

Liberalismo, comunitarismo e oltre. Un dialogo fra sordi con un paio di utili sviluppi.

di
Sergio Cremaschi

La critica comunitaria del liberalismo costituisce una caratteristica ricorrente della politica e dell'organizzazione sociale liberale (Michael Walzer)

La riproposizione rawlsiana del liberalismo politico.

Il libro di John Rawls *La teoria della giustizia*, pubblicato nel 1971 ha rappresentato il punto di partenza di una ripresa della filosofia politica negli Stati Uniti. Il proposito di Rawls è di formulare una teoria della giustizia alternativa all'utilitarismo, nel quale vede il rischio di una possibile giustificazione dell'oppressione delle minoranze in vista del benessere delle maggioranze. La sua alternativa è quella della giustizia come equità. Il procedimento attraverso cui la teoria è costruita è quello dell'«equilibrio riflessivo»: individuati giudizi etici elementari che comunemente condividiamo (qui ed ora, nella nostra civiltà e dato il nostro quadro di istituzioni ci sono alcune convinzioni condivise: nessuno ad esempio difende la schiavitù), si tratterebbe di mettere in accordo con questi i nostri giudizi su casi meno elementari. La giustizia come equità vuole essere un criterio di giustizia non sostanziale ma procedurale. È costruita attraverso una finzione: la tavola rotonda alla quale sederebbero delle parti contraenti per stabilire principi di giustizia adeguati a regolare la convivenza d'ora in poi. Queste parti contraenti si suppone siano egoisti razionali. Si suppone che siano protetti dal "velo dell'ignoranza" che impedisce loro di sapere quale posizione sociale occuperanno nella società, ma anche quale concezione del "bene" (cioè quali valori, quale progetto di vita personale) avranno. Devono perciò accordarsi solo su una concezione del "giusto" che permetta a convivenza di diverse nozioni di bene e di progetti di vita radicalmente diversi. