofia del diritto internazionale*, Firenze, Polistampa, 2008.

finirebbe per veicolare una «singolare forma di guerra “giusnaturalistica” in nome della morale» (85).

X.3.2. *Argomento normativo dei diritti umani (vs «mondo di carta» del diritto)*

Il ritorno della nozione di guerra ‘giusta’, entro un’ottica etico-morale, esprime una «fuga dal diritto» per imboccare al contempo la via dei diritti umani. La strutturazione dell’«argomento dei diritti» in *Guerre giuste e ingiuste*, che diviene più precisamente nelle pagine di *Sulla guerra* l’«argomento dei diritti umani», pone il nodo della relazione tra guerra (giusta?) e, appunto, diritti umani (86). In *Guerre giuste e ingiuste* Walzer tematizza l’esigenza di superare i due approcci dominanti nell’affrontare i temi della guerra, positivismo giuridico e utilitarismo, manifestando una grande e più generale sfiducia nella capacità del diritto di parlare di guerra: «I giuristi hanno costruito un *mondo di carta*, incapace di rendere conto, nei momenti cruciali, del mondo reale in cui viviamo» (87).

Walzer incarna, in tal senso, in modo ancor più spiccato nei suoi ultimi scritti, una tendenza divenuta egemone negli Stati Uniti: la difesa dell’universalità dei diritti umani. L’evento bellico sarebbe finalizzato alla difesa di valori umani «universali e pregiudiziali». Tale concetto fu – come è stato notato (88) – ribadito con forza alla Conferenza Mondiale sui Diritti Umani di Vienna nel 1993 dal

(85) Su questo approdo: PRETEROSI G., *L'Occidente contro se stesso*, cit., p. 41. Si veda anche la penetrante critica dell'internazionalismo e del normativismo *soft* liberale – che accomuna Walzer a Rawls e Ignatieff – alle pp. 91-119. Sul nesso tra «appello al cielo» e riproposizione della guerra «giusta»: DUNN J., *Guerra giusta? Il potere esecutivo del diritto naturale, dopo Dio*, in «Ragion pratica», 2, 1994, pp. 200-214.

(86) Il ricorrere ad una qualche versione della teoria dei diritti umani rinvia al problema del fondamento filosofico di una meditata riproposizione della dottrina della guerra giusta. Sul punto cfr. LUBAN D., *Just War and Human Rights*, in «Philosophy and Public Affairs», 2, Winter 1980, pp. 160-181; MONTALDI D.F., *Toward a Human Rights Based Account of the Just War*, in «Social Theory and Practice», 2, 1985, pp. 123-161; e, da ultimo, BACCELLI L., *Guerra e diritti umani: un'ambivalenza della modernità*, in GENTILUCCI C.E., GIOVAGNOLI M., MARCUCCI B., PATERNÒ M.P. (a cura di), *La guerra e la sua immagine. Prospettive a confronto*, Napoli, Satura, 2008, pp. 23-41. Con specifico riguardo alla connessione diritti umani-guerra giusta in Walzer si veda DUBIK J., *Human Rights, Commanded Responsibility and Walzer's Theory of Justice*, in «Philosophy and Public Affairs», 11, 1982, pp. 354-371.

(87) WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., p. V. Sul punto cfr. A. CALORE, *Introduzione: «guerra giusta» tra presente e passato*, in ID. (a cura di), «Guerra Giusta?», p. XIII.

(88) PONTARA G., *Guerra etica, etica della guerra e tutela globale dei diritti*, cit., pp. 51-52.

Segretario di Stato statunitense, il quale rilanciò l'impegno degli Usa per la difesa dell'universalità dei diritti umani contro «gli aggressori di tutto il mondo e di coloro che incoraggiano la diffusione delle armi», in base ad un criterio unico di comportamento determinato dall'universalità stessa dei diritti. Ma a questa retorica *non* corrispondono i fatti (per quanto sapientemente oscurati o obliati). Gli USA sono i maggiori esportatori di armi nel mondo e non hanno ratificato vari Patti e Convenzioni intesi a dare maggiore concretezza ai diritti sanciti nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo: *non* hanno ratificato il Patto sui diritti economici, sociali e culturali del 1966, *né* i due protocolli al Patto sui diritti civili e politici del medesimo anno, *né* la Convenzione sulla eliminazione di tutte le forme di discriminazione della donna del 1979, *né* la Dichiarazione sul diritto allo sviluppo del 1986, *né* la Convenzione internazionale sui diritti dell'infanzia del 1989, e *neppure*, per altro verso, il Trattato di Roma del 1999 che ha approvato lo Statuto della Corte internazionale permanente per i crimini contro l'umanità (Corte Penale Internazionale (89)), così come – ben lontani dal riconoscere il diritto universale ad un ambiente sano – *non* hanno ratificato gli accordi di Kyoto sul clima del 1995 (90) e la Convenzione per la biodiversità e il connesso Protocollo sulla biosicurezza. Essi si sono, da ultimo, autoesclusi dal nuovo organismo dell'ONU per la difesa dei diritti umani, «The Human Rights Council», composto da 47 paesi eletti per tre anni.

Il linguaggio dei diritti umani si presta, dunque, anche ad un uso retorico, propagandistico, ideologico, tanto che è bene diffidare,

(89) Studi accurati sul tema al riguardo sono quelli condotti da E. ORRÙ: *Sovranità e giustizia penale internazionale: il rapporto tra Unione Europea e Corte Penale Internazionale*, in «Teoria politica», 3, 2005, pp. 59-72; *La Corte Penale Internazionale tra etica, politica e diritto*, in «Ragion pratica», 27, 2006, pp. 515-532. Per una critica dell'approccio della International Criminal Court, sovente piegato «al servizio delle grandi potenze», si veda ZOLO D., *Terrorismo umanitario. Dalla guerra del Golfo alla strage di Gaza*, Reggio Emilia, Diabasis, 2009, cap. 2.

(90) Su questi due ultimi punti (Corte Penale Internazionale e questioni ambientali legate al problema del surriscaldamento globale) Walzer ha invitato in passato l'Europa a fare pressioni sugli Stati Uniti, per convincerli a mutare la loro strategia: «Usa e Europa si può voltare pagina», intervista a Enrico Bona, rilasciata dopo le elezioni in Iraq, «Europa», 10.II.2005. Cfr., in precedenza, *La libertà e i suoi nemici*, cit., p. 47. Walzer però non ha mai denunciato i risvolti *autoritari* interni – e addirittura *terroristici* (si pensi, in anni recenti, all'occupazione dell'Iraq) verso l'esterno – degli Stati Uniti. Come hanno intuito Machiavelli, e sulla sua scorta Montesquieu (*Esprit des Lois*, libro X), sono proprio le democrazie offensive, che si espandono a dismisura, a generare «la peggior servitù».

come è stato suggerito, di «chi dice umanità» (91). I diritti umani possono essere strumenti di dominio, il vocabolario giustificativo degli interventi armati, delle diverse forme di guerre giuste. Ma, se questo può essere ammesso, è anche vero che, sul piano pratico, empirico, essi sono diventati un po' ovunque uno strumento di lotta e di dissenso (92). Allo stesso linguaggio, paradossalmente, ricorrono coloro che mirano ad una «egemonia» dell'Occidente, fondata sulla globalità dei diritti umani (93), e coloro che esprimono la rivolta «contro quell'egemonia» che assume le forme di una globalizzazione economica, nonché militarizzata, e che quale produce, insieme ad oppressione e crescenti e macroscopiche disuguaglianze, guerre e conflitti (94).

Agisce in tale contesto un'antinomia tra guerra e diritto, nonché tra guerra e diritti. La rottura del nesso diritto-diritti, espressa dall'idea che i diritti possano essere tutelati perfino con la guerra che ne è la negazione, è il sintomo di un nuovo *fondamentalismo*, che rischia di opporre l'Occidente dei diritti al resto del mondo e di riprodurre la stessa ossessione identitaria (e di «civiltà») che è propria delle guerre etniche, tribali: da un lato l'Occidente, dall'altro il

(91) PONTARA G., *Guerra etica, etica della guerra e tutela globale dei diritti*, cit., p. 52. A partire dalla constatazione schmittiana che «chi dice umanità cerca di ingannarti», muove l'intera trattazione di ZOLO D. in *Chi dice umanità*, cit. Cfr., analogamente, KERVEGAN J.F., *Diritto, etica e politica. Riflessione storica sull'idea di guerra giusta*, cit., p. 284, che puntualmente osserva quanto sia grave «inscrivere la guerra in un orizzonte morale», costituendo questo «un superamento della prospettiva giuridica che lo Stato moderno aveva instaurato, e che senza dubbio permetteva di limitarne gli effetti. Confondendo sistematicamente le frontiere tra diritto, etica e politica, l'idea di guerra giusta che si è diffusa sotto diverse forme nel XX secolo è adatta ad autorizzare tutti gli stermini: in nome dell'umanità possono compiersi i più grandi crimini» (ivi, p. 284).

(92) Su quest'ambivalenza ha insistito Tamar Pitch argomentando la natura dei diritti come «veleno» e «cura» del loro stesso veleno: PITCH T., *L'antropologia dei diritti umani*, in GIASANTI A., MAGGIONI G. (a cura di), *I diritti nascosti*, Milano, Raffaello Cortina, 1995, pp. 177-202, e, da ultimo, *Diritti umani, guerre, "interventi umanitari"*, in *I diritti fondamentali: differenze culturali, disuguaglianze sociali, differenza sessuale*, Torino, Giappichelli, 2004, in part. pp. 211, 229.

(93) Per una ricognizione delle nuove e molteplici rivendicazioni legate al riconoscimento dei diritti, si possono vedere i saggi contenuti in AA.VV., *Globalizzazione e diritti futuri*, Roma, Manifestolibri, 2004.

(94) Sull'insieme di fattori di portata planetaria racchiusi sotto l'etichetta «globalizzazione» può essere tematizzato con le parole di Ulrich Beck: «processo in seguito al quale gli stati nazionali e la loro sovranità vengono condizionati e connessi trasversalmente da attori transnazionali, dalle loro chance di potere, dai loro orientamenti, identità, reti» (BECK U., *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive nella società planetaria* [1998], Roma, Carocci, 1999, p. 24). Per una recente trattazione in lingua italiana, che fa il punto delle questioni connesse alla globalizzazione alla luce del dibattito degli ultimi due decenni, si veda SCICHLONE G.E.M. (a cura di), *L'era globale: linguaggi, paradigmi, culture politiche*, Milano, Franco Angeli, 2012.

mondo restante cui si pretende d'imporre i *valori* dell'Occidente anche con il mezzo della violenza. Sempre l'Occidente ha giustificato le sue guerre – le sue crociate, le sue conquiste, le sue colonizzazioni – in nome dei *propri* valori: dapprima come missioni di evangelizzazione, poi come missioni di civilizzazione. Nello scenario odierno però la contraddizione è assai più vistosa, dato che il nuovo fondamentalismo fa appello precisamente ai diritti – che per loro natura escludono la guerra ed esigono la mediazione giuridica – rischiando così di squalificarli come l'ultimo, potentissimo, inganno dell'Occidente (95). Sulla scena appare quella che è stata evocata come «“religione civile” della difesa dei diritti umani» (96), supportata dal «monoteismo neo-imperiale della “guerra umanitaria”» (97).

(95) FERRAJOLI L., *Guerra “etica” e diritto*, cit., p. 123. Sulla legittimità dell'eventuale imposizione militare dei diritti umani e sul possibile volto autoritario di una «pretesa di potere da parte di un predominante Occidente» si veda HABERMAS J., *Legittimazione in forza dei diritti umani*, in «Fenomenologia e società», 2, 1997, pp. 3-14, p. 8.

Sulla recente ritematizzazione dell'ambiguo *metaconcetto* di «Occidente» si vedano i fascicoli monografici di «Filosofia politica» (1, 2004) e di «Parolechiave» (31, 2004), e, soprattutto, il volume citato di Preterossi. Cfr., anche, BURUMA I., MARGALIT A., *Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies*, New York, Penguin Books, 2004; e MARRAMAO G., *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, cit., in part. pp. 56-72. Per una disamina nel contesto delle relazioni e della filosofia del diritto internazionali, si vedano i contributi raccolti in GOZZI G., MANZINI P. (a cura di), *L'occidente e l'ordine internazionale*, Torino, Giappichelli, 2008; in una chiave di ricostruzione storico-critica: GOZZI G., *Storia e filosofia del diritto internazionale*, Bologna, il Mulino, 2010.

(96) È tale «religione» che informa l'umanesimo militare» che secondo Ulrich Beck sostanzia la politica bellica statunitense degli ultimi anni: cfr. BECK U., *Il soldato Ryan e l'era delle guerre postnazionali*, in AA.VV., *L'ultima crociata*, cit., pp. 68-69. Sul punto cfr. FERRAJOLI L., *Principia iuris*, cit., pp. 568 ss.

(97) Cfr. ZOLO D., *Una guerra globale 'monoteistica'*, in «Iride», 30, 2003, pp. 223-240; ID., *L'uso della forza per ragioni umanitarie. Aspetti giuridici, politici e filosofici*, in «La società degli individui», 3, 2005, pp. 117-130; ID., *Globalizzazione*, cit., p. 130; ID., *Terrorismo umanitario*, cit.

Sui possibili pericoli di «considerare i diritti umani come una sorta di nuova *religione dell'umanità*» aveva posto l'attenzione CASSESE A. (*I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 78-79), salvo successivamente giustificare forme di intervento armato «umanitario» per difendere gli assunti di tale «religione» (cfr. «*Ex iniuria ius oritur*»: *Are we Moving towards International Legitimation of Forcible Humanitarian Countermeasures in the World Community*, in «European Journal of International Law», 1, 1999, pp. 23-30), come rileva MAZZARESE T., *Guerra e diritti tra etica e retorica*, cit., pp. 21-22. Sull'intervento umanitario: JAHN B., *Humanitäre Intervention und das Selbstbestimmungsrecht der Völker. Eine theoretische Diskussion und ihre historischen Hintergründe*, in «Politische Vierteljahresschrift», 4, 1993, pp. 567-587; STACY H., *Humanitarian Intervention and Relational Sovereignty*, in LEE S.P. (ed.), *Intervention, Terrorism, and Torture*, cit., pp. 89-104. Di CASSESE A. si veda per esempio, tra vari altri studi, *I diritti umani oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

La teoria della guerra giusta a sostegno dei diritti umani, seguendo un'accurata analisi di Viola (98) – il quale ha peraltro sottolineato come la teoria della guerra giusta non sia un «blocco monolitico», bensì un insieme di versioni diverse accomunate soltanto dall'ammissione di cause giuste di guerra, ma divise per la loro identificazione, e come, in secondo luogo, le originarie giustificazioni agostiniane e tomiste siano in realtà andate smarrendosi – va dunque incontro a tre specifiche difficoltà, che possono essere considerate *aporie*, cui neppure la trattazione walzeriana pare sottrarsi: *a)* non essendovi un'unica concezione dei diritti umani, a quali condizioni il giudizio sulla loro violazione potrebbe o dovrebbe essere condiviso da tutti?; *b)* una guerra deliberata e attuata da un'autorità internazionale potrebbe a rigore considerarsi una vera e propria guerra? Non si dovrebbe forse parlare di «operazioni di polizia internazionale»? Se è così, si va fuori della teoria della guerra giusta; *c)* si possono violare dei diritti umani per difendere dei diritti umani?

Il problema dell'interpretazione dei diritti umani, pone come esigenza quello di un approccio ermeneutico che sappia coniugare il «particolare» e l'«universale» (99), una tensione entro cui lo stesso Walzer pareva porsi in maniera feconda fino a qualche tempo fa, ma che ora, come attestano alcuni passaggi di *Sulla guerra*, pare sovrastata da un'idea compiutamente universalistica, *thick*, che annulla le tensioni tra diritti umani e diritti «occidentali» (americani) (100). Il pericolo di un nuovo «fondamentalismo dei diritti umani» (101)

(98) VIOLA F., *Pace giusta e guerra giusta e i diritti umani*, cit., p. 238, il quale mette a fuoco il «carattere drammatico» delle aporie contenute nella teoria della guerra giusta a sostegno dei diritti umani. Sul modo di concepire i diritti umani da parte di Walzer cfr. cap. VIII del presente lavoro. Sui rischi della «politica dei diritti umani»: PRETEROSSO G., *L'Occidente contro se stesso*, cit., p. 112; ID., *I diritti alla prova del politico*, in «Ragion pratica», 31, 2008, pp. 279-289.

(99) Cfr., da ultimo, per una rigorosa trattazione PASTORE B., *Per un'ermeneutica dei diritti umani*, cit.

(100) Su questa ambivalenza si veda l'ampia trattazione di ALGOSTINO A., *L'ambigua universalità dei diritti. Diritti occidentali o diritti della persona umana?*, cit. Sulla sovrapposizione tra «valori americani» e «diritti universali», *fons et origo* della guerra 'giusta' al terrorismo, si veda BACCELLI L., *Diritti, valori e interesse nazionale nella politica estera Usa*, in «Il Ponte», 2-3, 2005, pp. 60-70. Il «falso universalismo» veicolato è «un etnocentrismo allargato da dimensioni generali», come nota HABERMAS J., *L'Occidente diviso*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 94. Si potrebbe parlare al riguardo, come è stato suggerito, di «universalismo imperialista della cultura occidentale dominante», ossia di un «universalismo etnocentrico», al quale finirebbe per cedere Walzer «con il suo militarismo etico» (LALATTA COSTERBOSA M., *Il fatto del pluralismo culturale e l'ideale universalista dei diritti*, cit., p. 205).

(101) All'«universalismo normativo dei diritti dell'uomo», Zolo ha associato il «fondamentalismo umanitario» in nome del quale sono state giustificate le guerre (ZOLO D., *Globalizzazione*, cit., pp. 129-

rischia di far perdere alla stessa idea di guerra giusta quello che per Walzer è il suo costitutivo carattere «mondano», per ri-assumere la connotazione di guerra «santa» e, al contempo, rischia di obliare la difficoltà, necessaria, di concepire i diritti nella loro veste *pluralistica*.

IX.3.3. *Argomento del salvataggio (vs principio del non intervento)*

Un altro argomento addotto da Walzer per delineare i tratti della guerra giusta è quello che segue la logica (che diviene politica) «del salvataggio» (strettamente correlato a quello della «suprema emergenza», che si illustrerà in seguito). Un punto di vista «standard» sugli interventi umanitari era già descritto in *Guerre giuste e ingiuste*, ma è stato da Walzer ulteriormente sviluppato di recente, e presentato anche in Italia, aprendo un ciclo di lezioni dedicate alla figura di Norberto Bobbio, con una *lecture* dal titolo significativo *Oltre l'intervento umanitario: i diritti umani nella società globale* (102).

In questione sono le tesi a favore o contro gli interventi umanitari per porre fine a brutalità che avvengono all'interno degli Stati: la guerra «umanitaria» può così presentarsi come un'altra forma di guerra «giusta». Lo scopo dell'intervento umanitario è di «carattere profondamente negativo»: fermare azioni che «scuotono la coscienza dell'umanità» (massacri, stupri, pulizia etnica). Questo ruolo di *extrema ratio* può essere svolto da chiunque sia abbastanza vicino, ma anche aggiunge Walzer – aprendo la strada ad un piano inclinato piuttosto scivoloso – a chi sia abbastanza forte da fermare «ciò che deve essere fermato». Di fronte ai disastri, sostiene Walzer

130; ID., *Terrorismo umanitario*, cit.). Ma si veda anche la critica mossa su questo specifico punto da FERRAJOLI L. in *Principia iuris*, cit., pp. 569-570, il quale osserva come la «confusione tra difesa dei diritti umani e guerra» scaturisca da una «concezione etico-cognitivista dei diritti umani quali tesi teoriche, anziché quali norme o convenzioni normative» (ivi, p. 644).

(102) La relazione di Walzer, tenuta a Torino il 31.5.2004, ha costituito la lezione di apertura del ciclo di Lezioni «Norberto Bobbio. Etica e politica» ed è stata poi raccolta, con il titolo *I diritti umani. Oltre l'intervento umanitario*, nel volume *Lezioni Bobbio. Sette interventi su etica e politica*, Torino, Einaudi, 2006, alle pp. 3-21. In precedenza essa era stata pubblicata, in versione parziale, su «Rese», 84, 2004, pp. 42-45 con il titolo *Una lista breve di casi da difendere ad oltranza*, e, in versione completa, sulle riviste di ispirazione cattolica «Vita e pensiero», 6, 2004, pp. 26-36 (con il titolo *L'ingerenza umanitaria, riscriviamo le regole*), ed «Esprit», 9, agosto-settembre 2004, pp. 66-79. In origine il *paper* è stato presentato nell'ambito del *Workshop on Politics, Religion, and Human Rights*, sponsorizzato dal Department of Political Science della Columbia University, il cui filo conduttore è stata una riflessione sui diritti umani come «nuova religione dell'umanità».

ridisegnando i contorni di un'«etica internazionalista», «chiunque sia in grado di prendere l'iniziativa dovrebbe farlo». Così sarebbe dovuto essere per la Bosnia, così sarebbe dovuto essere per il Ruanda, esempi di guerre giuste di salvataggio, umanitarie, etiche e tuttavia *non* combattute. Il problema diviene, in tal senso, quello dell'*efficacia politica*, prima ancora che quello della legittimazione morale. Sotto questo profilo, in attesa di una forza militare internazionale, di un'ONU capace di esercitare appieno un'autorità espressione del multilateralismo, sono ammessi interventi unilaterali: svolti da potenze locali vicine ai luoghi di crisi, ma il più delle volte da «potenze globali» come gli Stati Uniti.

Tutta l'argomentazione di Walzer si caratterizza come ragionamento *morale*: rilevante è, a questo riguardo, il suo richiamo, sia in *Just and Unjust Wars* sia in *Arguing about War*, a «ciò che smuove le coscienze» (103). In tal senso, l'aspetto che viene pienamente conservato della tradizione scolastica dello *jus ad bellum* è la presunzione che in presenza di un conflitto armato possano esserci delle ragioni morali (*la recta intentio*) che giustificano *ab origine* la guerra condotta da una delle due parti. La premessa del ragionamento, come ha ben evidenziato Nadia Urbinati (104), è che l'argomento morale è l'unico ad avere la forza di comandare l'intervento militare di uno o più Stati in un altro Stato, perché il diritto non ha, da solo, la forza di farlo. L'alternativa che si pone è la seguente: o costruiamo un governo mondiale o definiamo le ragioni dell'intervento umanitario, locale, unilaterale da parte di singoli Stati o coalizioni di Stati. Walzer, in tal modo, risolve il dualismo principio morale/norma giuridica a tutto favore del primo, in ragione dell'*efficacia politica*. Il principio dei diritti umani, nella sua

(103) In *Guerre giuste e ingiuste*, Walzer afferma che «l'intervento umanitario si giustifica quando risponde (con ragionevoli aspettative di successo) ad atti che “turbano la coscienza morale del genere umano”» (WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., p. 150). Nella sua seconda opera sul tema della guerra, scrive Walzer: «gli interventi umanitari non possono essere giustificati in nome della democrazia, della libertà d'impresa, della giustizia economica, della libertà di associazione o di qualsiasi altra pratica o modello sociale che possiamo sperare o persino auspicare per altri paesi. Il loro scopo è di carattere profondamente negativo: fermare azioni che, per usare una formula antiquata ma efficace, “scuotono la coscienza” dell'umanità» (WALZER M., *La politica del salvataggio* [1994], in ID., *Sulla guerra*, cit., p. 69). Ma il limite di questo standard, come ha notato Alessandro Ferrara, è la «difficile proceduralizzabilità»: «chi dovrebbe decidere quando la coscienza morale dell'umanità è scossa abbastanza per giustificare un'ingerenza nella sovranità di uno Stato a protezione di diritti violati?» (FERRARA A., *Tra Westfalia e Cosmopolis*, cit., pp. 26-27).

(104) URBINATI N., *I diritti umani tra sacro e politico*, in «Reset», 84, 2004, p. 41.

forma etica, sovrasta quello del diritto: se si vuole tener fede ai principi che garantiscono l'ordine internazionale e, allo stesso tempo, rispettare e onorare il valore della vita umana, si deve essere disposti ad ammettere che in casi «eccezionali» o «di necessità» alcuni Stati possono o devono intervenire negli affari interni degli altri Stati. La ragione, umanitaria e di coscienza, è quella di impedire genocidi, massacri, forme di sterminio (cui Walzer ha aggiunto la carestia e la fame) (105).

Tale prospettiva si sostanzia nel «principio del buon samaritano» (106), presentato da Walzer nella *lecture* citata. Esso, proseguendo la logica sviluppata nell'ultima opera sulla guerra, diviene la regola nelle relazioni su scala globale finendo per sostituirsi, in maniera definitiva e decisiva, al diritto internazionale.

Si pongono, lungo questa direttrice due questioni: *a)* In primo luogo, come ha acutamente fatto notare Jean L. Cohen, commentando le tesi di Walzer, nella riflessione dello studioso americano esiste una tensione tra la linea di ragionamento basato sulla *giustizia* o sulla *morale* e la linea di ragionamento della *politica* che pone nuovamente al centro lo Stato; da questa tensione è esclusa del tutto la dimensione del *diritto*, in particolare del diritto internazionale, essendo i diritti umani incorporati nella sfera morale (della giustizia) e richiedendo per la loro effettualità l'intervento della politica (107). I diritti sono «relazionali», una creazione sociale che richiede un riconoscimento sociale; di conseguenza per ogni individuo il diritto alla protezione è un «diritto positivo» e questo significa che se il proprio Stato non riesce a garantirlo, o è esso stesso a violare i diritti umani, allora a farlo dovrebbe essere qualsiasi entità politica disposta

(105) WALZER M., *Una lista breve di casi da difendere ad oltranza*, cit., pp. 44-45.

(106) Cfr., in chiave critica, LANZILLO M.L., *Buon samaritano in guerra*, in «il Manifesto», 01.VI.2004, p. 12. Il principio del «buon samaritano», nella forma del principio del beneficio, è stato ripreso anche da WELLMAN C.H., *Liberalism, Samaritanism, and Political Legitimacy*, in «Philosophy and Public Affairs», 3, 1996, pp. 211-237.

(107) COHEN J.L., *Loi internationale ou intervention unilatérale*, «Esprit», 9, août-septembre 2004, pp. 80-88 (tr. it. parziale *Se la sovranità diventa immorale*, in «Reset», 84, 2004: pp. 42-43). Dello stesso Cohen, sulle questioni qui in esame, si veda *Whose Sovereignty? Empire versus International Law*, in «Ethics and International Affairs», 3, 2004, pp. 1-24 (tr. it. in «Parolechiave», 2006, pp. 143-176).

Sul ruolo del diritto internazionale come cerniera tra etica e politica e sui rischi di un'«eticizzazione immediata» (ben esemplificata dalle tesi di Walzer) insiste HABERMAS J., da ultimo, in *L'Occidente diviso*, cit., pp. 91-96, accomunando la posizione di Walzer e quella di Rawls. Ringrazio Luca Baccelli per questa indicazione. Per un parallelismo tra Walzer e Habermas, nel contesto delle loro «creazioni» ai fatti bellici del 2001-2004, si veda LALATTA COSTERBOSA M., *Il fatto del pluralismo culturale e l'ideale universalista dei diritti*, cit.

o capace di garantirlo. L'intervento umanitario, che può essere anche armato, rappresenta per Walzer l'attuazione (*enforcement*) mondiale dei diritti umani. Tale forte presunzione in favore dell'intervento comporta una svalutazione dell'integrità territoriale dello Stato e delle sue funzioni sovrane (che non sono più né un limite né un valore): tali principi – nucleo centrale del diritto internazionale – tendono ad impedire un intervento di soccorso da parte di terzi, e dunque andrebbero abbandonati. D'altra parte, il recupero dell'arendiano «diritto ad avere diritti» (108) – che implica un forte collegamento tra diritti negativi e diritti positivi – rimanda, seguendo una direttrice diversa, proprio al ruolo dello Stato e alla questione dell'autorità. Per provare a risolvere tale tensione sarebbe necessario, cosa che Walzer trascura *in toto*, considerare la dimensione del diritto internazionale, stabilire dunque i diritti *rilevanti*, le norme (le «soglie» (109)) per individuare cosa ne costituisca la violazione, le norme procedurali che specifichino chi è autorizzato a emettere il verdetto che ci sono state violazioni e come di conseguenza procedere. In tal modo, si potrebbe mediare tra la sfera morale e quella politica, non correndo il rischio che la logica del salvataggio sia motivata da mire imperialiste o da progetti locali di conquista o annessione (comunque giustificati – *moralizzati* – in nome della tutela dei diritti umani).

b) In secondo luogo, insito nella logica del salvataggio e dell'intervento per impedire massacri e pulizie etniche pare annidarsi un processo di slittamento dai diritti umani all'«umanitarismo». L'intervento umanitario, la guerra giusta per salvaguardare diritti umani, si mobilita sull'emergenza, in particolari situazioni di crisi (110). La maggior parte delle situazioni di crisi sono in realtà

(108) Il richiamo ad Arendt è evidente: *Una lista breve di casi da difendere ad oltranza*, cit., p. 42 («se abbiamo diritti, allora abbiamo un diritto ad avere diritti effettivi»). Per una trattazione delle affinità tra il pensiero dei due autori: CASADEI Th., *Fragilità e permanenza della politica: gli itinerari di Michael Walzer*, in WALZER M., *Il filo della politica*, cit., pp. XXXVIII-XL e, in precedenza, al § VII.4 del presente lavoro.

(109) Alla questione della definizione della «soglia» dedica specifica attenzione Ferrara, esaminando la proposta della International Commission on Intervention and State Sovereignty, presieduta da Gareth Evans e Mohamed Sahnoun e voluta dal governo del Canada nel 2001: cfr. FERRARA A., *Tra Westfalia e Cosmopolis*, cit., in part. pp. 30-34.

(110) La violazione dei diritti umani diviene in tali casi *insta causa belli* e determina la figura della «guerra per i diritti», come la definisce JELLAMO A.: *Ai confini dello Stato. Variazioni sul tema della sovranità*, in «Parolechiave», 2006, pp. 16-17. Questa nuova giusta causa, osserva puntualmente l'autrice, «immette nello schema della “guerra giusta” un canone che dirotta la valutazione dal piano giuridico al piano morale; dal punto di vista giuridico la “guerra per i diritti” non riesce a inserirsi nella struttura

processi di medio o lungo periodo, previsti o prevedibili utilizzando gli strumenti e l'esercizio della politica. L'intervento umanitario sta, dunque, davanti non ad uno Stato di eccezione, ma a «configurazioni virulente diventate croniche» che l'intervento umanitario può addirittura prolungare e consolidare. Il soggetto dei diritti umani non è tanto «tutti noi» ma diviene «chi ha bisogno» – secondo la logica sopra menzionata del buon samaritano. La scena che viene dipinta è allora segnata dalla presenza di due mondi, differenti e separati: gli esclusi, coloro che hanno bisogno, e gli altri (gli occidentali) che possono dare, aiutare, soccorrere; non vi sono effettivi e permanenti legami tra essi, ma solo, quando va bene, legami *volontaristici* connotati dalla sollecitudine dei secondi verso i primi (111). Ciò nega in radice la necessità e la possibilità di politiche, locali e globali, che affrontino – in termini strutturali – le questioni della povertà, delle malattie, delle disuguaglianze, delle nuove forme di schiavitù. È su queste questioni che potrebbe, invece, articolarsi un ragionamento morale sulla guerra che tenga conto, *innanzitutto*, del criterio del criterio dello *justum ante bellum*.

IX.3.4. Oltre il limite: l'«argomento della suprema emergenza» (*supreme emergency*)

Un ultimo argomento che dev'essere esaminato, anche per la sua radicalità e paradossalità, è quello della «suprema emergenza», che sembra capovolgere il presupposto basilare delineato da Walzer nel suo approccio etico alla guerra: la necessità di individuare e definire *limiti* alla guerra e alla sua pratica. La teoria della *supreme emergency*, sviluppata originariamente in *Guerre giuste e ingiuste* (cap. XVI), va utilizzata di fronte ad una minaccia radicale dei valori umani, e

concettuale che sostiene la teoria della guerra giusta» (p. 17). Delle tradizionali *iustae belli conditiones* resiste la più fragile, la più ambigua: la *intentio recta* («l'elemento da sempre invocato a copertura di una politica della guerra»).

(111) Traggo qui spunto da PITCH T., *I diritti fondamentali*, cit., pp. 224, 237, 241. Nell'epoca della globalizzazione Walzer vede, pur tra molti rischi e fenomeni che vanno nella direzione opposta, anche possibilità di espandere l'umanitarismo e l'eguaglianza, fino a prefigurare le possibilità di una «global version of social democracy»: WALZER M., *Politics and Passion*, cit., pp. 131-140. Cfr. ID., *La globalizzazione rilancerà uguaglianza e umanitarismo*, intervista, in «La Stampa», 7.1.2000. A questi argomenti Walzer ha dedicato la sua *lecture* in occasione del conferimento della Laurea Honoris Causa in Giurisprudenza presso l'Università di Modena e Reggio Emilia, il 19 ottobre 2008. Il testo è stato poi pubblicato, con qualche integrazione: *Achieving Global and Local Justice*, in «Dissent», 3, 2011, pp. 42-48.

consente il ricorso proprio alle misure che le regole della guerra giusta vietano incondizionatamente. È questo un esempio emblematico della capacità di Walzer di elaborare risposte paradossali e provocatorie, dal punto di vista filosofico, di fronte a questioni di drammatica difficoltà. Il percorso di Walzer è tortuoso e esplicita compiutamente la sua volontà di intraprendere vie nuove che si configurano come «vie di mezzo» tra prospettive che muovono in direzioni opposte. In uno dei saggi centrali, dal punto di vista teorico, del volume *Sulla guerra – Etica dell'emergenza* (1988) (112) – egli cerca di coniugare la riflessione etica con ciò che, costitutivamente, si pone oltre l'etica, ossia l'«emergenza», l'«eccezione». La sua tesi cerca di destreggiarsi tra due concezioni della morale molto differenti e tipicamente opposte e configura una assai peculiare visione dei *limiti* in relazione alla guerra. Egli, infatti, si propone di andare oltre l'assolutismo della «teoria dei diritti» (secondo cui non si possono mai attaccare degli esseri umani innocenti, e ciò costituisce un *tabù*) e oltre la radicale flessibilità dell'«utilitarismo» (secondo cui l'innocenza è soltanto uno dei valori da considerare, il cui peso deve essere valutato rispetto ad altri, come hanno mostrato, in guise diverse, Machiavelli e Bentham) (113). È quando i valori più profondi sono radicalmente a rischio – come paradigmaticamente è stato con il nazismo, incarnazione del «male nel mondo» – che i vincoli posti dalla teoria dei diritti perdono la loro presa e si impone una certa forma di utilitarismo («the utilitarianism of extremity»), come mostrano i «bombardamenti terroristici» contro la popolazione tedesca di Dresda all'epoca della Seconda guerra mondiale (114). È qui che si disvela la paradossalità

(112) Il testo costituisce la “Joseph A. Reich, Sr. Distinguished Lecture on War, Morality, and the Military Profession” tenuta all’Air Force nel novembre 1988 e poi pubblicata come saggio a sè dall’Accademia stessa.

(113) La dialettica tra «diritti» e «utilità», come nota Orend, è onnipresente nella riflessione walzeriana sulla guerra giusta: OREND B., *Michael Walzer on War and Justice*, cit., p. 4.

(114) La giustificazione degli attacchi su innocenti, per ragioni di «suprema emergenza», è uno degli aspetti più controversi della teoria walzeriana della guerra giusta: cfr., tra gli altri, LAMMERS S.E., *Area Bombing in World War II: The Argument of Michael Walzer*, in «Journal of Religious Ethics», 1, 1983, pp. 96-113; YODER J.H., *When War is Unjust. Being Honest in Just-War Thinking*, cit., p. 63. Sull'«utilitarismo delle situazioni eccezionali» che configura l'«argomento dell'eccezionalità»: WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., p. 304, ID., *Sulla guerra*, cit., p. 41. All'«eccezione dell'emergenza suprema», in senso walzeriano, fa riferimento anche il liberalismo politico di RAWLS: *Il diritto dei popoli*, cit., pp. 131-137, pp. 139-140.

Al caso emblematico di Dresda accenna, tra gli altri, anche HELLER, che ritiene il bombardamento al napalm della città tedesca «non contribuì alla vittoria ma fu un'inutile crudeltà»

della tesi di Walzer (e, a suo avviso, anche quella della logica *etica* della guerra e dell'emergenza). Ci sono limiti alla condotta della guerra (cfr. 4.1), ma ci sono anche momenti in cui si può e forse si deve superarli. L'emergenza suprema, espressione cui fece riferimento per primo Winston Churchill nel 1939 (115), definisce questi momenti in cui il valore negativo che si assegna al disastro che incombe svaluta la morale e lascia libere da vincoli le azioni militarmente necessarie per evitare quel disastro. Se ci si fermasse qui la teorizzazione walzeriana in maniera sorprendente, come è stato osservato, si avvicinerebbe paradossalmente a quella, ispirata ad un radicale realismo politico, dello «stato di eccezione» di Carl Schmitt (116) (che per molti versi nello scenario globale odierno pare riaffacciarsi in maniera virulenta di fronte al nuovo «male assoluto» del terrorismo, aprendo la possibilità di un nuovo *Nomos della terra* in una situazione di «eccezione globale» permanente (117)). Ma la «via di mezzo», nei propositi di Walzer, non intende sterzare sulla via del realismo politico, ed è per questo che, nonostante

(*Oltre la giustizia*, cit., p. 288). La questione tocca anche gli attacchi nucleari a Hiroshima, su cui Walzer ha svolto una specifica riflessione in premessa all'inserto speciale realizzato da *Dissent* nel cinquantesimo anniversario della tragedia: «50 Years After Hiroshima: A Symposium», in «Dissent», Summer 1995 (l'introduzione di Walzer è alle pp. 330-331). Cfr., in precedenza, *An Exchange on Hiroshima: Michael Walzer and Paul Fussell on the Moral Calculus of the Bomb*, in «The New Republic», 185, 23.IX.1981, pp. 13-14.

(115) WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., pp. 325, 329, 332. Cfr., più in generale, cfr. NARDIN T., *Law, Morality and the Relation of States*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

(116) Cfr. ZOLO D., *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, cit., p. 97.

(117) Occorre precisare che Schmitt parla però di «stato di eccezione» in riferimento alla politica interna; nel *Nomos della Terra* egli insiste sulla «messa in forma» della guerra che diviene possibile nel contesto dello *ius publicum europaeum* (e non al di fuori), una volta abbandonata la teoria medievale della «guerra giusta». Su questi temi si vedano KERVEGAN J.F., *Diritto, etica, politica. Riflessione storica sull'idea di guerra giusta*, cit., pp. 282-283, e, per un avvicinamento tra Walzer e Schmitt, BALIBAR É., *Michael Walzer, Carl Schmitt et le débat contemporain sur la question de la "guerre juste"*, relazione tenuta nell'ambito del convegno internazionale «Las teorías de la Guerra Justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas» (México, 1-4.IV.2004) (ringrazio Étienne Balibar per aver messo a mia disposizione il testo del suo dattiloscritto). Cfr. anche BENOIST DE A., *Terrorismo e «guerre giuste». Sull'attualità di Carl Schmitt*, Napoli, Guida, 2007.

Per un'accurata analisi dello «stato di emergenza» nel quadro del dibattito odierno si rinvia a GOLDONI M., *La repubblica delle emergenze*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1, 2005, pp. 425-454. Le concezioni relative allo stato di emergenza sono discusse anche nel numero speciale di «Theory, Culture, and Society», 4, 2002. Cfr., pure, BONETTI P., *Terrorismo, emergenza e costituzioni democratiche*, Bologna, il Mulino, 2006. Sulle questioni e le problematiche inerenti gli «stati di eccezione» e le «leggi di emergenza» particolarmente proficue per l'elaborazione in corso in queste pagine sono le riflessioni contenute in DONINI M., *Il diritto penale di fronte al «nemico»*, in «Cassazione penale», 2, 2006, pp. 735-777; e in ID., *Un nuovo medioevo penale? Vecchio e nuovo nell'espansione del diritto penale economico*, in «Cassazione penale», 6, 2003, in part. pp. 1819-1820.

vengano superati, i limiti «in sé non scompaiono mai». La guerra giusta è una forma limitata di guerra, in opposizione alla «guerra santa» e alla «guerra totale» che caratterizza il radicalismo religioso e ideologico. Si tratta pertanto di una posizione antitetica a quella di Schmitt, il quale vedeva nel ritorno novecentesco della guerra giusta la ricomparsa di una guerra «discriminatoria» e totale (118).

In tal senso, si instaura il nesso fondante per tutta la riflessione walzeriana, tra la necessità della guerra (in certi casi) e la sua originale visione della politica (e dell'etica politica), incentrata sulla dottrina delle «mani sporche» (119). Il leader politico, lo statista, moralmente forte è colui che è in grado di capire perché è sbagliato uccidere gli innocenti e si rifiuta di farlo (rispettando i limiti della guerra), si rifiuta fino a che non si dia una situazione *eccezionale* («quando il cielo sta per crollare») (120): e allora egli diviene, paradossalmente, un

(118) Su questo punto porta l'attenzione Gabriella Silvestrini, la quale segnala opportunamente come l'opposizione tra Walzer («che già nella sua tesi di dottorato aveva distinto la teoria della resistenza costituzionale, pensata nei termini della guerra giusta da Suárez e dai primi monarcocomachi e poi anche da Locke, e la rivoluzione dei santi, che invece viene paragonata a un ritorno dell'idea di crociata e di guerra santa»: *La rivoluzione dei santi*, cit., pp. 305-306) e Schmitt («va spiegata anche alla luce della diversa valutazione del protestantesimo e dei suoi effetti storici»: mentre per Walzer «si è trattato di un fattore positivo di razionalizzazione e di secolarizzazione, per Schmitt il giudizio è negativo, compendiabile nella denuncia dell'antiumanesimo protestante»: SILVESTRINI G., *Diritti naturali e diritto di uccidere. Teorie moderne della guerra fra modelli teorici e tradizioni di pensiero*, in «Filosofia politica», 3, 2007, pp. 425-452, p. 432. Si veda ora anche SCHMITT C., *Il concetto discriminatorio di guerra*, tr. e cura di S. Pietropaoli, Roma-Bari, Laterza, 2008 e la *Prefazione*, ivi contenuta, di ZOLO D.: *La profezia della guerra globale* (pp. V-XXXII).

(119) Cfr. § II.3. Il celebre saggio si confrontava con le tesi contenute nei saggi inerenti alle «regole della guerra» di NAGEL Th. (sostenitore della teoria dei diritti in senso «assolutista»), e dunque di un «deontologismo assoluto»), BRANDT R.B. (sostenitore dell'approccio utilitarista), HARE R.M., apparsi sulla rivista «Philosophy and Public Affairs», 2, 1972 (rispettivamente, *War and Massacre* a pp. 123-144; *Utilitarianism and the Rules of War* a pp. 145-165; *Rules of War and Moral Reasoning*, a pp. 166-181). Un diretto riferimento al saggio è contenuto in WALZER M., *Sulla guerra*, cit., p. 46. Sul nesso tra *dirty hands* e *supreme emergency*: COADY C.A.J., *Terrorism, Morality, and Supreme Emergency*, in «Ethics», 4, 2004, pp. 781-782, il quale nota come un'altra forma di accesso alla *supreme emergency* sia quella rappresentata dal *balanced exceptionism* di W.D. Ross. Dello stesso Coady si veda *Morality and Political Violence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, che contiene un'ampia disamina dell'interpretazione della *supreme emergency* offerta da Walzer. Cfr., per una trattazione in chiave filosofico-giuridica, di questo dirompente concetto si veda l'intervista a LA TORRE M., *Anacronismo e ideologia*, in «Una Città», 112, 2003.

(120) Sulla questione si vedano gli studi di MCMAHAN J.: *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, New York-Oxford, Oxford University Press, 2002; *The Ethics of Killing in War: The Oxford Uehiro Lectures*, Oxford, Oxford University Press, 2008; *The Ethics of Killing: Self-Defense, War, and Punishment*, New York and Oxford, Oxford University Press, 2008; cfr. anche *The Ethics of Killing in War*, in «Ethics», 114, 2004, 4, pp. 693-733 (una versione più breve è stata pubblicata in «Philosophia», 34, 2006, pp. 23-41, seguita da un intervento di WALZER, *Response to McMahan's Paper*, pp. 43-45, e da una risposta di MCMAHAN: *Killing in War: A Reply to Walzer*, pp. 47-51); *Preventive War and the Killing of the*

«criminale morale», «che sa di non poter fare ciò che deve – e che alla fine lo fa». I limiti vengono sospesi ma poi ristabiliti: il riferimento principe, sul piano della filosofia morale, non vuole essere tanto il realismo radicale di Machiavelli, Weber o Schmitt, ma quello, per così dire, “mitigato” e “limitato” dei «giusti» di Albert Camus (cfr. § II.3). Sotto questo profilo, la nozione di guerra giusta, attraverso la teorizzazione delle mani sporche, si associa alla possibilità di una – ossimorica – «etica della violenza». Un paradosso che ha ripercussioni sulla logica stessa della morale e sulla possibilità stessa di addivenire a giudizi «privi di equivoci»: «nella emergenza suprema i nostri giudizi vengono duplicati, perché riflettono il carattere dualistico della teoria della guerra e la più profonda complessità del nostro realismo morale. Diciamo sì e no, giusto e sbagliato». Questa duplicità, questa radicale tensione, rende inevitabilmente infelici: «il mondo della guerra non è del tutto comprensibile, tanto meno moralmente soddisfacente» (121), ma – è la convinzione di Walzer – si tratta di un mondo che può far parte della dimensione umana, e che dunque ci può costringere a combattere, in taluni casi addirittura *oltre i limiti*.

Ancora un paio di osservazioni su questo aspetto nodale e decisivo per l'intera trattazione.

L'argomento della suprema emergenza si lega strettamente al valore della comunità (ciò che si potrebbe declinare come «argomento comunitario»), uno dei plessi problematici più complessi e affascinanti della riflessione walzeriana (122). Si può certamente parlare di una «fondazione comunitaria dell'etica della suprema emergenza»: è quando la «continuatività» (*ongoingness*) della comunità è messa a repentaglio, quando si intravede la possibilità concreta della morte collettiva, che le mani sporche sono permesse e necessarie. Senza diminuire il significato dell'individuo, Walzer, nel saggio sull'etica dell'emergenza, fornendo ulteriori precisazioni alle

Innocent, in RODIN D., SORABIJ R. (eds.), *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2005, pp. 169-190.

(121) WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., p. 425. Cfr. l'analisi di Orend, il quale mette a fuoco come la teoria walzeriana si configuri sia come forma di «conseguenzialismo», non dissimile dall'utilitarismo della regola», sia come forma di «paradosso morale» (o, ancor meglio, di *moral tragedy*): *Michael Walzer on War and Justice*, cit., pp. 127-133.

(122) Su questo hanno posto l'attenzione MAGNAGHI M., «*Jus ad bellum*» e comunità, in «Notizie di Politeia», 18, 1990, pp. 32-37, e NEVOLA G., *Quale morale per la guerra? Il contributo di Michael Walzer*, in «Il Mulino», 3, 1988, pp. 401-413. Sul tema della comunità in Walzer si rinvia al § II.4 del presente lavoro.

sue tesi, non rinuncia ad un richiamo addirittura alla concezione burkeana della *continuità* attraverso le generazioni (123). È qui che il suo «statalismo» – ritenuto *without foundations* – si palesa pienamente (124). Egli presuppone una generale assunzione della moralità degli Stati e cioè della natura morale dell'integrità territoriale e della sovranità politica di qualsiasi Stato internazionalmente riconosciuto, salvo poi ammettere – e di nuovo la coerenza dell'argomentazione pare incrinarsi – la possibilità di attaccarlo onde prevenire disastri estremi (il riferimento immediato è qui al caso dell'Afghanistan in cui *emergenza* e *prevenzione* si saldano strettamente configurando, nell'ottica walzeriana, un paradigma di guerra 'giusta' nell'«epoca del terrorismo»).

È, questo, un ultimo punto decisivo per la recente elaborazione walzeriana: l'emergenza oggi è rappresentata dal terrorismo e dunque è legittima – moralmente – una nuova forma di guerra: «la guerra al terrorismo» (125). Su questo concetto Walzer si sofferma in un saggio scritto nel 2002 in cui si pone cinque domande sul terrorismo (126). La risposta di fronte a questa sfida radicale – che mette a serissimo rischio i «valori umani» – passa ancora una volta attraverso

(123) WALZER M., *Sulla guerra*, cit., pp. 43-44.

(124) Su questo snodo problematico si vedano le critiche di DOPPELT G., *Walzer's Theory of Morality in International Relations*, cit. (ma cfr. anche ID., *Statism without Foundations*, cit.); LUBAN D., *Just War and Human Rights*, cit. (ma si veda anche ID., *The Romance of the Nation-State*, cit.); e BROWN K., 'Supreme Emergency': *A Critique of Michael Walzer's Moral Justification for Allied Obliteration Bombing in World War II*, in «Journal of World Peace», 1, 1984 (una versione ampliata si trova in *Was the 'Good War' a Just War?*, in HAWKLEY L., JUHNKE J.C. [eds.], *Nonviolent America: History through the Eyes of Peace*, North Newton (KS), Bethel College, 1993, pp. 88-103). Per le risposte di WALZER: a Doppelt e Luban, *The Moral Standing of States: A Response to Four Critics*, in «Philosophy and Public Affairs», 3, 1980, pp. 209-229 (in seguito raccolto in C. Beitz, M. Cohen, Th. Scanlon, C. Simmons [eds.], *International Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1985, parte IV); a Brown, *Sulla guerra*, cit., p. 195 (nota 9). Sulle «intonazioni burkeane» di alcune concettualizzazioni walzeriane: cfr. OREND B., *Michael Walzer on War and Justice*, cit., pp. 91-92, 160, 170-171, 184-185, 187-188.

(125) Accurate critiche del concetto e una messa a fuoco delle sue pericolose implicazioni sono fornite da BONANATE L., *La politica internazionale fra terrorismo e guerra*, cit., pp. 128 ss. e da ACKERMAN B., *Before the Next Attack. Preserving Civil Liberties in an Age of Terrorism*, New Haven-London, Yale University Press, 2006. Cfr. inoltre i saggi contenuti nella IV parte del volume di LEE S.P., *Intervention, Terrorism, and Torture*, cit., pp. 137-217; WEINER A., *Law, Just War, and the International Fight Against Terrorism: Is It War?*; SCHONSHECK J., *Determining Moral Rectitude in Thwarting Suicide Terrorist Attacks: Moral Terra Incognita*; NATHANSON S., *Terrorism and the Ethics of War*; MACLEOD A.M., *The War Against Terrorism and the "War" Against Terrorism*, W. Lee; *Terrorism and Universal Jurisdiction*.

(126) WALZER M., *Five Questions about Terrorism*, in «Dissent», Winter 2002, pp. 5-10 (con commenti di M. Kazin, J.B. Rule, A. Snitow [pp. 11-15], cui segue una risposta dello stesso Walzer [p. 16]).

l'idea della guerra 'giusta' e dell'intervento umanitario (127). La controffensiva dovrebbe essere multilaterale, una guerra contro il terrore da combattere su più fronti. Una guerra che ha un senso metaforico ma anche una parte reale, ed è a questa parte che va applicata la dottrina dello *justum bellum*. Vale il principio del non prendere di mira gli innocenti (come invece fa il terrorismo) e ridurre al minimo i rischi della *hybris* tecnologica, invocando la «regola della proporzionalità» dello *jus in bello* (128). Ciò che è fondamentale per Walzer, il primo obiettivo della «guerra contro il terrorismo», è la prevenzione, e prima di passare alla guerra «preventiva» occorre sventare la diffusione di cellule terroristiche, e dunque «isolare e punire gli Stati che sostengono il terrorismo», *in primis* attraverso forme legittime di pressione, economica e politica. Il terrorismo pone nuove questioni, entro un orizzonte etico (129), alla teoria della guerra giusta, ma ad avviso di Walzer non annulla la rilevanza e l'utilità di questa, anzi ne attesta la possibilità di espansione e la legittimità di ricorrere ai suoi criteri, sempre più spesso (salvo poi dover verificare se i criteri vengano rispettati, sotto la pressione delle «emergenze» e della «necessità» – che non conoscono regole...).

(127) WALZER M., *Sulla guerra*, cit., p. 134.

(128) Tuttavia come ha notato Ágnes Heller, pur entro un complessivo schema di adesione alle teorie della guerra giusta, «quanto più è stato codificato lo *jus in bello*, tanto maggiore è stato il numero di contraddizioni e conflitti che si verificano nell'applicazione dei principi che esso comporta». Inoltre, prosegue Heller, dal momento che condotta giusta di guerra è divenuta *lex lata*, è sempre più difficile, una volta che la guerra ha avuto avvio, osservare in pieno i principi dello *jus in bello* (HELLER Á., *Oltre la giustizia*, cit., pp. 286, 287). Sulla questione della proporzionalità si veda HURKA T., *Proportionality in the Morality of War*, in «Philosophy & Public Affairs», 1, 2005, pp. 34-66. Più in generale, una critica all'indipendenza dello *jus in bello*, è stata sviluppata in MCMAHAN J., *Innocence, Self-Defense and Killing in War*, in «Journal of Political Philosophy», 2, 1994, pp. 193-221.

(129) Su questo nuovo nodo si vedano, da ultimo, il fascicolo monografico della rivista «Ethics» (4, 2004); e anche il saggio di STRUHL K.J. Struhl, *Is War a Morally Legitimate Response to Terrorism?*, in «The Philosophical Forum», 1, 2005, pp. 129-137.

L'interesse di Walzer per le questioni del terrorismo risale già ai primi anni Settanta: cfr. WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, pp. 263-274; si vedano i suoi interventi: *New Terrorists*, in «The New Republic», 173, 1975, 9, pp. 12-14; *What's Terrorism – And What Isn't*, in «Dissent», 3, 1985, pp. 274-275. In Italia, indagini analitiche sul fenomeno del terrorismo ha condotto nei suoi studi BONANATE L.: da *Dimensioni del terrorismo politico*, a cura di L. Bonanate, Milano, Franco Angeli, 1979, ai più recenti *Il vuoto e il nuovo. Terrorismo e guerra nel mondo attuale*, in «Teoria politica», 1, 2002, pp. 3-24, *La politica internazionale fra terrorismo e guerra*, cit., e *Il terrorismo come prospettiva simbolica*, Torino, Aragno, 2006.

IX.3.5. *I rischi degli argomenti: «the rule of necessity»*

Gli argomenti illustrati, attraverso una ricognizione tesa a connettere l'elaborazione di Walzer nell'arco delle sue due opere sulla guerra ma anche ad individuarne gli slittamenti e scivolamenti, attestano i rischi in cui incorre Walzer, annullando alcune delle sue (costitutive) tensioni, *in primis* quella pervasiva tra *universalismo* e *particolarismo*. La sua riflessione sulla guerra finisce per mettere in discussione l'approccio eminentemente *pluralistico* che egli ha sempre perseguito in tutta la sua produzione (con riferimento all'etica, alle culture, alle forme della critica sociale, alle questioni di giustizia, all'organizzazione istituzionale, ai diritti umani stessi). Le implicazioni pratiche che ne derivano rivelano il rischio di una fuoriuscita dall'orizzonte tratteggiato da Walzer in altre sue opere: a) giustificare un'idea non pluralistica, ma monistica, dei diritti umani veicola un'idea forte e compatta degli stessi (tale da legittimare l'intervento secondo il «principio del buon samaritano»); b) avallare l'idea di una polizia internazionale che deve intervenire in casi di emergenza, e dunque a stretto rigore riconoscere uno «Stato mondiale», o in un sua assenza uno Stato forte (egemone) – in cui non è difficile intravedere gli Stati Uniti – annulla la natura anorganica e orizzontale della comunità internazionale, andando contro la stessa, feconda, idea walzeriana del *global pluralism* (130); c) ammettendo l'idea di una guerra 'giusta' contro il terrorismo si corre, infine, il rischio, conducendola, di sancirne l'ingiustizia e la progressiva *illimitatezza*: la lotta al terrorismo appare tanto più efficace quanto più ne imita i metodi e l'imprevedibilità dei comportamenti aggressivi, istituendo un anomalo principio di proporzionalità (ad un'azione efferata dei terroristi seguirà una reazione altrettanto violenta) e rendendo pressoché impossibile attenersi allo *jus in bello*; il che comporta inevitabilmente, inquadrando la questione in termini esclusivamente militari e strategici, una *fuga dalle cause profonde*.

Dunque, è possibile osservare – attraverso la più recente teorizzazione walzeriana in tema di guerra giusta – come «da

(130) Come ha osservato Marina Lalatta Costerbosa, «dinanzi alla minaccia terroristica Walzer abbandona la prospettiva del pluralismo globale e recupera indirettamente l'idea della *pax romana*, precedentemente considerata, e, con qualche malcelato dispiacere, accantonata» (LALATTA COSTERBOSA M., *Il fatto del pluralismo culturale e l'ideale universalista dei diritti*, cit., p. 201).

minaccia tenebrosa del terrorismo rischi[a] di ricacciare la comunità internazionale in quell'hobbesiano stato di natura da cui la teoria della guerra giusta aveva cercato di farla uscire». Come è stato, altresì, rilevato, sembra davvero che, nell'epoca della post-modernità, «il progetto hobbesiano vada ribaltandosi: invece che uscire dall'anarchia, vi stiamo entrando; invece di concretizzare il superamento dello stato di natura, la società civile vi sta tornando» (131).

La risposta tentata per uscire da tale stato di cose, e che in definitiva traspare anche dall'argomentazione walzeriana, è quella di uno Stato leviatano *etico* che si comporta da «impero» (132), una via che secondo molti analisti è stata perseguita dagli Stati Uniti in questi anni guidati da Bush e che trova una legittimazione anche in molte teorie *neocons*. Su questo punto la posizione di Walzer è originale e non priva di sfumature (e tratti di ambiguità). A suo avviso, l'America «non è un impero», ma «una potenza egemonica» che ha bisogno, gramscianamente, di una «teoria dell'egemonia», ossia di un certo equilibrio e di «sacrifici di natura collettiva» da parte del gruppo egemonico stesso (133).

(131) Cito, rispettivamente, da VIOLA F., *Pace giusta e guerra giusta*, cit., p. 242, e da BONANATE L., *La politica internazionale tra terrorismo e guerra*, cit., p. 77. Per una diversa analisi si veda PRETEROSSO G., *L'eccezione quotidiana. Verso la fine della società dei diritti?*, in AMENDOLA A., BAZZICALUPO L. (a cura di), *Dopo il nomos del moderno?*, Napoli, ESI, 2007, pp. 235-247.

(132) La nozione di «impero» è tornata negli ultimissimi anni in maniera prepotente al centro del lessico filosofico-politico, grazie soprattutto al fortunatissimo – ma ad avviso di Walzer, «un po' farraginoso» – libro *Empire* di NEGRI A. e HARDT M. (Cambridge [Mass.], Harvard College, 2000; tr. it., Milano, Rizzoli, 2002): cfr. WALZER M., *Cosa succede a un sogno. Le nuove tesi dei "neoprog" Usa*, cit., p. 4.

Per una ricognizione linguistica e un'analisi critica degli usi della categoria, oggi ricorrente nella letteratura politologica e internazionalistica occidentale, si veda ZOLO D., *Usi contemporanei di «impero»*, in «Filosofia politica», 2, 2004, pp. 183-198. Cfr., inoltre, il fascicolo monografico di «Filosofia politica», 1, 2002, e, in particolare, il contributo ivi raccolto di PARSİ V.E., *L'impero come fato? Gli Stati Uniti e l'ordine globale*, in cui si distingue tra le nozioni di «impero» ed «egemonia» (pp. 87, 92-93), così come lo stesso Walzer invita a fare. Sulla sua scia si muovono anche il «soft power» di NYE JR. J.S. (*Soft Power. Un nuovo futuro per l'America* [2004], Torino, Einaudi, 2005) e l'«impero light» di IGNATIEFF M. (*Impero light. Dalla periferia al centro del nuovo ordine globale* [2003], Roma, Carocci, 2003). Per una critica, organica, al «new imperial challenge» si vedano i contributi raccolti in «Socialist Register», 2004. Il sospetto e l'inquietante prospettiva di una espansione planetaria di un unico Stato-nazione nella pienezza delle sue prerogative sovrane, con riferimento al «dominio americano», sono espressi lucidamente in RICCOBONO F., *I diritti senza stato*, cit., p. 21.

(133) WALZER M., *Una teoria dell'egemonia per l'America nel XXI secolo*, in *La libertà e i suoi nemici*, cit., pp. 55-70, in part. 60-61. Cfr. ID., *Esiste un impero americano?*, cit., pp. 6 e 10. L'attenzione di Walzer per la figura e l'opera di Gramsci, come si è visto al § IV.1, è ampiamente attestata dal capitolo dedicato all'autore dei *Quaderni* in *L'intellettuale militante*, cit., pp. 109-132.

D'altra parte, gli sviluppi della guerra globale contro il terrorismo potrebbero essere quelli dell'assunzione esplicita di un ruolo poliziesco mondiale da parte degli Stati Uniti, e dunque di una forma di *unilateralismo* da parte dello Stato più potente, cioè capace di essere «più efficace politicamente» (134), e quindi di affermare una sorta di “superimperialismo” (secondo la logica delle amministrazioni Bush). L'idea di Walzer è, piuttosto, quella di cercare una qualche forma di coincidenza tra autorizzazione multilaterale e iniziativa unilaterale, per “incrociare” legittimazione morale e efficacia politica, ma in realtà la sua attenzione si volge, innanzitutto, all'aspetto pratico-politico: se lo Stato non possiede il *diritto* di guerra, possiede però il *potere* di fare la guerra (135). È questo il passaggio stretto in cui il normativismo *soft* di Walzer viene a trovarsi (con il rischio di legittimare l'*America's global leadership role*). Dalla coppia morale-politica – con la conseguente, presupposta, assimilazione del diritto entro il perimetro della morale – si renderebbe necessaria un'apertura alla più complessa triangolazione morale-diritto-politica (4.3), onde prevenire che nel segno della *global security* e del *new world order*, e delle loro «emergenze», si celino le mire imperialistiche del paese più potente del globo (136). I diritti umani che ideologicamente rinviano a valori universali, condivisi o condivisibili dall'umanità, possono servire ai fini strettamente *particolaristici* dell'impero globale, e il tempo dell'emergenza può divenire per “noi”, occidentali, il “tempo della quotidianità” – e l'eccezione divenire «regola» (137) – per “gli altri”, i non occidentali, il “tempo

(134) WALZER M., *Sulla guerra*, cit., p. 77; ed è proprio in termini di efficacia politica che Walzer sollecita i paesi dell'Unione europea a costruire un nuovo equilibrio di potere controbilanciando, da autentici partner che sanno sostenere ma anche criticare, le scelte degli Stati Uniti. Cfr. WALZER M., *The United States in the World – Just Wars and Just Societies*, cit.

(135) Questo predominio del potere sul diritto si mostra in tutta la sua evidenza nel fatto che la guerra stessa ormai è priva di forma giuridica (e dopo la seconda guerra mondiale nessuna delle guerre che pur si sono susseguite è mai stata dichiarata nelle forme e con le modalità previste dal diritto internazionale), e che essa non coinvolge più solo gli Stati (cfr. GALLI C. [a cura di], *Guerra*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. XXVIII).

(136) Cfr. CICCARELLI R., *Il fantasma del nemico. Gli argomenti teologici, strategici e culturali della guerra contro il terrorismo*, in «Democrazia e diritto», 2004, pp. 233-247. «La politica di un ordinamento mondiale unilaterale perseguita da un soggetto egemonico che se ne conferisce da solo l'autorizzazione» è dettagliatamente criticata da HABERMAS J.: *L'Occidente diviso*, cit., pp. 13 ss.

(137) Su questo rischio porta l'attenzione Preterossi, il quale prende in esame tre proposte teoriche relative ai «prezzi» che la democrazia dovrebbe pagare per proteggersi: quelle di Dershowitz, Ackerman, Ignatieff (PRETEROSSO G., *L'eccezione quotidiana*, cit., pp. 240-247). Sul punto si veda WALZER M., *Quando l'eccezione diventa regola*, intervista rilasciata a R. Festa, in «La Repubblica»,

dell'ormai troppo tardi" (come succede per le carestie e i gravi disastri ambientali che squarciano vaste zone del pianeta). Mentre sarebbe opportuno prestare attenzione all'*interdipendenza* delle azioni a livello globale e sviluppare una visione d'insieme della situazione dei diversi popoli della terra, e conseguentemente considerare i beni, in particolare alcuni beni fondamentali, come «beni interni alle attività globali» (138) (con un significativo cambio di paradigma rispetto al contesto comunitario di *Spheres of Justice*: cfr. § V.5).

Nell'ottica di Walzer, come si è visto, «la teoria della guerra giusta non è un'apologia di un tipo particolare di guerra e non è la rinuncia alla guerra in se stessa: è pensata per sostenere la necessità di un esame costante e una critica immanente» (139). Il rischio è che, espandendo il suo territorio d'azione, oltre i suoi limiti, – dalla guerra «umanitaria» a quella «preventiva», da quella «etica» a quella «contro il terrorismo» – essa sottragga spazio per la critica, in definitiva lo annulli e che finisca per legittimare tutte le guerre 'giuste' – *particolari* – in nome dei valori dell'Occidente, cioè dell'*american way of life*. La teoria della guerra giusta, che trae origine da tradizioni teologiche e giusnaturalistiche, assume vesti duramente *comunitaristiche* ed è in tal senso che si può leggere anche la sfiducia nelle procedure e nelle organizzazioni sopranazionali.

Il piano inclinato della "dorsale" walzeriana rischia di condurre – se portato a compimento – ad una situazione di conflitto armato diffusa, endemica, strutturale, che fa apparire, alla fin fine, lo *jus ad bellum* e lo *jus in bello obsoleti*: la guerra diviene totale, senza confini (e, tendenzialmente, «senza limiti» (140)), «sia nel senso letterale che non riconosce sovranità statuali, sia nel senso che essa è ovunque, senza più distinzioni tra interno ed esterno». In qualche modo, «tutto è guerra» e dove tutto è guerra si perde il senso stesso del limite (dei

18.III.2008, in cui Walzer, oltre a ribadire il giudizio negativo sull'intervento in Iraq, prende le distanze dalla tortura e da quei pensatori e filosofi che hanno giustificato questa scelta: «Il bando e la ripugnanza morali per la tortura devono essere sempre totali». E così chiude la sua riflessione: «Ecco, uno dei lasciti di questi cinque anni dall'invasione dell'Iraq, e di guerra continua al terrore, è proprio questo. L'eccezionalità è diventata la regola».

(138) Su tale questione ha portato l'attenzione, fra gli altri, VIOLA F., *Pace giusta e guerra giusta*, cit., pp. 227-230.

(139) WALZER M., *Sulla guerra*, cit., p. 24.

(140) Su questo aspetto si è soffermato COLOMBO A. in *La guerra ineguale. Pace e violenza nel tramonto della società internazionale*, Bologna, il Mulino, 2006, il quale esamina a fondo la «crisi delle regole di guerra», svolgendo ampi riferimenti a Walzer, del quale critica, soprattutto, la nozione di *supreme emergency* (pp. 31-34).

criteri, dei parametri, della misura) nonché la possibilità di agire per *prevenire*; a dominare finisce per essere un'unica "regola", estranea al pensiero normativo: «the rule of necessity» (141).

IX.4. *Continuare la discussione: arguing about «positive peace»*

«La guerra è troppo importante per essere lasciata ai generali», anche la teoria della guerra giusta non può essere lasciata solamente ai suoi sostenitori (142). Walzer, con le sue argomentazioni e i suoi dubbi, insegna, *al di là di tutto*, questo: nella sfera del pensiero normativo, dell'etica pratica – intesi come ambiti di riflessione e discussione *pubblici*, che coinvolgono i cittadini oltre che il mondo intellettuale e politico – possono trovare posto le questioni morali poste dalla guerra e dagli atti in cui essa si manifesta, nelle sue molteplici forme, nei suoi molteplici sensi e segni (143). Così come invita, in maniera assai convincente, a non semplificare mai le questioni quando si tratta di guerra, e soprattutto di casi concreti e di possibili scenari di guerra, ricorrendo ad uno scontro tra principi assoluti, che in realtà finisce col nascondere proprio la specificità dei casi stessi, e gli elementi in essi rilevanti: un relativismo culturale e morale e un assolutismo che disegna ciò che è bene e ciò che male in via ultimativa presentano, da fronti opposti, una logica che annulla, in radice, la possibilità stessa del pensiero normativo, e dunque la ricerca di *criteri* che indaghino lo statuto morale della guerra come attività umana (144). Paradigmatica a questo riguardo, per inciso, è la visione walzeriana del conflitto tra Israele e Palestina come un

(141) Per questa tendenza connessa ad una giustificazione continuativa delle forme di guerra «giusta», cfr. PITCH T., *Diritti umani, guerre, "interventi umanitari"*, cit., p. 215, e BONANATE L., *La politica internazionale fra terrorismo e guerra*, cit., cap. V «Retoriche della guerra», pp. 87-114. Sullo «stato di necessità»: cfr. WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste*, cit., pp. 305-306, 333. Sulla guerra come «fenomeno totale»: cfr. DERIU M., *Dizionario critico delle nuove guerre*, Bologna, Edizioni missionarie italiane, 2005. Anche Richard Posner ricorre alla «legge della necessità», nel contesto della sua giustificazione – date certe condizioni – della tortura: egli la intende, più precisamente, «non come legge, ma come il sopravanzare della necessità sulla legge»: POSNER R., *Not a Suicide Pact*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 12 e 158.

(142) WALZER M., *Sulla guerra*, cit., p. 17.

(143) Cfr. BONANATE L., *Le guerre*, Roma-Bari, Laterza, 1998; CERUTTI F., BELLITI D. (a cura di), *La guerra, le guerre*, cit.

(144) Come osserva Elshstain, «da teoria della guerra giusta non ha a che fare con posizioni assolute. Ci obbliga a considerare criticamente le nostre motivazioni e le nostre azioni»: ELSHTAIN B., *Just War Theory*, cit., p. XV.

intreccio tra «quattro guerre»: due «ingiuste» – il terrorismo palestinese e il disegno del Grande Israele con l'occupazione dei territori – e due «giuste» – la guerra palestinese per creare uno Stato indipendente accanto a quello di Israele (la lotta dell'Intifada della fine degli anni ottanta del secolo scorso) e la guerra israeliana per la sicurezza (145).

Prendere sul serio l'«armamentario argomentativo» di Walzer, anche se può essere in qualche modo scomodo (nella sostanza un cedimento morale alle ragioni della guerra, e un suo possibile ancoraggio all'etica), è forse necessario: «emergenza», «terrorismo», «responsabilità militare», nesso tra «sicurezza e tutela delle libertà» sono questioni che forniscono *casi* di fronte ai quali la riflessione normativa contemporanea non può ritrarsi, in particolare se essa non si rassegna a registrare l'esistente, ma guarda anche alla possibilità di leggere, e in qualche modo orientare, il futuro (un'apertura in tal senso si rinviene nell'ultimo scritto del volume *Sulla guerra. Governare il mondo* (146)).

Non sottrarsi a questo compito implica – entro la logica del pensiero normativo – due forme di impegno. *a)* In primo luogo, sottoporre a critica lo stesso armamentario argomentativo di Walzer; in particolare, come si è cercato di fare in questo saggio, mettendo a fuoco gli aspetti problematici della sua riflessione, le possibili aporie; più specificamente come la sua più recente elaborazione (la 'dorsale' walzeriana) rischi di contrapporre al suo consueto rispetto del pluralismo (“politeismo”) dei valori e della complessità del mondo, una visione monistica (quasi “monoteistica”) in nome di *valori universali* che vanno ben oltre un «nucleo minimo» (cfr. § VIII.2; § VIII.6), e che in realtà vengono a corrispondere con l'imposizione dei valori occidentali (147). *b)* In secondo luogo, assumersi – più in

(145) WALZER M., *Sulla guerra*, cit., pp. 111-127. Degna di nota sulla questione israeliano-palestinese, a partire dal legame, profondo, di Walzer con la tradizione ebraica, è l'accesa critica di SAID E.: *Michael Walzer's Exodus and Revolution: A Canaanite Reading*, in «Grand Street», 5, 1986, pp. 86-106. Cfr. sul punto WALHOUT M.D., *The Intifada of The Intellectuals: An Ecumenic Perspective on the Walzer-Said Exchange*, in «Soundings», 74, 1991, pp. 327-350. Sulle dinamiche del conflitto si veda anche, dello stesso WALZER, *The Ethics of Battle. War Fair*, in «The New Republic», 31 July, 2006, pp. 15-16.

(146) Lo scritto, del 1999, è stato in precedenza pubblicato nella raccolta WALZER M., *Il filo della politica*, cit., pp. 125-143.

(147) Sotto questo profilo, Walzer si pone in forte tensione rispetto al sostrato pragmatista della sua stessa elaborazione: proprio il pragmatismo americano – osserva l'universalista Habermas, in questo senso quasi più pluralista del teorico per eccellenza di una visione del mondo “al plurale” – «ha fatto dipendere l'idea che ciò che è parimenti buono o giusto per tutte le parti dall'assunzione delle

generale – l'onore della critica, articolarla, e dunque sforzarsi, incessantemente, nell'elaborare argomenti, a proposito della guerra ma – soprattutto – a proposito della pace, non relegando quest'ultima ad un rango subordinato rispetto alla guerra (148). Soprattutto, *ante bellum*, entro una prospettiva progettuale, occorre generare argomenti a favore di quella che Bobbio definiva «pace positiva», la quale consiste nel «dominio della giustizia, nell'esistenza di reali condizioni di eguaglianza sociale e di benessere diffuso, nonché nell'assenza di quella “violenza strutturale” che, provocando tensioni e conflitto all'interno del corpo sociale, pone le premesse per l'insorgere di conflitti violenti» (149). Il ragionamento di Bobbio si concludeva con un riferimento ai conflitti «tra Stati»; oggi di fronte alle forme inedite di conflittualità – le guerre interne agli Stati, il terrorismo, nonché l'inedita risposta a quest'ultimo, la «guerra al terrorismo» –, tutte, seppure in modo specifico, *globali*, servono argomenti per evitare il rischio di uno «Stato di polizia globale» retto dal paese più potente, servono argomenti a sostegno di pratiche di democrazia e giustizia sociale, su scala globale, «*across state*

reciproche prospettive». In quest'ottica, la razionalità del diritto naturale moderno non si realizza in “valori” universali che si possano acquistare, distribuire globalmente ed esportare in tutto il mondo come merci. I “valori” – anche quelli che possono contare sul riconoscimento globale – non sono sospesi nel vuoto, bensì acquistano carattere vincolante solo nelle pratiche e negli ordinamenti normativi di determinate forme culturali» (HABERMAS J., *L'Occidente diviso*, cit., p. 15). L'impossibilità di una formulazione sostantiva della guerra giusta nelle pluralistiche società contemporanee è stata sostenuta da CHILDRESS J.F. (*Just War Criteria*, in SHANNON Th. [ed.], *War and Peace: The Search for New Answers*, Maryknoll (NY), Orbis, 1980, pp. 151-182), il quale ha argomentato che in tali società, con culture fortemente pluralistiche, [...] non sembra sia possibile accordarsi su cosa sia *governo giusto*, ma nemmeno su cosa sia *giusta causa* e più in generale *guerra giusta*. Dello stesso autore si veda anche *Just-War Theories: The Bases, Interrelations, Priorities, and Functions of Their Criteria*, in WAKIN M.M. (ed.), *War, Morality and the Military Profession*, Boulder (CO), Westview Press, 1986², pp. 256-276.

(148) A questo riguardo imprescindibile è un confronto con le tesi di Aldo Capitini, ora ben compendiate in CAPITINI A., *Le ragioni della nonviolenza. Antologia degli scritti*, a cura di M. Martini, Pisa, ETS, 2004; cfr. POLITO P., *L'eresia di Aldo Capitini. La teoria della nonviolenza*, Aosta, Stylos, 2001. Si veda, infine, anche per un'ampia rassegna bibliografica, PEYRETTI E., *Nonviolenza e tecniche di difesa nonviolenta*, in POSSENTI V. (a cura di), *Pace e guerra tra le nazioni*, cit., in part. pp. 245-258.

(149) BOBBIO N., *Pace*, in *Dizionario di politica*, cit., p. 737.

Sulla pervasività della violenza nell'epoca globale, si possono vedere, tra gli altri, i saggi contenuti nel fascicolo monografico «Violenza, guerre, pace» de «La società degli individui», 1, 2005, e APPUDARAI A., *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca globalizzazione*, Roma, Meltemi, 2005, che fa notare come più che vivere uno «scontro di civiltà», come sostengono in molti, quella in cui viviamo sia una «civiltà degli scontri». Di qui il riemergere della *paura* come tratto centrale dell'antropologia umana: ROBIN C., *Paura*, Milano, Boccioni, 2005. Sulle stesse tematiche si veda CAVARERO A., *Nomi della violenza contemporanea*, in MARTINENGO A. (a cura di), *Figure del conflitto. Identità, sfera pubblica e potere nel mondo globalizzato. Scritti in onore di Giacomo Marramao*, Roma, Valter Casini Editore, 2006, pp. 285-292.

boundaries» (150). Servono, più che i propositi (e le parabole) del «buon samaritano», più che le “blindature” dettate dall’ossessione della sicurezza, il riconoscimento e le pratiche dei diritti di assistenza e dei «doveri di aiuto» a livello internazionale (151). L’esatto opposto della «guerra infinita», illimitata, cui si può arrivare, lungo un piano inclinato e per progressiva dilatazione, passando di guerra “giusta” in guerra “giusta” (152).

In chiave normativa, ciò significa far agire il «principio di rilevanza» nel contesto in cui si danno le «nuove guerre nell’età globale»; sarà in tal modo possibile: a) riconoscere paradossi e

(150) Cfr., tra gli altri, BOHMAN J., *From Demos to Demoi: Democracy across borders*, in «Ratio Juris», 3, 2005, pp. 293-314, e POGGE Th. (ed.), *Global Justice*, Oxford, Blackwell, 2001. Una recente rielaborazione del concetto di giustizia globale è quella offerta da NAGEL Th., *The Problem of Global Justice*, in «Philosophy and Public Affairs», 2, 2005, pp. 113-147; in proposito si veda anche il contributo di VAN PARIJS Ph., *International Distributive Justice*, in GOODIN R., PETTIT P., POGGE Th. (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, vol. 2, Oxford, Blackwell, 2007, pp. 638-652, una rassegna completa da cui emerge anche la posizione dell’autore, opposta a quella di Walzer (e pure di Rawls, Nagel, Miller ecc.) nel ritenere che gli stessi principi di giustizia che regolano la giustizia domestica dovrebbero applicarsi a livello globale. Cfr., per una recente disamina, TRUJILLO PÉREZ I., *Giustizia globale. Le nuove frontiere dell’eguaglianza*, Bologna, il Mulino, 2007. Per un’esposizione completa dei paradigmi della giustizia internazionale, con specifico riferimento al «dovere dell’assistenza», si veda O’NEILL O., *Transnational Justice*, in HELD D. (ed.), *Political Theory Today*, Oxford, Polity Press, 1991, pp. 276-304 e, più di recente, SOMAINI E., *Uguaglianza*, cit., cap. 15, pp. 323-370. Cfr., anche, PARIOTTI E., *La giustizia oltre lo Stato: forme e problemi*, Torino, Giappichelli, 2004. Si veda, infine, WALZER M., *Politics and Passion*, cit., p. 131: a questo proposito Walzer intende allargare in senso ulteriormente egualitario le riflessioni sviluppate da autori «globalisti» come Charles R. Beitz e Thomas Pogge, che affrontano le questioni di giustizia internazionale applicando moduli rawlsiani (ma cfr. RAWLS J., *Il diritto dei popoli*, cit., pp. 151-160). L’idea di Walzer, maturata in anni recenti, è quella di una «socialdemocrazia globale», che per certi versi richiama – anche attraverso lo specifico riferimento alla distribuzione delle risorse alimentari e alla lotta alla fame e alle carestie – la prospettiva di Amartya K. Sen (espressamente citato in *Una lista breve*, cit.). su questi profili si veda anche KRAMER H.U., *Fragen der nationalen und internationalen Gerechtigkeit. Die Theorien von John Rawls, Michael Walzer und David Held im Vergleich*, Saarbrücken, VDM Verlag Dr. Müller, 2010.

(151) Cfr., su queste tematiche, il dibattito svoltosi durante il Congresso internazionale dei filosofi del diritto del 1984 in relazione ai «doveri di aiuto» ora contenuto in STIG JØRGENSEN H. von *et al.* (eds.), *Tradition and Progress in Modern Legal Cultures*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 23, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1985 (in particolare i contributi di J. Feinberg, S. Cotta e M. Villey). Sul punto, entro una più ampia disamina delle argomentazioni in tema di giustizia globale, si vedano i contributi di TRUJILLO I.: *Imparzialità e reciprocità nella giustizia internazionale*, in VIOLA F. (a cura di), *Forme della cooperazione. Regole, pratiche, valori*, cit., pp. 229-273, p. 269, e, soprattutto, *Paradigmi della giustizia internazionale. Argomenti pro e contro il dovere di aiuto ai popoli svantaggiati*, in «Ragion pratica», 1, 2004, pp. 179-224. Per un quadro degli argomenti, cosmopolitici e non, si veda CANEY S., *International Distributive Justice*, in «Political Studies», 49, 2001, pp. 974-997. Sui doveri degli Stati e per un’analisi dei processi di globalizzazione si veda l’intervista rilasciata da WALZER a V. Possenti in *Pace e guerra tra le nazioni*, cit., pp. 15-21 e, soprattutto, *Achieving Global and Local Justice*, cit.

(152) Cfr. GALLI C., *La guerra globale*, cit.; BURGIO A., DINUCCI M., GIACCHÉ V., *Escalation. Anatomia della guerra infinita*, Roma, DeriveApprodi, 2005.

contraddizioni delle giustificazioni dell'uso armato della forza, e dunque le aporie della guerra giusta, e le sue involuzioni entro un processo di progressiva espansione, ma anche, d'altra parte, *b)* mettere a fuoco tutte le difficoltà di *moralizzare* la guerra e, pertanto, interrogarsi sul serio sulle considerazioni e gli *argomenti* dei sostenitori di un pacifismo *radicale e attivo* che possa innervare prassi istituzionali. L'estensione del processo di giustificazione della guerra – di guerra «giusta» in guerra «giusta» – che conduce ad una guerra di dimensioni globali, tendenzialmente *senza limiti*, può generare, dal suo interno, un critica radicale del ricorso ad essa, non solo per ragioni normative o morali, *ma anche* politiche; come ammoniva sovente nei suoi scritti una delle figure più eminenti del pacifismo italiano, la guerra non ha più senso per il semplice fatto che non si vince più. Per il semplice fatto che anche una guerra vinta non chiude il conflitto che voleva chiudere: lo riapre in forme più nuove e terribili (153). La guerra globale è un fenomeno moralmente intrattabile, perché la sua potenzialità distruttiva non sopporta limiti e non rispetta proporzioni.

Dunque un altro pare dover essere il piano strategico: quello di risalire, lungo un'altra dorsale, onde argomentare per la pace, *positiva e preventiva*; un passaggio che, rivedendo il lessico walzeriano, dovrebbe condurre dall'*arguing about war* all'*arguing about «positive peace»*, perseguendo quella *global equality*, cui Walzer stesso tende: cioè, perseguire *prioritariamente* un'eguaglianza come scopo, che implica situazioni di proporzionalità e di misura, quelle che caratterizzano, precipuamente, la giustizia e le relazioni plurali (154). Un modo, questo, per trasporre l'esercizio della critica costante, il risvolto critico, *immanente*, dalla guerra in atto, al sistema che "prepara" la guerra. Tale esercizio, ci pare, esplica appieno quel «sovversivismo dell'immanenza» teorizzato da Walzer che a

(153) Questo approccio alla guerra emerge negli articoli sul tema della pace e della deterrenza nucleare scritti da Ernesto Balducci nel corso degli anni Ottanta: BALDUCCI E., *Pensieri di pace*, Assisi, Cittadella, 1985; *La pace: realismo di un'utopia. Testi e documenti*, a cura di E. Balducci, L. Grassi, Milano, Principato, 1986; BALDUCCI E. *et alii*, *La pace liberata*, Bologna, Emi, 1988. Lo stesso Balducci fu uno dei più convinti oppositori dell'intervento nel Golfo del 1991, quello che appunto rilancerà la nozione stessa di «guerra giusta».

(154) Osserva Habermas: «anche nelle relazioni tra gli Stati la creazione di una volontà multilaterale non è solamente un'opzione tra le tante. Nel suo isolamento autonomamente scelto, nemmeno il buon egemone, che si erge a curatore fiduciario degli interessi generali, può *sapere* se ciò che afferma di fare nell'interesse degli altri sia effettivamente un bene per tutti *in equal misura*» (HABERMAS J., *L'Occidente diviso*, cit., p. 16). Cfr. HELLER A., *Oltre la giustizia*, cit., p. 292.

proposito delle sue ultime posizioni sulla guerra, quasi sempre di assenso anziché di dissenso, rischia di essere definitivamente oscurato. Argomentare il dissenso – tratto tipico del *moral criticism* finemente articolato da Walzer in molte delle sue opere – rispetto all'assenso a forme di guerra che non riescono a stare entro i limiti, consentirebbe una duplice possibilità: passare dalle difficili giustificazioni alla logica della guerra che pare diventare sempre più onnivora (assumendo connotati teologici e imperiali) fino a svuotare di senso i tradizionali criteri del *jus ad bellum* e dello *jus in bello* e inclinare verso forme, “messianiche” (155), di «monoteismo della guerra umanitaria», a motivate ragioni per un pacifismo che possa ammettere in via di principio, senza ammantarsi di categorie morali, l'uso della forza, *solo se* regolato dal diritto internazionale (156), ma soprattutto – seguendo il criterio dello *justum ante bellum* – che permetta, in maniera decisiva, di passare dalla teoria (e dalla pratica) della «guerra giusta» alla teoria (e alla pratica) della «pace giusta» (157). *Arguing about «positive peace»* (158)...

(155) Si veda al riguardo WALZER M., *War and Peace in The Jewish Tradition*, in NARDIN T. (ed.), *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives*, Princeton, Princeton University Press, 1997, pp. 95-112. Cfr. anche NIDITCH S., *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*, cit.

Sul «messianismo» di Walzer, portato del suo peculiare legame con l'ebraismo, si veda, da ultimo, REVERING A., *Eschatology in the Political Theory of Michael Walzer*, in «Journal of Religious Ethics», 1, 2005, pp. 91-117.

(156) A questo riguardo il pacifismo può assumere, più precisamente, i connotati del *pacifism*, elaborazione teorica avanzata da NORMAN R., *Ethics, Killing and War*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995. Cfr., su quest'originale prospettiva, NARDINI A.K., *Pacifismo: un'alternativa originale al pacifismo*, in «Il Politico», 3, 2004, pp. 459-478. Per un raffronto tra «pacifismo» e «teoria della guerra giusta»: TEICHMAN J., *Pacifism and the Just War Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

(157) Il riferimento è ancora una volta al saggio, più volte, citato di Viola. Ágnes Heller, nella sua trattazione sulla guerra giusta, ha aggiunto ai principi dello *jus ad bellum* e dello *jus in bello*, come «terzo gruppo di principi», «i principi della pace giusta»: «ogni guerra termina con una pace, e il carattere giusto o ingiusto di quella pace contribuisce a determinare retrospettivamente il carattere giusto o ingiusto della guerra in questione» (HELLER Á., *Oltre la giustizia*, cit., p. 283). Heller prosegue evidenziando come già Kant, che pure non aderiva alla teoria della guerra giusta, fornì un argomento molto forte a questa integrazione, quando nelle prime righe del suo studio sulla pace perpetua scrisse: «Nessun trattato di pace può considerarsi tale, se è fatto con la tacita riserva di pretesti per una guerra futura» (*ibid.*). Cfr. anche CHESTERMAN S., *Just War or Just Peace? Humanitarian Intervention and International Law*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Sulle tensioni tra teorie della guerra giusta e pacifismo, nel contesto delle discussioni in ambienti intellettuali religiosamente ispirati, si possono vedere: MILLER R.B., *Interpretations of Conflict: Ethics, Pacifism, and the Just-War Tradition*, Chicago, Chicago University Press, 1991; RAMSEY P., *Speak Up for Just War or Pacifism*, University Park (Pa.), Pennsylvania University Press, 1988; BAER H.D., CAPIZZI J.E., *Just War Theories Reconsidered. Problems with Prima facie Duties and the Need for a Political Ethic*, in «Journal of Religious Ethics», 1, 2005, pp. 119-137. Una discussione generale della dottrina cristiana della guerra giusta, di ampio spessore storico, si trova in BAINTON R.H., *Christian Attitudes Toward War*

and Peace, New York, Abingdon Press, 1968, e in POTTER R., *War and Moral Discourse*, Richmond, John Knox Press, 1969. Per una puntuale disamina teorico-critica, oltre che storica, si rinvia a STAICO U., *La guerra giusta. Fine di un'ideologia?*, cit.

158 La pace fuori dai confini (*oltre* il contesto) così come l'amicizia civica dentro i confini (*entro* il contesto) non sono situazioni naturali, ma conquiste *sociali*, generate – nell'ottica di Walzer – da un processo sempre aperto. Le strategie che esse richiedono implicano la più piena espressione della politica, cioè continue lotte, più o meno grandi. In tal senso, si potrà pensare ad uno Stato, latore di una «cittadinanza plurale» ed «eguale» che si contrapponga alle logiche del dominio, e ad un «pluralismo globale» che contrasti le logiche della guerra e del terrore.

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

La politica è permanente, gli scontri fra interessi,
valori e credenze non hanno fine.

(Michael Walzer, *Éloge du pluralisme démocratique*, p. 219)

1. *Tensioni e sintesi*

Come si è anticipato nell'*Introduzione* lo scopo di queste 'conclusioni' è fornire un quadro per quanto possibile sintetico dei risultati della ricerca svolta e – successivamente – discutere brevemente alcuni possibili sviluppi in essa impliciti.

Innanzitutto si riassumerà quanto emerso nel corso dei vari capitoli che sono venuti via via a comporre l'architettura complessiva dell'opera. Prima di passare all'esposizione è però opportuno richiamare quanto illustrato già nel capitolo I sulla figura di Walzer come filosofo *in movimento*, inscindibilmente legato al «paradigma dell'Esodo». In quella sede, se ben si ricorda, accennammo ad una duplice, significativa, caratteristica del suo approccio: il vivere continuamente di tensioni e una certa propensione alla connessione, alla composizione di filoni culturali, intellettuali, politici, di istanze contrapposte e di argomenti tra loro spesso in conflitto; in questa sede si intende presentare un quadro complessivo, per quanto in maniera succinta, e di tali tensioni e di tali percorsi verso una possibile 'sintesi'. Sarà questo un ulteriore modo per vagliare gli esiti della peculiare metodologia walzeriana, nonché la sua specifica modalità di approccio con i tanti problemi teorico-pratici con i quali si è confrontata cercando di indicare soluzioni plausibili.

Gli aspetti fondamentali possono essere via via ripresi e tratteggiati come approdi degli itinerari di ricerca walzeriani. Nel capitolo II all'illustrazione del "cerchio" degli obblighi fa seguito la

messa a fuoco dei possibili esiti “tragici” del pluralismo quando questo, come nel caso del dilemma delle «mani sporche», deve confrontarsi con valori ritenuti *egualmente* primari. Nel capitolo III, all'illustrazione del modello dell'esodo, paradigma dei processi di liberazione dall'oppressione, fa seguito la messa in rilievo delle sue possibili implicazioni «tribalistiche», nonché la possibilità di come, in certi casi, un ruolo decisivo nella difesa dei valori possano giocare l'uso forza e la violenza (e un nesso specifico è stato individuato, a questo proposito, tra la versione “tribalistica” dell'esodo e la giustificazione morale della guerra). Nel capitolo IV si è cercato di mostrare l'originale posizione di Walzer a proposito della critica sociale: egli, pur negando la possibilità, o meglio, l'efficacia di una critica universale («da nessun luogo»), non rinuncia alla messa in discussione della realtà esistente, approdando ad una nozione di *critica interna o immanente (connected)*. Walzer sceglie, dunque, quella peculiare via del ‘migliorismo riformatore’ che sostanzia la sua idea del «sovversivismo dell'immanenza» (contrapposta alla «trascendenza universalistica»), e che, non senza ambiguità, ricerca una via che interpreti la cittadinanza come processo politico aperto, in costante tensione fra la difesa dell'identità culturale, da un lato, e l'estensione progressiva dei diritti per ognuno, dall'altro.

Alla teorizzazione della «giustizia complessa» (scaturita dall'individuazione delle «sfere di giustizia»), indagata nel corso del capitolo V, si associa la constatazione – che peraltro non inficia la validità di tale proposta – che la lista dei beni è «aperta», e come tale soggetta a molteplici controversie, e anche la provocazione che, per esempio, essa non contempla quelli che, in epoca globale, è invalso chiamare, in certi settori d'indagine, «beni comuni» su scala planetaria (acqua, ambiente, informazione, ecc.). Aspetto quest'ultimo su cui, peraltro, Walzer non cessa di interrogarsi (1), sempre preoccupandosi, lo si è illustrato nel corso del capitolo VI, di affrontare il tema dell'ingiustizia come una «questione pratica e impellente», come «problema politico» (2).

Ancora, nel capitolo VII, all'illustrazione del modello della cittadinanza, imperniato sull'appartenenza (*membership*) – che

(1) Lo dimostra quando nella nuova *Prefazione a Sfere di giustizia*, del 2008, cercando di rispondere ad una delle principali obiezioni rivolta alla tua teoria – quella di essere «relativistica» e di non fornire «alcuna guida per una distribuzione globale dei beni»: *Sfere di giustizia*, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 4.

(2) Ivi, p. 1, p. 6.

secondo alcune linee interne al pensiero di Walzer sembra implicare un'appartenenza *politica*, riconducibile ad un'idea di cittadinanza *eguale* e, in quanto tale, *comune* – fa seguito, in conclusione, la messa a fuoco delle implicazioni esclusivistiche di tale approccio (che legge la comunità come «comunità di carattere»). Nel capitolo VIII alla proposta del «minimalismo morale» e dell'«universalismo reiterativo», cui si connette una particolare concezione dei diritti umani come «diritti minimi», fa da *pendant* la messa in rilievo delle possibili estensioni massimaliste che si traducono in un «oltrepassamento dei confini» e in un possibile «moralismo missionario»: aspetti, questi ultimi, che rischiano, come si è illustrato nella trattazione del tema della guerra nel corso del capitolo IX, di mettere in scacco il pluralismo stesso teorizzato, in molteplici forme, da Walzer.

2. *L'intenzione politica: il socialismo liberale e pluralistico (innervato di istanze etiche)*

Il cercare di realizzare un incontro fra la salvaguardia dell'autonomia individuale e l'aspirazione ad un orizzonte collettivo, il ragionare *e* in termini di individuo *e* in termini di comunità e istituzioni – attraverso l'imprescindibile riferimento alla pluralità dei gruppi – pare poter comunque generare, pur tra cospicue difficoltà, un approccio di rilievo riguardo alle problematiche fondamentali della filosofia-pratica contemporanea. *Appartenenza, tolleranza, cittadinanza, eguaglianza, autonomia, società giusta*, costituiscono i nuclei concettuali che nella teorizzazione di Walzer si intrecciano in maniera articolata e complessa, e questo offre – entro una visione 'comprensiva' della sua opera quale quella che si è cercato di offrire – la possibilità di analizzarli nelle loro strette relazioni. Come si è visto, Walzer fin dai suoi primi scritti ha tenuto uniti, in un quadro complesso e stratificato, il problema della *cittadinanza*, quello dell'*eguaglianza* (nelle sue varie forme, *politica, sociale, economica*), nonché il tema della *differenza*.

L'assetto istituzionale di *socialismo pluriassociativo* e la nozione politica di cittadinanza inclusiva che da esso pare poter scaturire fornisce una proposta assai peculiare nel panorama della riflessione contemporanea e ribadita in diverse epoche, nel corso degli oltre

cinquant'anni di attività e militanza intellettuale (3). La categoria di cittadinanza sembra poter resistere ai vari tentativi di risoluzione esclusivamente individualistica per riaprire costantemente la ricerca sul tipo di comunità *politica* che può tradurne in pratica le istanze. Uno Stato di diritto definito dalla stretta integrazione tra *diritti individuali* della tradizione *lato sensu* liberale e *diritti sociali* della tradizione *lato sensu* socialista (Stato democratico-sociale) abbiamo visto poter prefigurare il possibile modello normativo di riferimento in tale contesto (4). Si delinea così una relazione complessa, in cui la realizzazione di (certi) principi socialisti (*in primis* l'abolizione di ogni dominio e gerarchia) è presupposto indispensabile per la realizzazione di (certi) principi liberali, che a loro volta sono il presupposto indispensabile per la democrazia. Senza l'effettivo godimento di specifici diritti sociali sembra difficile poter godere degli stessi diritti civili e politici (5).

L'ideale (e la forma) di società che scaturisce dall'elaborazione walzeriana è composta da una molteplicità di soggetti: ciò che, anche tramite imprese cooperative, amministrare democraticamente, in un contesto di mercato, dovrebbe disseminare il potere economico (e gli altri poteri) in maniera più efficace e più equa, e quindi più pluralistica, rispetto all'assetto capitalistico e, dunque, garantire attraverso la separazione delle sfere una 'società giusta'.

Per non incorrere in concezioni ristrette della cittadinanza, conducendo analisi esclusivamente economiciste (cosa da cui Walzer si tiene ben lontano) occorre porre l'accento sul concetto di *autonomia* (*self-direction, self-government*) e affrontare come questione centrale quella dell'*identità*.

Interesse e identità sono stati riconosciuti come i corni dei dilemmi che caratterizzano le odierne democrazie (6). Il punto che si è

(3) Emblematica a questo riguarda la trattazione, ispirata a Norberto Bobbio, contenuta in *Quale socialismo per il futuro?*, in BOVERO M. (a cura di), *Il futuro di Norberto Bobbio*, cit.

(4) Cfr. BOVERO M., *Liberalismo, socialismo, democrazia*, cit., pp. 317-320. In particolare, per il modello normativo descritto, Bovero fa riferimento a quello elaborato da Luigi Ferrajoli (p. 317), del quale ora si può vedere la summa in *Principia iuris*, cit.

(5) Questa è la forte convinzione che ha mosso la teorizzazione di tutti quegli autori che, in tempi diversi e a partire da culture filosofico-politiche diverse, hanno cercato di coniugare liberalismo e socialismo: con riferimento all'universo di riferimento walzeriano si possono così citare Rosselli, Tawney, Dewey, ma anche il teorico del socialismo democratico per eccellenza Eduard Bernstein.

(6) Come accennato in precedenza Salvatore Veca ha elaborato questa distinzione in *Due modelli di politica*, cit., e poi in *Il dilemma della condivisione politica*, cit. In proposito Ermanno Vitale ha suggerito l'ipotesi che le «dotte per il riconoscimento dell'identità» celino, nella maggior parte dei casi, ragioni

cercato di evidenziare, nel corso della trattazione, è che entrambe le questioni rimandano ad un concetto di *cittadinanza inclusiva* e ad un significativo concetto di *sfera pubblica*. In altri termini, nel problema concreto della cittadinanza, si mescolano inestricabilmente l'aspetto 'economico-sociale' e l'aspetto 'identitario'. La riflessione di Walzer sembra poter indurre a pensare la «comunità 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» (7). Una comunità in costante tensione, appunto, fra esigenze individuali ed esigenze sociali, collettive, di gruppo.

La realtà, politica e morale, è nella visione di Walzer, qualcosa che noi possiamo 'solo' fare e rifare e che non finiamo mai di fare o fare correttamente (8): ma è proprio questo che, nella sua ottica, rappresenta la possibilità per individuare delle soluzioni, certamente parziali ma *concrete*. Il processo, nell'ottica walzeriana, si connota come una possibilità sempre aperta, e così ogni teorizzazione e ogni modello, che sono sempre improntati ad una logica empirica, sperimentale, pragmatica, secondo la grande lezione di Dewey. «La storia non ha un unico e determinato cammino» (9) e così la politica, che, per Walzer, è il fulcro delle tensioni dell'esistenza umana ma anche il solo veicolo di coesistenza: essa è al tempo stesso fragile e permanente. Interessi, valori, credenze, scelte mutano nel tempo, ma hanno la loro possibilità di creazione, sviluppo, articolazione

sociali ed economiche e vadano comprese in larga misura su questo terreno. La questione seria posta dal multiculturalismo è allora quella di trovare un concetto di *eguaglianza* che sia compatibile con l'enorme *varietà* di fattori biologici, ambientali, culturali che concorrono a differenziare gli individui; cfr. VITALE E., *Taylor, Habermas, Sen: multiculturalismo, Stato di diritto e disegualianza*, cit., in part. pp. 66 e 81-86.

(7) Non va comunque dimenticata l'oscillazione, problematica, nell'universo teorico walzeriano fra *comunità politica* e *comunità di carattere*.

(8) Cfr. WALZER M., *Objectivity and Social Meaning*, cit., p. 177.

(9) Espressione utilizzata da Walzer nell'intervista più volte citata a C. Rusconi, p. 354. Walzer è, dunque, *filosofo in costante movimento, filosofo della speranza*, aperto al futuro. Il suo cammino è fatto di solidarietà e di compagnia, di molteplici *connessioni*. Un cammino che si traduce continuamente in *marcia*. Egli, ebreo-americano, socialista, critico sociale, rappresenta un caso emblematico di 'sguardo sdoppiato' (cfr. SCHUMHL R., *L'America e il multiculturalismo*, cit., p. 117). Guarda al passato, agli *antenati*, per farsi guidare dagli ideali fondanti e fondamentali che li ritiene di trovare – libertà, eguaglianza, autonomia –, mentre scruta l'orizzonte per scorgervi come realizzare praticamente quegli ideali. La sua riflessione, il suo impegno, 'vivono' in un *processo* sempre in *fieri*, in tensione costante fra *speranza* e *dura realtà*, un processo che richiede continuamente un nuovo inizio.

attraverso gli spazi della politica (anche se questo non significa, d'altro canto, esaurirsi in essa).

3. *Il 'senso del luogo': contesti, dettagli, forme della critica*

Il ragionamento di Walzer manifesta dunque una forte fiducia nelle *possibilità* della politica, senza inferire immediatamente la certezza di suoi prevedibili successi, ma al contrario riconoscendone continuamente la problematicità e gli aspetti di incertezza e non definitività. Nei suoi lavori più recenti, Walzer ribadisce, riprendendo spunti disseminati anche nei suoi scritti precedenti, che le differenze culturali e religiose sono un importante valore: il *global pluralism* le prevede e sostiene adeguatamente, ma la differenza come valore esiste *accanto* alla pace, all'eguaglianza e all'autonomia, non le precede, come invece sembrano sostenere i *communitarians*. L'ipotesi suggerita da Walzer è che tutti questi valori possano essere meglio perseguiti *politicamente* in contesti in cui si danno molte vie di ricerca, molti agenti impegnati in essa. Si può parlare di una sorta di "pluralità delle vie" che rimanda, inevitabilmente, ad una "pluralità di luoghi", ma che non esclude una dimensione universalistica in senso *reiterativo* (10): «Noi abbiamo bisogno di molti agenti, di molte arene di attività e decisione. I valori politici devono essere difesi in diversi *luoghi* così che i fallimenti qui possano essere uno sprone all'azione là, e i successi là possano essere un modello da imitare qui».

È una costitutiva tensione al movimento, alla processualità, che soggiace e orienta, in profondità, la prospettiva politica walzeriana e le conferisce un tratto originale (che ha nel paradigma dell'esodo la sua intima scaturigine (11)): il movimento verso il pluralismo si addice alla concezione che Walzer ha della gente, «fin troppo reale e non più che saltuariamente ragionevole», per la quale la politica è, aristotelicamente, «un'attività "naturale"». Il movimento verso il terzo grado di pluralismo, quello che soddisfa pienamente le istanze walzeriane, è realmente un tendere a, un *movimento*. «Non vi siamo ancora giunti; abbiamo molte miglia da percorrere prima di dormire». Il pluralismo globale, sostenuto da un associazionalismo

(10) La concezione dell'universalismo reiterativo, elaborata da Walzer, è trattata nel cap. VII del presente volume.

(11) Sulla concezione walzeriana dell'Esodo si veda il cap. III.

esteso al massimo livello, si rafforzerà solo *praticandolo*, cogliendo tutte le potenzialità che esso offre. Le possibilità di successo possono darsi solo nel contesto di campagne di lotta che dalla dimensione locale si estendono a livello globale, *attraversando* i diversi luoghi del mondo (12).

Caratteristica di Walzer, come si è avuto modo di sottolineare, è una forte fiducia nel *dissenso*, sul cui rigoglio poggia la possibilità del mutamento sociale in generale. Dunque le comunità, le realtà culturali non sono concepite come unità costituite su un insieme di valori omogenei, bensì piuttosto come strutture conflittuali dall'instabile equilibrio, in cui il mutamento è possibile, quando non auspicabile. Estendendo questo ragionamento si può ipotizzare che per Walzer ciò che conferisce unità alla comunità non è tanto un *ethos* sostantivo comunitaristico, ma un processo collettivo di reinterpretazione e mutamento dei fondamentali principi (anche da un punto di vista costituzionale) che regolano la vita di un popolo. La sua visione richiede certamente un sentimento di condivisione e di appartenenza, il riferimento ad un contesto storico-culturale, ma questo è innervato e vivificato, come Walzer rileva sovente, da una «discussione senza fine». Nessuno nella comunità prefigurata da Walzer ha il monopolio dell'interpretazione, in essa vige un dialogo orizzontale che non raggiunge mai un consenso stabile: si è visto in più occasioni come al centro di tale impostazione si ponga il concetto di negoziazione e di compromesso (13).

Del resto ciò che caratterizza e determina le possibilità della politica, costituendone la strutturale e problematica essenza, sono proprio conflitto e negoziazione. Anche l'ultimo approdo della "teorizzazione" walzeriana, il *global pluralism*, resta legato alla imprescindibile tensione fra momento di comunanza (universalistico) e momento della affermazione della differenza (particolaristico). L'infinito tessuto dell'esperienza è, per Walzer,

(12) Ricollegandosi a questa tensione Walzer ha sostenuto l'idea di una «socialdemocrazia globale»: la socialdemocrazia è nata affermando che una risposta politica al mercato è possibile; dal momento che oggi la sfida è globale, «se vogliamo trovare modi per condividere il lavoro più equamente non solo nelle nostre società, ma *attraverso il mondo*, allora dobbiamo definire una socialdemocrazia, fondata sulla supremazia della politica rispetto al mercato globale, che abbia radici sinceramente internazionali (*Democrazia invenzione per gente che lavora*, intervista a M. Walzer a cura di S. Bianchi, in «Reset», 61, 2000, p. 35).

(13) La ricerca di un «paradigma della negoziazione» è al centro del lavoro di BELVISI F., *Società multiculturale, diritti, costituzione. Una prospettiva realista*, cit., in part. pp. 154-162.

l'unico *luogo* in cui l'universale può manifestarsi, ma la sua *speranza* è che un filo sottile (quello della politica) possa riuscire a legare e a mettere in comunicazione i diversi *luoghi*:

Il fatto che il processo vada avanti probabilmente all'infinito, sta a testimoniare il carattere della società internazionale e di quella civile: entrambe sono *regni della frammentazione*. E più riuscita sarà l'articolazione della differenza, più questi regni saranno frammentati. Ma i frammenti non sono né moralmente né materialmente autosufficienti. Così le negoziazioni che ne stabiliscono i *confini* consentono anche di esplorare la possibilità di *attraversamento* dei confini stessi. Esse tirano, per così dire, delle linee sulla mappa della società e poi cercano di trasformarle in linee tratteggiate, così da incorporare la differenza in una qualche unità più ampia (14).

A questo punto ci pare possibile procedere ad una sorta di riepilogo dei tratti peculiari della concezione walzeriana della politica, che, attraverso i saggi qui presentati e le problematiche tensioni in essi rinvenibili, si è cercato di descrivere.

Le proposte politiche di Walzer, orientate dai quattro valori fondamentali (pace, eguaglianza, differenza, autonomia), partono da alcuni precisi moventi, rinvenuti, in forme diverse, e possono essere ricondotte ad un associazionalismo critico che ha nel pluralismo la sua istanza prioritaria (15).

L'attenzione alla dimensione particolare e contingente, che è presente negli scritti walzeriani, non è mai chiusa in se stessa, all'interno dei suoi confini, ma tende ad allargarsi per trovare connessioni e relazioni. Trovare «relazioni sociali unificanti» (16), per evitare una completa disintegrazione, legare i frammenti dello scenario globale, attraversando i confini (17): sono alcuni dei principali obiettivi perseguiti da Walzer in anni recenti.

(14) WALZER M., *Che cosa significa essere americani*, cit., pp. 6-7 (corsivi miei).

(15) Secondo questa prospettiva si declinano l'ideale socialista di Walzer e la sua peculiare visione del liberalismo, che trovano negli assetti della democrazia sociale il punto di congiunzione. Si veda al riguardo WALZER M., *Pluralism and Social democracy*, in «Dissent», 1, 1998, pp. 47-53.

(16) Per un'articolata trattazione di questa problematica nel quadro del dibattito contemporaneo si veda ZANETTI Gf., *Dalla philia aristotelica al dibattito contemporaneo. Relazioni sociali unificanti: aspetti dell'amicizia politica*, in ID., *Ragion pratica e diritto*, cit. (i principali autori di riferimento della trattazione sono Finnis, Nussbaum e Raz; nella riflessione di quest'ultimo si individua il passaggio «dal pluralismo dell'amicizia al multiculturalismo»).

(17) Sotto questo profilo si possono rinvenire interessanti consonanze fra la riflessione di Walzer e quella del suo amico e collega Clifford Geertz (altre rilevanti affinità intercorrono fra i due sul piano metodologico). Su quest'ultimo, proprio in riferimento al tema toccato, si veda PIRNI A., *Il mondo in*

Dalle trattazioni dei vari capitoli emerge con chiarezza come determinati obiettivi non possano essere raggiunti tenendo disgiunti: la passione, il sentimento, l'agire politico. La politica possiede altri valori, in aggiunta alla ragione, spesso in tensione con essa: la passione, appunto, l'impegno, la solidarietà, il coraggio, la competitività. Ragione e passione, sfera razionale e sfera emotiva, naturalmente distinguibili sul piano concettuale, nella pratica costituiscono un *intreccio*: e dunque, anche in questo caso, la *linea* che le separa non può essere netta e definitiva ma flessibile e sinuosa. Occorre razionalizzare le passioni e rendere appassionata la ragione, apportando un correttivo efficace e importante al razionalismo liberale (18). L'esperienza reale dell'impegno politico deve guidare le riflessioni che si sviluppano sulle diverse questioni teorico-pratiche.

La politica attraversata dalla passione è anche attraversata e vivificata dal pluralismo. Politica e pluralismo sono nella visione ideale di Walzer – che in questo caso può essere accostato ad Arendt – termini sinonimici. Come si è via via mostrato, su ogni questione sulla quale Walzer si esercita, è possibile cogliere nitidamente quello che potremmo definire uno “sforzo pluralizzante” (19). Quest'ultimo è costitutivo, in ultima istanza, di ogni trattazione walzeriana e ne orienta gli esiti pratici, quasi a delineare un *pluralismo universale* (20).

Del pluralismo, tuttavia, Walzer non coglie solo le potenzialità, bensì anche gli aspetti che ne fanno un autentico onere. La *tensione fra conflitto e solidarietà*, che riproduce quella fra differenza ed eguaglianza, caratterizzano la politica nella riflessione walzeriana: ne scaturisce un movimento continuo fra affermazione della differenza e ricerca di spazi condivisi. La vita politica non è semplicemente antagonistica ma intrinsecamente e permanentemente

frammenti e il collante antropologico. *Politica e antropologia nel pensiero di Clifford Geertz*, in «Fenomenologia e società», 1, 2001, pp. 76-100.

(18) La stessa mossa teorica orientava il saggio *The Communitarian Critique of Liberalism*, cit.

(19) Questo sforzo è perfettamente rappresentato da *Sfere di giustizia*, cit., come ha dimostrato RICÉUR P.: *La pluralità delle istanze di giustizia*, cit. Ricœur rileva, altresì, come per Walzer, così come per Arendt, il potere si giochi in una dimensione tutta orizzontale; esso «procede dalla congiunzione delle volontà e da nessuna istanza superiore» (p. 108). Questo significa però eludere la questione della fondazione unitaria del corpo politico, e dunque il problema dello Stato e della sovranità nei suoi aspetti costitutivi. Su questo punto insiste anche AMBROSI E., *L'arte della separazione tra etica e politica*, cit., pp. 139 ss., collegando questa carenza direttamente con l'approccio scettico di Walzer.

(20) J. Roman, *Le pluralisme de Michael Walzer*, cit., p. 7.

conflittuale (21), e quindi può rappresentarsi come un ritorno infinito a disaccordi e conflitti, una lotta per gestirli e contenerli e, al tempo stesso, per ottenere qualsiasi vittoria temporanea accessibile. Campagne, movimenti e negoziazioni, uomini e donne impegnati a diversi livelli e in diversi momenti, sono parte di un ideale di democrazia partecipativa e pluralistica che si pone come critica delle tendenze spoliticizzanti del liberalismo (e della sua variante liberista) e che ripropone, seppure in forma assai problematica, la questione dell'*amicizia civica* e il suo rapporto con il conflitto stesso (22).

Tutti gli aspetti menzionati – rilievo della concretezza e della contingenza, movimento da questa dimensione a dimensioni più ampie, intreccio fra politica e passioni, intrinseco pluralismo di ogni sfera dell'esistenza umana (compresa quella fondamentale della politica), aspetti e possibilità dell'*amicizia civica* e delle relazioni unificanti da essa generate – delineano un altro tratto cruciale della visione della politica walzeriana: la *fragilità*. La dimensione politica, ancora più delle altre sfere, è caratterizzata dal mutamento, dalla flessibilità, e quasi per costituzione è avversa all'assolutismo, alla rigidità, alle risposte definitive. Nulla si sottrae a questa specifica tendenza e tutti i compromessi auspicati da Walzer, non possono che essere fragili.

Dall'altra parte, di qui un possibile (ma solo apparente) paradosso, la politica è qualcosa che Walzer concepisce come *permanente*. Il filo della politica attraversa le dimensioni, le sfere dell'esistenza, a volte le separa, a volte le lega e unisce (esempio emblematico, a riguardo, quello del rapporto fra religione e politica (23)), ma comunque, nella prospettiva walzeriana, non può essere mai reciso.

Alle luce di queste considerazioni, anche per il pensiero di Walzer può attagliarsi un'altra considerazione di Arendt: «vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di

(21) «La politica quando la posta in gioco è alta, è quasi sempre opposizione e conflitto, disaccordo e lotta. Non intendo dire che la politica sia essenzialmente questo, non sono mai stato attratto dalle definizioni essenzialistiche. Ma confesso di non riuscire a immaginare una politica non conflittuale, nemmeno quando vedo i politici di centro fingere di non avere contrasti con alcuno» (WALZER M., *Passione e politica*, cit., p. 70).

(22) Due significative trattazioni del tema dell'*amicizia*, da cui ricavare diversi spunti anche per una disamina del pensiero di Walzer, sono: ZANETTI Gf., *Amicizia, felicità, diritto. Due argomenti sul perfezionismo giuridico*, cit.; CARNEVALI G., *Dell'amicizia politica. Tra teoria e storia*, cit.

(23) Come si è visto nel corso del cap. III.

cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è posto tra quelli che vi siedono intorno; il mondo come ogni *in-fra, mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo*» (24). La relazione, con tutta la sua fragilità, segna i luoghi della politica e tutto l'universo concettuale walzeriano (che ha nella politica un fondamentale centro): la coesione, la comunanza non deve mai essere totalizzante e assoluta e, d'altro canto, la separazione non deve mai essere troppo netta o tracciata in via definitiva. L'«arte della separazione» si lega così a quella della relazione e della “giusta connessione”: fra politica e morale, fra politica democratica e filosofia, fra politica e critica sociale, fra politica e società civile, fra politica e religione, fra politica e spazi globali. Tale ricerca prova a stare *dentro*, senza risolverle in maniera definitiva, le problematiche tensioni che segnano in profondità la dimensione e la vita pubblica, esercitandosi nel tracciare confini e limiti e nel provare a scoprire orizzonti comuni. Del resto l'azione stessa – come insegna Arendt – stabilisce sempre delle relazioni e ha quindi un'implicita tendenza a forzare tutte le limitazioni e tutti i confini. La fragilità delle istituzioni e delle leggi umane, e in genere di tutto ciò che attiene alla vita comune degli uomini, sono legate alla natura stessa dell'azione.

Pertanto l'opera di Walzer, se sottoposta ad una visione comprensiva che non ne trascuri i dettagli, mostra, ricorrendo ad una metafora cara allo stesso Walzer, una geografia fatta di sentieri tortuosi e crinali, non di strade dritte e uniformi, e rimanda ad una visione della realtà contemporanea come un *nuovo labirinto*, in cui è indispensabile, per provare ad orientarsi, *il filo della politica*.

Entro questo orizzonte dall'approccio sociologico può scaturire la normatività, dal senso del luogo quel 'sovversivismo dell'immanenza' che porta a non accettare come date le dimensioni dell'agire nelle sue diverse forme. Certo ciò non avviene senza prezzi, anche altissimi da pagare (basti solo pensare al nodo della guerra e al cortocircuito in cui l'argomentazione, con chiara intenzionalità pratica, sembra incorrere), ma in ultima istanza è proprio questa forse la grande lezione che Walzer consegna: mettere in atto, costantemente, la critica, a partire dai contesti, e dalle loro specificità. Questo anche quando si prende in esame un'opera: occorre conoscere le sue sedimentazioni, i suoi snodi fondamentali,

(24) ARENDT H., *Vita activa*, Milano, Bompiani, 1991³, p. 39.

il farsi della sua 'costruzione'. Fare i conti con contesti ma nella piena consapevolezza che la più antica tradizione è quella della critica.

APPENDICE BIBLIOGRAFICA

Introduzione

La presente bibliografia si articola in due sezioni: 1) scritti di Michael Walzer, 2) scritti su Michael Walzer (suddivisi in monografie e in saggi e articoli).

Walzer scrive da oltre cinquant'anni e continua a farlo con intensità (frequentemente anche su riviste e giornali), partecipando a convegni e conferenze in più parti del mondo. La letteratura critica, anche in Italia, cresce costantemente, insieme all'interesse per la sua opera. Negli Stati Uniti, ma non solo, questo fenomeno ha ormai raggiunto notevoli dimensioni. Per questi motivi quello che segue intende rappresentare uno strumento di approccio bibliografico alla riflessione dello studioso americano.

A parte i numerosi editoriali e le 'ultime pagine' redatte da Walzer su *Dissent*, di cui è da tempo condirettore, e alcuni brevi interventi di vario genere soprattutto riguardanti l'attualità politica apparsi su riviste e quotidiani, la presente costituisce .

I. *Scritti di Walzer*

1956

The Travail of the U.S. Communists, in «Dissent», Fall, pp. 406-410.

1957

Hungary and the Failure of the Left, in «Dissent», Spring, pp. 157-162.

1958

Politics of Angry Young Men, in «Dissent», Spring, pp. 148-154.

When the Hundred Flowers Withered, in «Dissent», Fall, pp. 360-374.

John Wain. The Hero in Limbo, in «Perspective», Fall-Winter, pp. 137-145.

1959

Education for a Democratic Culture. I, in «Dissent», Spring, pp. 107-121.

The American School. II, in «Dissent», Summer, pp. 223-236 (seconda parte del saggio precedente).

1960

Dibattito con H. Brand, *Classless Education in Class Society?*, in «Dissent», Winter, pp. 86-89.

A Cup of Coffee and a Seat, in «Dissent», Spring, pp. 111-120.

In Place of a Hero, in «Dissent», Spring, pp. 156-162.

The Politics of the New Negro, in «Dissent», Summer, pp. 235-243.

The Idea of Resistance, in «Dissent», Fall, pp. 369-373.

Politics of Non-Violent Resistance: A Discussion, in «Dissent», Fall, 1960, pp. 369-373.

1961

Cuba: The Invasion and the Consequences, New York, Dissent Publishing Association.

Dibattito con T. Kahn, *The Idea of Revolution*, in «Dissent», Spring, pp. 180-184.

Dibattito con J. Kolko, *Cuba and Radicalism*, in «Dissent», Fall, pp. 517-519.

1962

The Mood and the Style, in «Dissent», Winter, pp. 29-33.

The Young Radicals. A Symposium, in «Dissent», Spring, pp. 129-131.

Students in Washington. A New Peace Movements, in «Dissent», Spring, pp. 179-182.

1963

Puritanism as a Revolutionary Ideology, in «History and Theory», Fall, pp. 59-90.

In Defense of Spying, in «Dissent», Fall, pp. 398-399.

Revolutionary Ideology. The Case of Marian Exiles, in «American Political Science Review», 57, pp. 643-654.

1964

Paul Goodman's Community of Scholars, con una risposta di P. Goodman, in «Dissent», Winter, pp. 21-28.

Social Origins of Conservative Politics, in «Views», 6.

The Only Revolution. Notes on the Theory of Modernization, in «Dissent», Fall, pp. 432-440.

1965

The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics, Cambridge (Mass.), Harvard University Press (tr. it. *La Rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, introduzione di M. Miegge, Torino, Claudiana, 1996).

Con J. Schrecker, *American Intervention and the Cold War*, in «Dissent», Fall, pp. 43-46.

Report from America, in «Views», Fall, pp. 12-13.

Con M. Rustin, *Labor in Britain. Victory and Beyond*, in «Dissent», Winter, pp. 21-31.

1966

Democracy and Conscript, in «Dissent», January-February, pp. 16-22.

Dibattito (insieme a J. Schrecker) con H. Pachter, *Ideology and Power in Foreign Affairs. Comments on John Schrecker and Michael Walzer, 'American Intervention and Cold War'*, in «Dissent», Autumn 1965, in «Dissent», March-April, pp. 198-207.

Options for Resistance Today, in «Dissent», May-June, pp. 318-319.

On the Nature of Freedom, in «Dissent», November-December, pp. 725-728.

1967

On the Role of Symbolism in Political Thought, in «Political Science Quarterly», 82, pp. 191-204.

The Obligation to Disobey, in D. Spitz (ed.), *Political Theory and Social Change*, New York, Atherton Press, pp. 185-202 (pubblicato contemporaneamente in «Ethics», 77, pp. 163-175).

Dibattito con L. Coser, *Anti-Communism and the CIA*, in «Dissent», May-June, pp. 274-280.

Moral Judgment in Time of War, in «Dissent», May-June, pp. 284-292.

The Condition of Greece. Twenty Years After the Truman Doctrine, in «Dissent», July-August, pp. 421-431.

The Exodus and Revolution. An Exercise in Comparative History, in «Mosaic», 8, pp. 6-21.

1968

The New Left, in Aa.Vv., *The University and New Intellectual Environment*, Toronto, Macmillan of Canada and St. Martin's Press, pp. 29-48.

Civil Disobedience and 'Resistance', in «Dissent», January-February, pp. 13-15.

Politics in the Welfare State, in «Dissent», January-February, pp. 26-40.

Exodus 32 and the Theory of Holy War. The History of a Citation, in «Harvard Theological Review», 1, pp. 1-14.

A Day in the Life of a Socialist Citizen. Two Cheers for Participatory Democracy, in «Dissent», May-June, pp. 243-247.

1969

Corporate Authority and Civil Disobedience, in «Dissent», September-October, pp. 395-406 (raccolto, col titolo *Civil Disobedience and Corporate Authority*, in P. Green, S. Levinson [eds.], *Power and Community. Dissenting Essays in Political Science*, New York, Random House, pp. 223-246).

Prisoners of War. Does the Fight Continue After the Battle?, in «American Political Science Review», 63, pp. 777-786.

1970

Obligations. Essays on Disobedience, War and Citizenship, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

The Revolutionary Uses of Repression, in M. Richter (ed.), *Essays in Theory and History. An Approach to the Social Sciences*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, pp. 122-136.

A Journey to Israel, in «Dissent», November-December, pp. 497-503.

1971

Political Action. A Practical Guide to Movement Politics, Chicago, Quadrangle Books, (alcune sezioni del libro sono in "Citizens' Politics" – *How to Do It*, in «Dissent», June, pp. 252-257).

World War II. Why Was This War Different?, in «Philosophy and Public Affairs», 1, pp. 3-21.

Violence. The Police, the Militants, and the Rest of Us, in «Dissent», April, pp. 119-127.

1972

Notes for Whoever's Left, in «Dissent», Spring, pp. 309-314.

On Arabs and Jews. Chimera of a Binational State, in «Dissent», Summer, pp. 492-499 (raccolto, come *Nationalism, Internationalism and the Jews. Chimera of a Binational State*, in I. Howe, C.

Gershman [eds.], *Israel, the Arabs and the Middle East*, New York, Bantam Books, pp. 186-199).

1973

Political Action. The Problem of Dirty Hands, in «Philosophy and Public Affairs», Winter, pp. 160-180 (ristampato in *Torture: A Collection*, ed. by S. Levinson, New York, Oxford University Press, 2004, pp. 61-75, e anche in *The New York Intellectuals Reader*, ed. by N. Jumonville, New York, Routledge, 2007, pp. 355-369).

The Peace Movement. What Was Won by Protest?, in «The New Republic», 10.02, pp. 24-26.

In Defense of Equality, in «Dissent», Fall, pp. 399-408 (in *Princeton Readings in Political Thought*, ed. by M. Cohen, N. Fermon, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 656-668).

Regicide and Revolution, in «Social Research», 40, pp. 617-642.

1974

Regicide and Revolution, London and New York, Cambridge University Press (nuova ed., con intr. dell'autore, New York, Columbia University Press, 1992).

Civility and Civic Virtue in Contemporary America, in «Social Research», 41, pp. 593-611.

Watergate without the President, in «Dissent», Winter, p. 405.

Politics and Welfare State, in «Dissent», Spring, pp. 290-304.

Rebels Without a Cause, recensione a G. Lewy, *Religion and Revolution*, New York, Oxford University Press, 1974, in «The New York Review of Books», 21, 17.10, p. 16.

1975

Consenting to One's Own Death. The Case of Brutus, in M. Kohl (ed.), *Beneficent Euthanasia*, Buffalo, Prometheus Books, pp. 100-105.

Dibattito con J. Bowyer Bell e R. Morris, *Terrorism. A Debate*, in «The New Republic», 27.12, pp. 12-15.

1976

Thoughts on Democratic Schools, in «Dissent», Winter, pp. 57-64.

Israeli Policy and the West Bank, in «Dissent», Summer, pp. 234-236.

The Memory of Justice. Marcel Ophuls and the Nuremberg Trials, in «The New Republic», 09.10, pp. 19-23.

1977

Just and Unjust Wars, New York, Basic Books (1992², 2000³, 2006⁴; tr. it. *Guerre giuste e ingiuste*, Napoli, Liguori, 1990).

Review of *Taking Rights Seriously*, in «The New Republic», 25.06, pp. 28-31.

War Crimes. Defining the Moral Culpability of Leaders and Citizens, in «The New Republic», 05.11, pp. 17-23.

1978

Israel in Lebanon. Just and Unjust Responses to Terrorism, in «The New Republic», 08.04, pp. 17-18.

Teaching Morality. Ethics Makes a Comeback, in «The New Republic», 10.06, pp. 12-14.

Town Meeting and Worker's Control. A Story for Socialists, in «Dissent», Summer, pp. 325-333.

Dibattito con R.L. Heilbroner, *What Is Socialism?*, in «Dissent», Summer, pp. 341-360.

Vietnam and Cambodia, in «Dissent», Fall, pp. 390-391.

Capitalism, Socialism, and Democracy, in «Commentary», 65, pp. 70-71.

1979

The Moral Problem of Refugees. The Boat People Are an Easy Case. How Will We Handle a Tough One?, in «The New Republic», 10.02, pp. 15-17.

A Theory of Revolution, in «Marxist Perspectives», Spring, pp. 30-44.

Socialism and Self-Restraint. The Moral Equivalent of War Requires the Moral Equivalent of Wartime Equality, in «The New Republic», 07-14.07, pp. 16-19.

Nervous Liberals, in «New York Review of Books», 26, 11.10, pp. 5-6.

Con I. Howe, *Were We Wrong About Vietnam? Reconsidering the Antinar Movement*, in «The New Republic», 18.08, pp. 15-18.

The Pastoral Retreat of the New Left, in «Dissent», Fall, pp. 406-411.

The Islam Explosion. Religion Is Reemerging as a Political Force Throughout the Third World, in «The New Republic», 08.12, pp. 18-21.

1980

- Radical Principles. Reflections of an Unreconstructed Democrat*, New York, Basic Books.
- Liberalism and the Jews*, in «Commentary», January, pp. 76-77.
- Revolution-Watching. The Iranian Captivity*, in «The New Republic», 29.03, pp. 14-16.
- The New Masters*, Review of *The Intellectuals on the Road to Class Power*, by G. Konrád, I. Szelényi, and *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, by A.W. Gouldner, in «The New York Review of Books», 20.03, 1980, pp. 37-39.
- The New Masters*, in «The New York Review of Books», 15.05, 1980.
- The Moral Standing of States. A Response to Four Critics*, in «Philosophy and Public Affairs», 9, pp. 209-229 (ristampato poi in *Global Ethics: Seminal Essays*, ed. by Th. Pogge, K. Horton, Paragon House, 2008, pp. 51-71).
- Pluralism. A Political Perspective*, in S. Thernstrom, A. Orlov, O. Handlin (eds.), *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 781-787.
- Political Decision-Making and Political Education*, in M. Richter (ed.), *Political Theory and Political Education*, Princeton, Princeton University Press, 1980, pp. 159-176.
- Must Democracy Be Capitalist?*, in «The New Review of Books», 25, 12, 20.07, pp. 40-42.

1981

- The Distribution of Membership e Response to Chaney and Lichtenberg*, in P.G. Brown, H. Shue (eds.), *Boundaries. National Autonomy and Its Limits*, Totowa (N.J.), Rowman and Littlefield, pp. 1-35 e 101-105.
- Democracy vs. Elections. Primaries Have Ruined Our Politics*, in «The New Republic», 03-10.01, pp. 17-19.
- Two Kinds of Military Responsibility*, in «Parameters», March, pp. 42-46.
- The Courts, the Elections, and the People*, in «Dissent», Spring, pp. 153-155.
- Philosophy and Democracy*, in «Political Theory», 9, pp. 379-399.
- Totalitarianism vs. Authoritarianism. The Theory of Tyranny, the Tyranny of Theory*, in «The New Republic», 04-11.07, pp. 21 e 24-25.
- Totalitarianism vs. Authoritarianism: The Theory of Tyranny*, in «Dissent», Fall, 1981, pp. 400-403.

Dibattito con P. Fussell, *An Exchange on Hiroshima. Michael Walzer and Paul Fussell on the Moral Calculus of the Bomb*, in «The New Republic», 23.09, pp. 13-14.

Introduction to From R.H. Tawney Commonplace Book, in «Dissent», Fall, p. 487.

1982

Politics in the Welfare State. Concerning the Role of American Radicals, in I. Howe (ed.), *Beyond the Welfare State*, New York, Schocken, pp. 129-154.

Political Alienation and Military Service, in M. Anderson (ed.), *The Military Draft. Selected Readings on Conscription*, Stanford, Hoover Institution Press, pp. 153-170.

The Community Wanted. Moral Engagement, in «The New Republic», 31.03, pp. 11-12, 14.

From Contract to Community, Review of Liberalism and the Limits of Justice, by M. J. Sandel. *The New Republic* 187, December 13, 1982, pp. 35-37.

Socialism and the Gift Relationship, in «Dissent», Fall, pp. 431-441.

Dirty Work Should Be Shared. In a Society of Equals, Garbage is Everyone's Business, in «Harper's», December, pp. 22-31.

Response to Lackey, «Ethics», 92, pp. 547-548.

1983

Spheres of Justice, New York, Basic Books (2006², con nuova prefazione; tr. it. *Sfere di giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1987, e Roma-Bari, Laterza, 2008).

Dibattito con R. Dworkin, *Spheres of Justice. An Exchange*, in «The New York Review of Books», 21.07, pp. 43-44.

On Failed Totalitarianism, in «Dissent», Summer, pp. 297-306 (anche, contemporaneamente, in I. Howe [ed.], 1984 *Revisited. Totalitarianism in Our Century*, New York, Harper and Row, pp. 103-121; tr. it. *Il totalitarismo mancato*, in «Volontà», 2, 1984, pp. 14-33).

Totalitarianism vs Authoritarianism, in «Dissent», Summer, pp. 400-403.

The Politics of Michel Foucault, in «Dissent», Fall, pp. 481-490.

States and Minorities, in Ch. Fried (ed.), *Minorities. Community and Identity*, Berlin, Springer, pp. 219-227.

Local Struggle, Local Compromise, Review of *Ethnic Dilemmas 1964-1982*, by N. Glazer, in «The New York Times Book Review», 88, October 2, pp. 7, 24-25.

1984

«*Dissent*» at *Thirty*, in «*Dissent*», Winter, pp. 3-4.

Deterrence and Democracy. In a Nuclear Age We Need Both 'Normal' and 'Abnormal' Politics, in «*The New Republic*», 02.07, pp. 16-21.

Commitment and Social Criticism. Camus's Algerian War, in «*Dissent*», Fall, pp. 424-432.

Liberalism and the Art of Separation, in «*Political Theory*», 12, pp. 315-330 (tr. it. *Il liberalismo come arte della separazione*, «*Biblioteca della libertà*», 92, 1986, pp. 7-30)

The Politics of the Intellectual. Julien Benda's «La trahison des clercs» reconsidered, in W.W. Powell, R. Robbins (eds.), *Conflict and Consensus. A Festschrift in Honor of Lewis A. Coser*, New York, Macmillan, 1984, pp. 365-377.

1985

Exodus and Revolution, New York, Basic Books (tr. it. *Esodo e rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 1986).

Dibattito con J. Frank e L. Abel, *Camus and the Algerian War*, in «*Dissent*», Winter, pp. 105-110.

Hold the Justice. At McPrison and Burglar King, It's..., in «*The New Republic*», 08.04, pp. 10-12.

What's Left of Marx?, in «*The New York Review of Books*», 21.11, pp. 43-46.

In Search of Solidarity, Review of *The Needs of Strangers*, in «*The New Republic*», 192, May 13, pp. 36-37.

Panel Discussion. *The Arts, the Humanities, and Their Institutions*, in «*Art and the Law*», 9, pp. 179-214.

1986

Justice Here and Now, in F.S. Lucash (ed.), *Justice and Equality Here and Now*, Ithaca-London, Cornell University Press, pp. 136-150.

Introduzione a I. Berlin, *The Hedgehog and the Fox. An Essay on Tolstoy's View of History* (1953), New York, Simon and Schuster.

The Reform of International System, in Ø. Østerud (ed.), *Studies of War and Peace*, Oslo, Norwegian University Press, pp. 227-250 e 276.

Toward a Theory of Social Assignments, in W. Knowlton, R. Zeckhauser (eds.), *American Society. Public and Private Responsibilities*, Cambridge (Mass.), Ballinger, pp. 79-96.

The Long-Term Perspective, in «Bulletin of the New York Academy of Medicine», January-February, pp. 8-14.

What's Terrorism – And What Isn't?, in «Dissent», Summer, pp. 274-275.

Pleasures and Costs of Urbanity, in «Dissent», Fall, pp. 470-475.

Cheap Moralizing, in «The New Republic», 10.11, p. 20.

The Politics of Michel Foucault, in *Foucault: A Critical Reader*, ed. by D. Couzens Hoy, pp. 51-68, Oxford: Basil Blackwell.

1987

Interpretation and Social Criticism, Cambridge (Mass.), Harvard University Press (tr. it. *Interpretazione e critica sociale*, Roma, Edizioni Lavoro, 1990).

Israel's Great Victory. A War of Survival or Conquest, in «The New Republic», 08.06, pp. 22-25.

Notes on Self-Criticism, in «Social Research», 54, pp. 33-43.

The Imperfectionist, Review of *The Morality of Freedom*, by J. Raz, *The New Republic* 197, December 7, 1987, pp. 30-32.

1988

The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century, New York, Basic Books (2002; tr. it. *L'intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento*, Bologna, il Mulino, 1991).

Interpretation and Social Criticism, in S.M. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. VIII, Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 1-80.

Terrorism. A Critique of Excuses, in S. Luper-Foy (ed.), *Problems of International Justice*, Boulder, Westview Press, pp. 237-247.

The Green Line. After the Uprising, Israel's New Border, in «The New Republic», 05.09, pp. 22-24.

Socializing the Welfare State, in «Dissent», Fall, pp. 292-300 (contemporaneamente, anche in A. Gutmann [ed.], *Democracy and the Welfare State*, Princeton, Princeton University Press, pp. 13-26).

The Ambiguous Legacy of Antonio Gramsci, in «Dissent», Fall, pp. 444-456.

Emergency Ethics, “The Joseph A. Reich, Sr. Distinguished Lecture on War, Morality, and the Military Profession”, 21.11 (dattiloscritto).

Why Not Jackson?, In symposium "The Jackson Campaign", «Dissent», Summer, pp. 267-268.

1989

Citizenship, in T. Ball, J. Farr, R.L. Hanson (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 211-219 (tr. it., apparsa prima dell'uscita della versione inglese, in «Democrazia e diritto», 2-3, 1988, pp. 43-52).

The Critic in Exile. Breyten Breytenbach and South Africa, in «Dissent», Spring, pp. 177-185.

The Sins of Salman. The Do's and Don't's of Blasphemy, «The New Republic», 10.04, pp. 13-15.

A Critique of Philosophical Conversation, in «Philosophical Forum», Fall-Winter 1989-1990, pp. 182-196.

Socialism Then and Now, in «The New Republic», 06.11, pp. 75-78.

Flight from Philosophy, Review of *The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Times*, by B. Barber, «The New York Review of Books», 36 February 2, pp. 42-44.

1990

A Particularism of My Own, in «Religious Studies Review», 3, pp. 193-197.

Nation and Universe, in G.B. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. XI, Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 507-556 (tr. it. parz.: *Due specie di universalismo*, in «Micromega», 1, 1991, pp. 127-145).

The Communitarian Critique of Liberalism, in «Political Theory», 18, pp. 6-23.

A Critique of Philosophical Conversation, in «Philosophical Forum», 21, pp. 182-196 (ristampato in M. Kelly [ed.], *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge (Mass.), Mit Press, pp. 182-196).

What Does it Mean to be an 'American'?, in «Social Research», 57, pp. 591-614.

The Constitution and Social Change. A Comment, in Sh. Slonim (ed.), *The Constitutional Bases of Political and Social Change in the United States*, New York, Praeger, pp. 353-356.

The Minimalist, recensione a S. Hampshire, *Innocence and Experience* (1989), in «The New Republic», 22.01, pp. 39-41.

1991

La democrazia: entrare e uscire dall'impegno politico, intervista raccolta in G. Bosetti (a cura di), *Il legno storto e altre cinque idee per ripensare la sinistra*, Padova, Marsilio, pp. 60-74.

Constitutional Rights and the Shape of Civil Society, in R.E. Calvert (ed.), *The Constitution of the People*, intr. by W.C. McWilliams, Lawrence (Kan.), University of Kansas Press, pp. 113-126 (una versione di questo saggio era apparsa, in precedenza in traduzione italiana, con il titolo *Diritti costituzionali e forma della società civile*, in T. Bonazzi [a cura di], *La costituzione statunitense e il suo significato odierno*, Bologna, il Mulino, 1988, pp. 125-144).

Good Aristocrats/Bad Aristocrats. Thomas Hobbes and Early Modern Political Culture, in R.T. Bienvendu, M. Feingold (eds.), *In the Presence of the Past. Essays in Honor of Frank Manuel*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 41-53.

On Distributive Justice, prefazione a D.A. Verstegen, J.G. Ward (eds.), *The 1990 American Education Finance Association Yearbook. Spheres of Justice in Education*, New York, HarperCollins/HarperBusiness, pp. V-VIII.

Education, ivi, pp. 239-268.

Introduction, in M. Walzer (ed.), *Toward a Global Civil Society*, Providence, Berghahn Books, pp. 1-4.

Perplexed. Moral Ambiguities in the Gulf Crisis, in «The New Republic», 28.01, pp. 13-15.

Perché non sono contro la guerra come negli anni del Vietnam, in «l'Unità», 26.02.

La sinistra conservatrice, in «MicroMega», 2, pp. 33-41.

The Idea of Civil Society. A Path to Social Reconstruction, in «Dissent», Spring, pp. 293-304 (il saggio è stato riprodotto in diversi contesti: con il titolo *The Civil Society Argument*, in Ch. Mouffe [ed.], *Dimensions of Radical Democracy*, cit., pp. 89-107, e in R. Beiner [ed.], *Theorizing Citizenship*, Albany, State University of New York Press, 1995, pp. 153-174; con il titolo *The Concept of Civil Society*, in M. Walzer [ed.], *Toward a Global Civil Society*, Providence, Oxford, Berghahn Books, 1995, pp. 7-27; con il titolo *A Better Vision: The Idea of Civil Society*, in *The Civil Society Reader*, ed. by V.A. Hodgkinson, M.W. Foley, Lebanon, NH, University Press of New England, 2003, pp. 306-321. La traduzione italiana si trova in M. Walzer, *Il filo della politica. Democrazia, critica sociale, governo del mondo*, a cura di Th. Casadei, Reggio Emilia, Diabasis, 2002, pp. 71-95).

Cittadini per scelta, in «l'Unità», 22.12.

1992

Moral Minimalism, in W. Shea, A. Spadafora (eds.), *From the Twilight of Probability. Ethics and Politics*, Canton (Mass.), Watson Publishing International-Science History Publication, pp. 3-14 (tr. it.. *Minimalismo morale*, in «Iride», 7, pp. 24, 91-102, e in «Nuova civiltà delle macchine», 1, pp. 33-40).

Justice and Injustice in the Gulf War, in D.E. DeCosse (ed.), *But Was It Just? Reflections on the Morality of the Persian Gulf War*, New York, Doubleday, pp. 1-17 (adattamento della prefazione all'edizione del 1992 di *Just and Unjust Wars*, New York, Basic Books; tr. it. *Giustizia e ingiustizia nella guerra del Golfo*, in Aa.Vv., *Giusta o ingiusta? Considerazioni sul carattere morale della Guerra del Golfo*, Milano, Anabasi, pp. 13-30).

The View from Somewhere, recensione a Th. Nagel, *Equality and Partiality* (Oxford, Oxford University Press, 1991), in «The New Republic», 17.02, pp. 30-32.

The New Tribalism. Notes on a Difficult Problem, in «Dissent», Spring, pp. 164-171 (tr. it. *La rinascita della tribù*, in «MicroMega», 5, pp. 99-111).

Two Kinds of Institute, in «Cambridge Review», June, pp. 55-56.

The Legal Codes of Ancient Israel, in «Yale Journal of Law and the Humanities», 4, pp. 335-349.

Scenarios for Possible Lefts. Where Can We Go?, in «Dissent», Fall, pp. 466-469.

Commento a Ch. Taylor, *Multiculturalism and 'the Politics of Recognition'*, Princeton, Princeton University Press (tr. it. *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Milano, Anabasi, 1993, pp. 134-140).

The Idea of Holy War in Ancient Israel, in «Journal of Religious Ethics», 20, pp. 215-228.

La justice dans les institutions, in «Esprit», 3-4, pp. 106-123.

Che cosa significa essere americani?, a cura di N. Urbinati, Venezia, Marsilio (2001²).

1993

Objectivity and Social Meaning, in M.C. Nussbaum, A.K. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, pp. 165-177.

Exclusion, Injustice and Democratic State, in «Dissent», Winter, pp. 55-64 (tr. it. *L'esclusione, l'ingiustizia e lo Stato democratico*, in «MicroMega», 1, pp. 99-113).

Between Nation and World. Welcome in Some New Ideologies, in «The Economist», 11.09, pp. 51-54.

In Memoriam. Irving Howe: 1920-1993, in «Dissent», Summer, pp. 275-276.

1994

Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad, Notre Dame (Ind.) and London, Notre Dame University Press (tr. it. *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni e universalismo*, Bari, Dedalo, 1999).

Shared Meanings in a Poly-Ethnic Democratic Setting. A Response, in «Journal of Religious Ethics», 2, pp. 401-405.

Multiculturalism and Individualism, in «Dissent», Spring, pp. 185-191 (tr. it. *Multiculturalismo e individualismo*, in «MicroMega», 3).

The Politics of Difference. Statehood on Toleration in a Multicultural World era in «Ratio Juris», 2, pp. 165-176 (raccolto in R. McKim, J. McMahan [eds.], *The Morality of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, pp. 245-257).

«*Ma la democrazia ha alternative*», intervista a G. Bosetti, in «l'Unità», 09.05.

«*Siamo una sinistra senza linea di partito*», in «Reset», 4, p. 29 (stralci dal testo del discorso tenuto in occasione del quarantesimo anniversario di «Dissent», tradotto da N. Urbinati).

Spheres of Affection, in «Boston Review», 5, p. 29 (riproposto in J. Cohen [ed.], *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*, Boston, Beacon Press, 1996, p. 125).

The Legal Codes of Ancient Israel, in *The Rule of Law: Nomos XXXVI*, edited by I. Shapiro, pp. 101-119, New York, New York University Press.

Toward a New Realization of Jewishness, in «Congress Monthly», 61, June-August, pp. 3-6.

Notes on the New Tribalism, In *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*, ed. by C. Brown, London, Routledge, pp. 187-200.

The Road Not Taken, Review of *Liberal Socialism*, by C. Rosselli, edited by N. Urbinati, translated by W. McCuaig, in «The New Republic», 211, August 22 and 29, pp. 38-40 (tr. it. *L'antenato della sinistra*, in «Reset», 9, pp. 75-76).

The Solipsist as Hero, Review of *Representations of the Intellectual*, by E.W. Said, in «The New Republic», 211, November 7, pp. 38-40.

1995

Curatela di *Toward a Global Civil Society*, Providence, Berghahn Books.

Curatela, con D. Miller D., di *Pluralism, Justice, and Equality*, Oxford, Oxford University Press.

Preface a J.P. Sartre, *Anti-Semite and Jew*, trans. G.J. Becker, New York, Schocken.

The Civil Society Argument, in R. Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, Albany, State University of New York Press, pp. 153-174.

C'è anche un cosmopolitismo pericoloso, in Aa.Vv., *Piccole patrie, grande mondo*, Milano, I libri di «Reset», pp. 40-42.

The Politics of Rescue, in «Dissent», Winter, pp. 35-41.

Education, Democratic Citizenship, and Multiculturalism, in «Journal of Philosophy of Education», 29, pp. 181-189.

«*Sinistra Usa, scendi dal piedistallo*», intervista a G. Bosetti, in «l'Unità», 15.V.

The Public Impact of the Christian-Jewish Dialogue, «New Theology Review», May, pp. 79-83.

Fifty Years After Hiroshima. A Symposium, in «Dissent», Summer, pp. 330-331.

Are There Limits to Liberalism?, Review of *Isaiah Berlin*, by J. Gray, in «The New York Review of Books», 42, October 19, pp. 28-31.

1996

What's Going On? Notes on the Right Turn, in «Dissent», Winter, pp. 5-11.

War and Peace in the Jewish Tradition, in T. Nardin (ed.), *The Ethics of War and Peace. Religious and Secular Perspectives*, Princeton, Princeton University Press, pp. 95-114.

Dibattito con C. West, *The Million Man March*, in «Dissent», Winter, pp. 97-99, 101.

Minority Rites, in «Dissent», Summer, pp. 53-55.

Politik und Religion in der jüdischen Tradition, in O. Kallscheure (hrsg.), *Das Europa der Religionen: ein Kontinent zwischen Sakularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt a.M., Fischer, pp. 121-140.

On Negative Politics, in B. Yack (ed.), *Liberalism Without Illusions. Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*, Chicago-London, University of Chicago Press, pp. 17-24.

For Identity, in «The New Republic», 2.XII, p. 39.

Intervista a D. Spini, raccolta nell'edizione italiana de *La rivoluzione dei santi*, cit., pp. 29-32.

1997

On Toleration, New Haven and London, Yale University Press (tr. it. *Sulla tolleranza*, Roma-Bari, Laterza, 1998).

«*Contro la tirannide la guerra è giusta per questo sono nemico del pacifismo*», intervista a M. Viroli, «l'Unità2», 12.V, p. 16.

«*Ci chiamiamo left liberal ma siamo socialisti democratici*», intervista a R. Festa, in «l'Unità2», 25.06, p. 4.

Campaign Financing. Four Views, in «Dissent», Summer, pp. 5-6.

Black and Jews. A Personal Reflection, in J. Salzman, C. West (eds.), *Struggles in the Promised Land. Towards a History of Black-Jewish Relations in the United States*, New York, Oxford University Press, pp. 401-409.

Numero speciale, *Zionism at 100. A Symposium*, in «The New Republic», 8-15.09, p. 22.

The Underworked American, in «The New Republic», 22.09, p. 29.

An Interview with Michael Walzer, by M. Carleheden and R. Gabriëls, in «Theory, Culture & Society», 1, pp. 113-130.

1998

Multiculturalism and Politics of Interest, in D. Biale, M. Galchinsky, S. Heschel (eds.), *Insider/Outsider. American Jews and Multiculturalism*, Berkeley and Los Angeles, University of California, pp. 88-98.

Michael Sandel America's, in A.L. Allen, M.C. Regan, Jr. (eds.), *Debating Democracy's Discontent. Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 175-182.

An Involuntary Association, in A. Gutmann (ed.), *Freedom of Association*, Princeton, Princeton University Press, pp. 64-74.

The Big Shrug, in «The New Republic», 2.II, pp. 9-10.

Pluralism and Social Democracy, in «Dissent», Winter, pp. 47-53.

Drawing the Line. Religion and Politics, in «Soziale Welt. Zeitschrift für socialwissenschaftliche Forschung und Praxis», 3, pp. 295-307 (poi, in «Utah Law Review», 3, 1999, pp. 619-638).

Crass Demos, in «The New Republic», 08.06, pp. 11-12.

Disunited, in «The New Republic», 27.07, pp. 10-11.

Higher Ground, Review of *Everything for Sale: The Virtues and Limits of Markets*, by R. Kuttner, «Dissent», Spring, 1998, pp. 97-99.

1999

Vernunft, Politik und Leidenschaft. Defizite liberaler Theorie, Frankfurt a.M., Fischer Taschenbuch Verlag (tr. it. *Ragione e passione. Per una critica del liberalismo*, Milano, Feltrinelli, 2001).

Deliberation, and What Else?, in S. Macedo (ed.), *Deliberative Politics. Essays on Democracy and Disagreement*, New York, Oxford University Press, pp. 58-69.

Caro Bobbio, no alle guerre sante, sì a quelle giuste, intervista a G. Bosetti, in «L'Unità», 29.IV, p. 1 e 7.

L'idea di guerra giusta non va abbandonata, in Aa.Vv., *L'ultima crociata? Ragioni e torti di una guerra giusta*, Milano, I libri di «Reset», pp. 51-57.

Rescuing Civil Society, in «Dissent», Winter, pp. 62-67.

Kosovo, in «Dissent», Summer, pp. 5-7.

International Society. What is the Best We Can Do?, in «Ethical Perspectives», 3-4, pp. 201-210.

Universalismo e culture morali, intervista a M. Rosati, in «Fenomenologia e società», 3, 1999, pp. 51-64.

Zur Erfahrung von Universalität, in *Ein Ethos für eine Welt?: Globalisierung als ethische Herausforderung*, ed. by K.-J. Kuschel, A. Pinzani, M. Zillinger, Frankfurt, Campus Verlag, pp. 38-47.

2000

Curatela, con M. Lorberbaum, N. Zohar e A. Ackerman, di *The Jewish Political Tradition*, vol. I (*Authority*), New Haven and London, Yale University Press.

Quali diritti per le comunità culturali?, in E. Vitale (a cura di), *Diritti umani e diritti della minoranze. Problemi etici, politici, giuridici*, Torino, Rosenberg & Sellier, pp. 21-29.

La globalizzazione rilancerà uguaglianza e umanitarismo, intervista, in «La Stampa», 07.I.

Governing the Globe. What Is the Best We Can Do?, in «Dissent», Fall, pp. 44-51.

L'esperienza dell'universalismo, in «Paradigmi», 54, pp. 579-587.

Democrazia invenzione per gente che lavora, intervista a cura di S. Bianchi, in «Reset», 61, p. 35.

2001

Double Effect, in P.A. Woodward (ed.), *The Doctrine of Double Effect. Philosophers Debate a Controversial Moral Principle*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, pp. 261-269.

Liberalism, Nationalism, Reform, in R. Dworkin, M. Lilla, R.B. Silvers (eds.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York, New York Review of Books, pp. 169-176.

Nation-States and Immigrant Societies, in W. Kymlicka, M. Opalski (eds.), *Can Liberal Pluralism Be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, Oxford, Oxford University Press, pp. 150-153 (tr. it. *Stati-nazione e società d'immigrati*, in *Il pluralismo liberale può essere esportato?*, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 231-235).

Editor's Page, in «Dissent», Spring, p. 1.

History and National Liberation, in «The Journal of Israeli History. Politics, Society, Culture», Summer-Autumn, pp. 1-8.

First, Define the Battlefield, in «The New York Times», 21.09.

Excusing Terror. The Politics of Ideological Apology, in «The American Prospect», 22.10, pp. 16-17.

Terror, in «Dissent», Fall, p. 1.

Editor's Page, in «Dissent», Fall, p. 4.

Universalism and Jewish Values, New York, Carnegie Council on Ethics and Foreign Policy (il testo di questa *Twentieth Morgenthau Memorial Lecture on Ethics and Foreign Policy* del 15.05.2001 è stato pubblicato anche in francese, con il titolo *Universalisme et valeurs juives*, in «Raisons Politiques», 7, 2002, pp. 53-78, <<http://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2002-3-page-53.htm>>).

Politici, ci vuole passione, in «La Stampa», 9.III, p. 25.

In Response: Support for Modesty and the Nation-State, in «Responsive Community», 2, pp. 28-31.

Guerra, occasione perduta della sinistra, intervista a M. Viroli, in «La Stampa», 9.III, p. 9.

Manhattan, sinistra e tabù, intervista a M. Giuliani, in «Avvenire», 31.VIII, p. 25.

2002

The Argument about Humanitarian Intervention, in «Dissent», Winter, pp. 29-37.

Editor's Page, in «Dissent», Spring, p. 1.

Can There Be a Decent Left?, in «Dissent», Spring, pp. 19-23.

Editor's Page, in «Dissent», Fall, p. 1

Equality and Civil Society, in S. Chambers, W. Kymlicka (eds.), *Alternative Conceptions of Civil Society*, Princeton, Princeton University Press, pp. 34-49.

Fine Questions about Terrorism (seguito da un dibattito con L. Casey, M. Kazin, J.B. Rule e A. Snitow), in «Dissent», Winter, pp. 5-16.

The Four Wars of Israel/Palestine, in «Dissent», Fall, pp. 26-33.

Le quattro guerre di Gerusalemme, in «Reset», 73, pp. 69-78.

The 9/11 License, in «Renewal», 3, pp. 28-31.

No Strikes, in «The New Republic», 30.IX, pp. 19-22.

Passion and Politics, in «Philosophy and Social Criticism», November, pp. 617-633.

The Triumph of Just War Theory (and the Dangers of Success), in «Social Research», 69, pp. 925-944.

Il filo della politica. Democrazia, critica sociale, governo del mondo, a cura di Th. Casadei, Reggio Emilia, Diabasis (raccolta di saggi tradotti in italiano precedentemente editi in lingua inglese).

2003

What Rights for Illiberal Communities?, in D.A. Bell, A. de-Shalit (eds.), *Forms of Justice. Critical Perspectives on David Miller's Political Philosophy*, Lanham (MD), Rowman & Littlefield, pp. 123-134.

Universalism, Equality and Immigration, intervista in H. Pauer-Studer (ed.), *Constructions of Practical Reason*, Stanford, Stanford University Press, pp. 194-210.

La libertà e i suoi nemici nell'età della guerra al terrorismo, intervista a cura di M. Molinari, Roma-Bari, Laterza.

Curatela, con M. Lorberbaum, N. Zohar e A. Ackerman, *The Jewish Political Tradition*, vol. II (*Membership*), New Haven, Yale University Press.

The Present of the Past, recensione ad A. Margalit, *The Ethics of Memory*, Cambridge (Mass.) and London, Harvard University Press, 2002, in «The New Republic», 20.I, pp. 36-37.

The United States in the World – Just Wars and Just Societies. An Interview with Michael Walzer, in «Imprints. Journal of Analytical Socialism», 1, pp. 4-19.

Conflitto ancora evitabile, più ispettori e permanenti, in «Corriere della Sera», 31.I, p. 1.

Come fare per opporsi alla guerra, in «la Repubblica», 19.II.

The Last Page, in «Dissent», Summer, p. 112.

Difficult to Draw a Bead on Issue of Targeted Killings, in «Los Angeles Times», 08.09.

Editor's Page, in «Dissent», Fall, p. 1.

Is There an American Empire?, in «Dissent», Fall, pp. 27-31 (tr. it. *Esiste un impero americano?*, in R. Festa [a cura di], *Cosa succede a un sogno. Le nuove tesi dei neoprog USA*, Torino, Einaudi).

La ragione armata di una guerra, in «Il Manifesto», 18.XI, p. 12.

“Per me Guantanamo resta qualcosa di indecente”, in «la Repubblica», 13.12.

2004

Arguing about War, New Haven, Yale University Press (raccolta di saggi e articoli; tr. it. *Sulla guerra*, Roma-Bari, Laterza).

Zionism and Judaism, in J.W. Malino (ed.), *Judaism and Modernity. The Religious Philosophy of David Hartman*, Hampshire and Burlington (VT), Ashgate Publishing, pp. 308-325.

Can There Be a Moral Foreign Policy?, in E.J. Dionne, Jr., J.B. Elshtain, K. Drogosz (eds.), *Liberty and Power. A Dialogue on Religion and U.S. Foreign Policy in an Unjust World*, Washington (D.C.), Brookings Institution Press, pp. 34-52.

A Liberal Perspective on Deterrence and Proliferation of Weapons of Mass Destruction, in S.H. Hashmi, S.P. Lee (eds.), *Ethics and Weapons of Mass Destruction. Religious and Secular Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 163-167.

Una lista breve di casi da difendere ad oltranza, in «Reset», luglio-agosto, pp. 42-45.

Guerra, Impero, Oligarchia, dialogo con A. Chua, in «Micromega», 4.

Curatela, con N. Mills, di *50 Years of «Dissent»*, New Haven and London, Yale University Press.

Les quatre guerres israélo-palestiniennes, in «Esprit», January, pp. 18-31.

I suoi dialoghi sul futuro della sinistra, in «La Repubblica», 14.01, 2004. Ricordo di Norberto Bobbio (traduzione di C. Rizzo).

Restiamo in Iraq, senza più dubbi, intervista a G. Bosetti, in «La Repubblica», 22.02, p. 33.

L'impero stolto di George Bush, in «La Repubblica», 18.09, p. 4.

Iraq, Guerra ancora più ingiusta, in «La Repubblica», 27.10, p. 1.

2005

Politics and Passion. Toward a More Egalitarian Liberalism, New Haven, Yale University Press (versione ampliata di *Vernunft, Politik und Leidenschaft. Defizite liberaler Theorie*).

The Good Society, in U. Zilbersheid (ed.), *Marx and the Future of Socialism*, Tel Aviv, Resling, pp. 260-267.

Paradox of National Liberation: India, Israel and Algeria, conferenza tenuta presso l'Università del Nebraska-Lincoln il 2 novembre 2005 (The Norman and Bernice Harris Center for Judaic Studies, dattiloscritto).

«Usa e Europa si può voltare pagina», intervista a E. Bona, in «Europa», 10.II, p. 3.

L'islam importa libertà, intervista a D. Tonio, in «Corriere della sera», 20.II.

All God's Children Got Values, in «Dissent», Spring, pp. 35-40.

Mehr als humanitäre Intervention. Menschenrechte in der globalen Gesellschaft, in «Internationale Politik», 2, pp. 8-20.

2006

Law, Politics and Morality in Judaism, Princeton [NJ], Princeton University Press.

Terrorism and Just War, in «Philosophia», 1, pp. 3-12.

Response to Jeff McMahan [Liability and collective identity], in «Philosophia», 1, pp. 19-21.

Response to McMahan's Paper [The ethics of killing in war], in «Philosophia», 1, pp. 43-45.

Moral Education and Citizenship, in R.E. Calvert (ed.), *To Restore American Democracy. Political Education and the Modern University*, Lanham (MD), Rowman & Littlefield, pp. 217-230.

Political Theology. Response to the Six, in «Political Theology», January, pp. 91-99.

Who Is an American Jew?, in «Occasional Papers on Jewish Civilization, Jewish Thought, and Philosophy», February, pp. 8-15.

Regime Change and Just War, in «Dissent», Summer, pp. 103-108 (ristampa della prefazione alla quarta edizione di *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*).

Ma senza lo Stato non c'è giustizia, in «La Repubblica», 1.VIII.

Morality and Politics in the Work of Michael Wyschogrod, in «Modern Theology», October, pp. 687-692.

Excuser la terreur: Une politique de la justification idéologique, in *La terreur spectacle: Terrorisme et télévision*, ed. by D. Dayan, Brussels, De Boeck & Larcier s.a., Institut national de l'audiovisuel, pp. 281-284.

Le socialisme aujourd'hui: expérimentation et inclusions, in «Raison publique», May, pp. 9-12.

Osservazioni di un liberale sul non intervento, in «Reset», Maggio-Giugno, pp. 45-50.

È ormai guerra civile: solo il ritiro americano può portare pacificazione, in «Corriere della Sera», 25.XII.

Politics and Religion in the United States, in «Religious Socialism: The Journal for People of Faith and Socialism», 29, 4, pp. 1, 3-4.

2007

Thinking Politically. Essays in Political Theory, ed. by D. Miller, New Haven, Yale University Press (tr. it., Laterza, Roma-Bari, 2009).

Michael Walzer on the American Left, in «Dissent», Winter, pp. 83-88.

Gott macht kein Kreuz. Wie sehr dürfen religiöse Werte politische Debatten und Institutionen beeinflussen?, in «Kulturaustausch», 3, pp. 35-37.

Kan der findes en ordentlig venstrefloj?, in «Kritik», 40, pp. 97-102.

Response [to the debate on just war theory in Military Ethics 6 (2007), n. 2], in «Military Ethics», pp. 168-171.

L'ultima volta del boia, in «Il Sole 24 ore», 6.V, p. 1.

Mill's "A Few Words on Non-Intervention". A Commentary, in N. Urbinati, A. Zakaras (eds.), *J.S. Mill's Political Thought. A Biennial Reassessment*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, pp. 347-356 (una parte è stata precedentemente pubblicata in italiano, con il titolo *Osservazioni di un liberale sul non intervento*, in «Rese», 95, 2006).

Royauté et État dans la pensée juive, in *Le temps de l'État: Mélanges en l'honneur de Pierre Birnbaum* (Fayard, under the direction of Badie & Déloye, 2007, pp. 52-66).

Morality and Universality in Jewish Thought, in *The Globalization of Ethics: Religions and Secular Perspectives*, Cambridge University Press, ed. by Sullivan & Kymlicka, pp. 38-52.

Gott macht kein Kreuz, in *Kulturaustausch*, issue III, 2007, pp. 35-38.

«È il difetto della sinistra. Critica gli Usa, ma non ha un'alternativa per l'Iraq», intervista a E. Caretto, in «Corriere della Sera», 15.01.

A Dream of Zion: American Jews Reflect on Why Israel Matters to Them, Jewish Lights Publishing, ed. by Rabbi Jeffrey K. Salkin, pp. 89-92.

Zionism and Judaism: The Paradox of National Liberation, in «The Journal of Israeli History: Politics, Society, Culture», Guest Editor Nir Kedar, Routledge, vol. 26, n. 2, pp. 125-136.

The Anomalies of Jewish Political Identity, in *Judaism and the Challenges of Modern Life*, ed. by M. Halbertal, D. Hartman, New York, Continuum, pp. 134-13.

The Crime of Aggressive War, in «Washington University Global Studies Law Review», vol. 6, n. 3, pp. 635-643.

On Fighting Terrorism Justly, in «International Relations Sage Journals Online», December, vol. 21, n. 4, pp. 480-484.

2008

Can We Choose Politically between Right and Left?, in *The Jewish Condition: Challenges and Responses – 1938-2008*, ed. by W.B. Helmreich, M. Rosenblum, D. Schimel (transaction New Brunswick, NJ, Publishers, pp. 33-37).

Of Course it Does, in *Does the free Market Corrode Moral Character?*, The John Templeton Foundation, Autumn, pp. 20-23.

Quando l'eccezione diventa regola, intervista rilasciata a R. Festa, in «La Repubblica», 18.III.

Prisoners of War. Does the fight continue after the battle?, in «Military Ethics», pp. 407-416.

On Promoting Democracy, in «Ethics & international affairs», 22, pp. 351-355.

Cittadini non si nasce, in «La Stampa», 23.10, pp. 1 e 48.

Insegnate etica nelle scuole, intervista a M. Ricciardi, in «il Riformista», 02.11, p. 23.

2009

Israel: Civilians & Combatants, with A. Margalit in «The New York Review of Books», vol. 56, n. 8, May 14.

Responsibility and Proportionality in State and Nonstate Wars, in «Parameters», Spring, vol. XXXIX, pp. 40-52.

Prophecy and International Politics, in «Hebraic Political Studies», vol. 4, n. 4, Fall, pp. 319-328.

Getting Out. Historical perspectives of leaving Iraq, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Sono i mezzi che giustificano il fine socialista, in «La Stampa», 17.X, p. 37.

2010

Afterword, in *Poverty and Morality: Religious and Secular Perspectives*, ed. by W.A. Galston, P. H. Hoffenberg, New York, Cambridge University Press, pp. 285-293.

The Anomalies of Jewish Identity, in «Iyyun, The Jerusalem Philosophical Quarterly», ed. by Pini Ifergan (S. H. Bergman Center for Philosophical Studies, the Faculty of Humanities, Hebrew University of Jerusalem, pp. 24-38).

2011

The Democratic Peace Theory, in «Jewish Review of Books», vol. 2, n. 1, Spring, p. 49.

Justice globale et locale, in «Études. Revue de Culture Contemporaine», Mai 2011.

Achieving Global and Local Justice, in «Dissent», Summer, pp. 42-48.

The Jewish Political Tradition, in «Identities. Journal of Jewish Culture and Identity», 1, pp. 13-19.

Quale socialismo per il futuro?, in M. Bovero (a cura di), *Il futuro di Norberto Bobbio*, Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. 170-183.

Guerre per carità. Quando è giusto l'intervento umanitario, in «Il Manifesto», 15.07.2011, pp. 1 e 2.

2012

The Aftermath of War: Reflections on Jus Post Bellum, in *Ethics: Beyond War's End*, ed. by E. Patterson, Washington, D.C., Georgetown University Press, 2012, pp. 35-46.

In God's Shadow: Politics in the Hebrew Bible, New Haven, Yale University Press.

Left Internationalism, in «Dissent», Spring, p. 1.

Getting Out. Historical perspectives of leaving Iraq, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Keynes forever. Dalle piazze alla politica serve più democrazia sociale, intervista a R. Festa, «La Repubblica», 6.VII.

La politica al tempo dei movimenti, intervista a R. Festa, in «La Repubblica», 20.VII.

Michael Walzer, il Dio della Bibbia non fa politica, intervista a M. Molinari, «La Stampa», 10.IX.

2. Scritti su Michael Walzer

Agnafors M., *Justice among Us. A Philosophical Analysis of Michael Walzer's Theory of Justice*, Linköping, Linköping University, 2010.

Apperley A., *Philosophy, Democracy and Tyranny: M. Walzer and Political Philosophy*, in «The European Legacy», 1, 2001, pp. 7-23.

Armstrong C., *Philosophical Interpretation in the Work of Michael Walzer*, «Politics», 2, 2000, pp. 87-92.

Bader, V.M. *Bürgerschaft und Ausschließung, oder: What's wrong with communitarianism and (neo) republicanism? Das Beispiel Michael Walzer*, «Dialektik», 1, 1994, pp. 97-118.

Bäder-Butschl I., *Interpretation der moralischen Welt. Michael Walzers Philosophie der moralischen Praxis als Impuls für die theologische Ethik*, Marburg, Elwert, 2006.

Begby E., *Liberty, Statehood and Sovereignty: Walzer on Mill on Nonintervention*, in «Journal of Military Ethics», 2, 2003, 1, pp. 46-62.

Baroncelli F., *Come scrivere sulla tolleranza. Michael Walzer e l'intolleranza delle teorie*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1, 1998, pp. 49-67.

Balfour, L., *The Appeal of Innocence: Baldwin, Walzer, and the Bounds of Social Criticism*, «The Review of Politics», 61, pp. 373-401.

Balibar É., *Michael Walzer, Carl Schmitt et le débat contemporain sur la question de la "guerre juste"*, relazione tenuta nell'ambito del convegno internazionale «Las teorías de la Guerra Justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas» (México, 1-4.04.2004).

Barry B., *Review of M. Walzer, Radical Principles*, in «Ethics», 1982, pp. 369-373.

—, *Complaining*, recensione a *The Company of Critics*, in «London Review of Books», 23.11.1989.

- , *Intimations of Justice*, in «Columbia Law Review», 84, 1984, pp. 806-815.
- Beach-Verhey T.A., *Calvinist Resources for Contemporary Political Life. A critique of Michael Walzer's «Revolution of the Saints»*, in «Journal of Religion Ethics», 37, 2009, pp. 473-493.
- Bellamy, R., *Justice in the Community: Walzer on Pluralism, Equality and Democracy*, in D. Boucher, P. Kelly (eds.), *Social Justice. From Hume to Walzer*, London-New York, Routledge, 1998, pp. 157-180.
- , *Gramsci and Walzer on Intellectual as Social Critic*, in «The Philosophical Forum», 3-4, 1998, pp. 138-159.
- Bertman M., *Walzer: i diritti presi sul serio*, in «Mondoperaio», 4-5, 2002, pp. 79-88.
- Black R., *The Heavenly City of the Twentieth Century Political Scientist: Walzer on Judging*, «The Legal Studies Forum», 1, 1985, pp. 259-279.
- Blacker D., *Complex Equality and Democratic Education: The Challenge of Walzer's Spherical Pluralism*, in «Educational Theory», 2, 1999, pp. 181-206.
- Bluhm H., *Erbellende Gegensätze – Michael Walzers und Leo Strauss' Rückgriff auf die Antike*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 41, 1993, pp. 1053-1054.
- Breuer I., Leusch P., Mersch D., *Differenz und Solidarität. Michael Walzers kommunitaristische Korrektur des Liberalismus*, in *Welten im Kopf: Profile der Gegenwartsphilosophie*, Hamburg, Rotbuch, vol. 3, 1996, pp. 203-213.
- Brumlik M., *Grammatik der Befreiung. Michael Walzer: Exodus und Revolution*, FR, vom 25.04.1989.
- , *Gleichheit und Bürgerstolz über Michael Walzer nachegalitäre Theorie der Gerechtigkeit*, in «Blätter für deutsche und internationale Politik», 4, 1992, pp. 482-489.
- Bounds E.M., *Conflicting Harmonies: Michael Walzer's Vision of Community*, in «Journal of Religious Ethics», 2, 1994, pp. 355-373.
- Buchstein H., Schmalz-Bruns R., *Gerechtigkeit als Demokratie – Zur politischen Philosophie von M. Walzer*, in «Politische Vierteljahresschrift», 3, 1992, pp. 375-398.
- Caruso S., *Una certa idea dell'America. Il giovane Walzer e la New Left*, Facoltà di Scienze Politiche 'C. Alfieri', Firenze, 1992.
- , *Michael Walzer: teoria della democrazia e critica sociale. Intervista biografico-filosofica*, in «Iride», 13, 1994, pp. 593-627.
- Carrino A., *Esodo ed interpretazione: una nota su Walzer*, introduzione a *Interpretazione e critica sociale*, cit.
- , *Differenza, eguaglianza e tolleranza in Michael Walzer*, in *Democrazia e governo del futuro. Saggi di etica e metapolitica*, Roma, Edizioni Lavoro, 2000.
- Casadei Th., *Michael Walzer: un profilo al plurale*, «Dianoia. Annali di Storia della filosofia» (Università degli Studi di Bologna - Dip. di Filosofia), III, 1998, pp. 233-266.
- , *Esodo, esodi: l'interpretazione politica di Michael Walzer*, in Th. Casadei (a cura di), *Esodo*, Santarcangelo di Romagna (Rn), Fara editore, 1999, pp. 56-77.
- , *Virtù civiche e federalismo: il socialismo pluriassociativo di Michael Walzer*, «Il pensiero mazziniano», 4, 1999, pp. 36-49.
- , *“Senso del luogo” e tensione universalistica: pluralità delle morali e diritti umani in Michael Walzer*, «Fenomenologia e società», 1, 2001, pp. 36-51.
- , *Fragilità e permanenza della politica: gli itinerari di Michael Walzer*, saggio introduttivo a M. Walzer, *Il filo della politica. Democrazia critica sociale governo del mondo*, Reggio Emilia, Diabasis, 2002, pp. IX-LII.
- , *Dovere di resistenza e comunità democratica: la disobbedienza civile secondo Michael Walzer* (in *Il senso della repubblica. Doveri*, a cura di S. Mattarelli, Milano, Franco Angeli, 2007, pp. 75-98).
- , *Etica pratica e casi di guerra: l'armamentario argomentativo di Michael Walzer* («Teoria politica», 1, 2006, pp. 99-126; apparso anche in versione on line sul sito della SIFP

- [Società italiana di Filosofia politica: <http://www.sifp.it>] e di «Jura Gentium» [sezione “Guerra, diritto, ordine globale”, coordinata da D. Zolo].
- Chanial P., *Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie*, Paris, La Découverte/Mauss, 2001, parte III, «J. Dewey: politique de l'association, politique de la coopération», pp. 225-250; «M. Walzer: politique de l'association, politique de la société civile», pp. 273-290.
- Cohen J., recensione a *Spheres of Justice*, in «Journal of Philosophy», 83, 1986, pp. 457-468.
- Cook, M.L., *Michael Walzer's Concept of "Supreme Emergency"*, in «Journal of Military Ethics», 6, 2007, pp. 138-151.
- Costa P., recensione a *Il filo della politica*, cit., in «Fenomenologia e società», 2, 2005, pp. 139-142.
- Daniels N., recensione a *Spheres of Justice*, in «Philosophical Review», 1, 1985, pp. 142-148.
- , Recensione di *Geografia della morale* sul «Bollettino telematico di Filosofia politica»: <http://bfp.sp.unipi.it/rec/walzer.htm>.
- , Recensione di *Spheres of Justice, Symposium zu M. Walzer: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 6, 1993, pp. 1008-1071.
- De Nanteuil M., Cnop A., *Penser la justice dans les organisations: de Weber à Walzer*, in «Travailler: revue internationale de psychopathologie et de psychodynamique du travail», 2, 2007, pp. 183-202.
- Den Hartogh G., *The Architectonic of Michael Walzer, Theory of Justice*, in «Political Theory», 4, 1999, pp. 491-522).
- Diciotti E., *La giustizia al plurale secondo Walzer*, in «il Mulino», 2, 1988, pp. 346-353.
- Dhombres D., *The United States in the World – Just Wars and Just Societies: An Interview with Michael Walzer*, in «Imprints. A Journal of Analytical Socialism», 1, 2003, pp. 4-19.
- Doppelt G., *Walzer's Theory of Morality in International Relations*, in «Philosophy and Public Affairs», 1, 1978, pp. 160-181.
- Dubik J., *Human Rights, Commanded Responsibility and Walzer's Theory of Justice*, in «Philosophy and Public Affairs», 11, 1982, pp. 354-371.
- Duquette D., *From Rights to Realism: Incoherence in Walzer's Conception of Jus in Bello*, in S.P. Lee (ed.), *Intervention, Terrorism, and Torture: Contemporary Challenges to Just War Theory*, Dordrecht, Springer, 2007, pp. 41-57.
- R. Dworkin, *To Each His Own*, in «New York Review of Books», 14.IV.1983, pp. 4-6.
- , *What Justice Isn't*, in «New York Review of Books», 14.IV.1983, pp. 43-46 (tr. it. *Che cosa la giustizia non è*, in Id., *Questioni di principio*, Milano, il Saggiatore, 1990, pp. 261-268).
- Elshtain J.B., *Terrorism, Regime Change, and Just War. Reflections on Michael Walzer*, in «Journal of Military Ethics», 6, 2007, pp. 131-137.
- Finn D.R., *Institutional Processes from John R. Commons to Michael Walzer*, in «Journal of Economic Issues», June, 1997, pp. 409-415.
- Frühbauer, J.J., *Philosophie hat engagiert zu sein. Zum Werk jüdisch-amerikanischen Philosophen Michael Walzer*, in «Herder Korrespondenz», 64, 2010, pp. 80-84.
- Galston W.A., *Community, Democracy, Philosophy. The Political Thought of Michael Walzer*, in «Political Theory», 1, 1989, pp. 119-30.
- Gattino G., *Identità e tribù. Colloquio con M. Walzer*, in «Zadig», 2, 1993, pp. 4-7.
- Gebhardt J., *Michael Walzer. Radikaler Dissenter und demokratischer Sozialist*, in K.H. Nusser (ed.), *Freiheit, soziale Güter und Gerechtigkeit. Michael Walzers Staats- und Gesellschaftsverständnis* Baden-Baden, Nomos, 2012, pp. 31-56.

- Gianola D., *Corpo e ragione pubblica in Walzer*, in V. Cesarone (a cura di), *Libertà: ragione e corpo*, Padova, Edizioni Messaggero, 2006, pp. 285-302.
- , *Religione ed etica pubblica in Michael Walzer*, Milano, V&P, 2006.
- Gill E., *Walzer's Complex Equality: Constraints & the Right to Be Wrong*, in «The Journal of the Northeastern Political Science Association», 1, 1987, pp. 32-56.
- Granaglia E., *M. Walzer: il pluralismo neo-aristotelico*, in Id., *Equità ed efficienza nelle politiche pubbliche*, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 124-138.
- Guidi E., *Etica della comunicazione tra 'libertà' e 'comunità'. Possibili percorsi di evoluzione*, «scuola e città», 4, 2003, pp. 152-176 (sulla critica sociale walzeriana).
- Haus M., *Charles Taylor and Michael Walzer. Flüchtige Begegnungen, tiefe Verbundenheit?*, in M. Kühnlein, M. Lutz-Bachmann (hrsg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlin, Suhrkamp, 2011, pp. 185-214.
- Heilbroner R.L., *What is Socialism?*, in «Dissent», Summer, 178, pp. 341-360 (dialogo con M. Walzer)
- Honneth A., *Ende des amerikanischen Traums? Gespräch über Michael Walzer*, in «Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte», 39, 1992, 1, pp. 16-26.
- , *Universalismus und Kulturelle Differenz. Zu Michael Walzer Modell der Gesellschaftskritik*, in «Merkur», 45, 1991, 11, pp. 1049-1055.
- Honneth A., Volke J., Jansen E., *Gespräch über M. Walzer. Die Versöhnung von Freiheit und Gleichheit*, in «Die Neue Gesellschaft Hefte», 1, 1992, pp. 16-26.
- Hubbard P., *A Realist Response to Walzer's Just and Unjust Wars*, in S.P. Lee (ed.), *Intervention, Terrorism, and Torture: Contemporary Challenges to Just War Theory*, Dordrecht, Springer, 2007, pp. 59-71.
- Hunyadi M., *L'art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*, Paris, Cerf, 2000
- Kartheininger M., *Zum theologisch-politischen Profil des Sozialdemokratismus. Staat und Religion bei Michael Walzer*, K.-H. Nusser (ed.), *Freiheit, soziale Güter und Gerechtigkeit. Michael Walzers Staats- und Gesellschaftsverständnis*, Baden-Baden, Nomos, 2012, pp. 211-245.
- Kaul V., *Jürgen Habermas Tariq Ramadan and M. Walzer in a Dialogue on Politics and Religion*, in «Philosophy & Social Criticism», 36, 2010, 3, pp. 505-516.
- Kellerwessel W., *Michael Walzers kommunitaristische Moralphilosophie*, Münster, LIT, 2005.
- Koontz T.J., *Noncombatant Immunity in Michael Walzer's Just and Unjust Wars*, in «Ethics and International Affairs», 11, 1997, pp. 55-82.
- Kramer H.-U., *Fragen der nationalen und internationalen Gerechtigkeit. Die Theorien von John Rawls, Michael Walzer und David Held im Vergleich*, Saarbrücken, VDM Verlag Dr. Müller, 2010.
- Lacroix J., *Michaël Walzer. Le pluralisme et l'universel*, Paris, Michalon, 2001
- Lammers S., *Area Bombing in World War II: The Argument of Michael Walzer*, «Journal of Religious Ethics», 11, 1983, pp. 96-113.
- Lanzillo M.L., *Buon samaritano in guerra*, in «il Manifesto», 1.VI.2004, p. 12.
- Lorettoni A., *Un discorso morale sulla guerra*, in «Iride», 15, 1995, pp. 422-430.
- Losurdo D., *No alla legge del più forte*, in «il Manifesto», 15.VII.2011, pp. 1 e 2.
- Luban, D., *Just Wars and Human Rights*, in «Philosophy and Public Affairs», n. 2, 1980, pp. 209-29.
- MacCaffrey W.T., recensione a *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, in «Political Science Quarterly», 1, 1967, pp. 94-96.
- Maffettone S., *La moralità della guerra*, in «Notizie di Politeia», 20, 1990, pp. 25-30 (presentazione all'edizione italiana di *Guerre giuste e ingiuste*).

- Marti B., *Der Aspekt der Gerechtigkeit in der sozialen Arbeit. Eine Betrachtung des Gesellschaftsvertrags von John Rawls und der Gerechtigkeitstheorie von Michael Walzer sowie der Einfluss auf das Konzept der moralisch inspirierten Kasuistik von Hans Thiersch*, Rubigen, Ed. Soziothek, 2007.
- Martin R., *The Just War Theory of Walzer and Rawls*, in «Southwest Philosophy Review», 1, 2003, pp. 135-146.
- , *Just War Theory and Humanitarian Intervention: Walzer and Rawls*, relazione tenuta nell'ambito del 78th Annual Meeting American Philosophical Association – Pacific Division, Pasadena (CA), il 28.03.2004, in «Journal of Social Philosophy», 4, 2005, pp. 439-456.
- , *Walzer and Rawls on Just Wars and Humanitarian Interventions*, in S. Lee (ed.), *Intervention, Terrorism, and Torture*, cit., pp. 75-88.
- Mayer R., *Industrial Democracy and Complex Equality*, in «Political Theory», 2, 2001, pp. 237-261.
- , *A Walzerian Theory of Exploitation*, in «Polity», 3, 2002, pp. 337-354.
- Merle J.-C., *Michael Walzer: evitare la problematica «sovra-positiva» del liberalismo*, in G. Dalle Fratte (a cura di), *Concezioni del bene e teoria della giustizia. Il dibattito tra liberali e comunitari in prospettiva pedagogica*, Roma, Armando, 1995, pp. 249-263.
- Molinari M., *Walzer: meno liberi, più sicuri*, in «Corriere della Sera», 11.09.2006.
- Morawetz T., *Tension in 'The Art of Separation'*, in «Political Theory», 4, 1985, pp. 599-606.
- Mouffe Ch., *Le libéralisme américain et ses critiques. Rawls, Taylor, Sandel, Walzer*, «Esprit», 3, 1987, pp. 100-114.
- , Intervista M. Walzer, in *Éloge du pluralism démocratique* in «Esprit», 1992, pp. 123-132.
- Nevola G., *Quale morale per la guerra. Il contributo di Michael Walzer*, in «il Mulino», 3, 1988, pp. 401-413.
- Nitschke P., *Eine zeitgemässe Lehre vom gerechten Krieg? Begründungen und Erweiterungen zu Michael Walzer*, in K.-H. Nusser (ed.), *Freiheit, soziale Güter und Gerechtigkeit. Michael Walzers Staats- und Gesellschaftsverständnis*, Baden-Baden, Nomos, 2012, pp. 314-338.
- Nusser, Karl-Heinz (ed.), *Freiheit, soziale Güter und Gerechtigkeit. Michael Walzers Staats- und Gesellschaftsverständnis*, Baden-Baden, Nomos, 2012:
- Primoratz I., *Michael Walzer's Just War Theory: Some Issue of Responsibility*, in «Ethical Theory and Moral Practice», 2, 2002, pp. 221-243.
- Putnam R.A., *Commentary: Michael Walzer: Objectivity and Social Meaning*, in M.C. Nussbaum, A.K. Sen (eds.), *The Quality of Life*, cit., pp. 178-84.
- Raz J., *Morality as Interpretation*, in «Ethics», 2, 1991, pp. 392-405 (nota critica a M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge [Mass.] and London, Harvard University Press, 1987).
- Renouard C., *Michaël Walzer, ou l'art libéral du civisme*, Paris, Temps Présent, 2010.
- Revering A., *Eschatology in the Political Theory of M. Walzer*, in «Journal of Religious Ethics», 1, 2005, pp. 91-117.
- Riva F., *Morali dell'Esodo in Michael Walzer*, in «Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia», N.S. 2002, pp. 263-281.
- Rizzo Celona F., *Uguaglianza complessa e liberalismo nel pensiero di Michael Walzer*, in Aa.Vv., *I filosofi e l'uguaglianza*, 2 voll., Messina, Sicania, 1992, vol. II, pp. 401-413.
- Roberts Tyler T., *Michael Walzer and the Critical Connections*, in «Journal of Religious Ethics», 22, 1994, pp. 333-353.
- Roman J., *Le pluralisme de Michael Walzer*, introduzione a M. Walzer, *Pluralisme et démocratie*, cit., pp. 7-28.

- Rosati M., *Un pregiudizio a favore della speranza: l'idea walzeriana di critica sociale*, in P. Costa, M. Rosati, I. Testa, *Ragionevoli dubbi. La critica sociale fra universalismo e scempi*, Roma, Carocci, 2001, pp. 144-159.
- Rössler B., *Kommunitaristische Sehnsucht und liberale Rechte. Zu Michael Walzers politischer Theorie der Gesellschaft*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 6, 1993, pp. 1035-1048.
- Rule J.B., *Tribalism and the State. A Reply to Michael Walzer*, in «Dissent», 4, 1992, pp. 519-523 (la controreplica a Rule da parte di Walzer segue alle pp. 523-524)
- Rusconi C. (a cura di), *Walzer: individuo, comunità, giustizia*, in «Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali», 11-12, 1991, pp. 343-354.
- Said E., *M. Walzer's Exodus and Revolution: A Canaanite Reading*, in «Grand Street», 5, 1986, pp. 86-106 (poi raccolta in E. Said, C. Hitchens, *Blaming the Victim: Spurious Scholarship and the Palestinian Question*, London, Verso, 1988, pp. 161-178).
- Salvatore A., *La filosofia politica di M. Walzer*, tesi di laurea presso la Facoltà di Filosofia dell'università La Sapienza di Roma, relatore V. Marzocchi, a.a. 2003-2004.
- , *Walzer e il presunto trionfo della teoria della guerra giusta*, in «Behemoth», 39, 2006, 1-2, pp. 13-22.
- , *La teoria della guerra giusta di Michael Walzer*, in «Fenomenologia e società», 30, 2007, 2, pp. 95-114.
- , *Giustizia in contesto. La filosofia politica di Michael Walzer*, Liguori, Napoli, 2010.
- Scialabba G., *Dissent o Assent? On Walzer's Pseudo Moral Philosophy*, in «The Nation», 13.12.2004.
- Sichilone G., recensione a *Il filo della politica*, cit., in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 3, 2005, pp. 701-704.
- Schürmann H., *Kritik – Pragmatik – Pluralität. Der Ansatz von Michael Walzer und dessen Bedeutung für die Theologie*, Wien, LIT Verlag, 2008.
- Seibert C., *Politische Ethik und Menschenbild. Eine Auseinandersetzung mit den Theorieentwürfen von John Rawls und Michael Walzer*, Hechingen, Kolhammer, 2004.
- Senigaglia, C., *Comunitarismo e cittadinanza*, in G. Manganaro Favretto, *Cittadinanza*, Trieste, Università degli studi di Trieste, 2001 (in part. su «Cittadinanza e comunità partecipativa in Walzer», pp. 272-276.).
- , *M. Walzer: il pluralismo comunitario e l'io diviso*, in Ead., *La comunità a più voci*, Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 179-225.
- Shklar J., *The Work of Michael Walzer*, discorso tenuto alla Conferenza annuale della American Political Science Association nel 1991, in seguito raccolto nel volume *Political Thought and Political Thinkers*, ed. by S. Hoffmann, with a Foreword by G. Kateb, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, pp. 376-385.
- Sigwart, H.-J., *Immanentes Denken und begründungstheoretischer Realismus. Das Problem politischer Legitimität bei Michael Walzer*, in K.-H. Nusser, Karl-Heinz (ed.), *Freiheit, soziale Güter und Gerechtigkeit. Michael Walzers Staats- und Gesellschaftsverständnis*, Baden-Baden, Nomos, 2012, pp. 169-210.
- Spini D., *Michael Walzer. L'esodo dalla rivoluzione*, «Protestantesimo», 51, 1996, pp. 279-291.
- Stangherlin M., *Tra «spessore» e «sottigliezza»: il discorso morale di Michael Walzer*, in «Filosofia e Questioni pubbliche», 2, 2000, pp. 231-244.
- Stassen G., *Michael Walzer's Situated Justice*, «Journal of Religious Ethics», 22, 1994, pp. 375-399.
- Stout J., *Walzer on Exodus and Prophecy*, in Th.M. Vial, M.A. Hadley (eds.), *Ethical Monotheism, Past and Present. Essays in Honor of Wendell S. Dietrich*, Providence, Brown Judaic Studies, 2001, pp. 307-338.

- Sutch, Peter, *International Justice and the Reform of Global Governance. A reconsideration of Michael Walzer's international political theory*, in «Review of International Studies», 3, 2009, pp. 513-530.
- Tasioulas J., *Between Tradition and Critique. M. Walzer on Justice and Interpretation*, in A. Peczenik, M. Karlsson (eds.), *Law Justice and the State. Essay on Justice and Rights. Proceedings of the 16th World Congress of the International Association for the Philosophy of Law and Social Philosophy* (IVR), Reykjavik (26.05-02.6.1993), vol. I., pp. 59-71.
- Teuber A., *Review of Spheres of Justice*, in «Political Theory», 1, 1984, pp. 118-123.
- Thigpen R.B., *Michael Walzer's Political Theory of the Common Life*, in «The Political Science Reviewer», 14, 1984, pp. 133-163.
- Trappenburg M., *In Defence of Pluralism: Two Reading of Walzer's Spheres of Justice*, in «The Journal of Political Philosophy», 3, 2000, pp. 343-362.
- Urbinati N., *Lealtà e dissenso: la democrazia pluralistica di M. Walzer*, in «Teoria politica», 3, 1993, pp. 111-133.
- , *Rawls, Dworkin, Walzer e il neo-comunitarismo*, in *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, vol. III, t. I, a cura di G. Pasquino, Torino, UTET, 1999.
- Van Den Berg P., *Trappenburg M., Lokale Rechtaardingheid. De politieke theorie van Michael Walzer*, Zwolle, Tjeenk Willink, 1994, pp. 137-164.
- , *Citizenship and Exclusion. Radical Democracy, Community and Justice, What is wrong with communitarianism?*, in «Political Theory», 4, 1999, pp. 491-522.
- Valera G., *Etica, retorica e storia politica. Le tesi di Michael Walzer per una critica del liberalismo*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1, 2002, pp. 219-244.
- Veca, S., *Sfere di giustizia fra mito di Coriolano e mito della tribù*, in «Biblioteca della libertà», n. 92, vol. 21, 1986.
- Villani, A., *Sfere di giustizia e arte della separazione: intorno a Michael Walzer*, in «Fenomenologia e società», 3, 1989, pp. 85-130.
- Viola F., *Intervista a Walzer, La guerra occasione perduta per la sinistra*, in «La Stampa», 22.XII.2001.
- Wacker M.-T., *Amos als Gesellschaftskritiker. Ein exegetisches Gespräch mit Michael Walzer*, in H.-J. Große Kracht (ed.), *Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie*, Paderborn, Schöningh, 2008, pp. 15-32.
- Walhout, M.D., *The Intifada of The Intellectuals: An Ecumenical Perspective on the Walzer-Said Exchange*, «Soundings», 74, 1991, pp. 327-350.
- Warnke G., *Social Interpretation and Political Theory: Walzer and his Critics*, in «Philosophical Forum», 1-2, 1989, pp. 204-225.
- Wasserstrom R., *Review of Michael Walzer's «Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustration»*, in «Harvard Law Review», 2, 1978, pp. 536-545.
- Weiland R., *Michael Walzer und der Universalismus*, in «Die Neue Gesellschaft Frankfurter Hefte», 39, 1992, pp. 546-549.
- Whiteside, K.H., *recensione a The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century* by M. Walzer, in «Political Theory», 1989, pp. 689-692.
- Wuhl S., *L'égalité. Nouveaux débats. Rawls et Walzer: Les Principes face aux pratiques*, Paris, PUF, 2002.
- Yoder J.H., *Texts That Serve or Texts That Summon? A Response to M. Walzer*, in «The Journal of Religious Ethics», 2, 1992, pp. 229-234.
- Zanetti, Gf., *La politica nel deserto*, in «il Mulino», n. 2, 1987, pp. 323-328, e la recensione di De Michele G. in «Filosofia politica», 1, 1987, p. 214.

- Zolo D., *La dottrina del «justum bellum» nell'etica militare di Michael Walzer*, in «Iride», 15, 1995, pp. 422-430, 431-439.
- , *La riproposizione moderna del bellum justum: Kelsen Walzer e Bobbio*, in A. Calore (a cura di), «Guerra giusta? Le metamorfosi di un concetto antico», Seminari di Storia e di Diritto, III, Milano, Giuffrè, 2003, pp. 183-197.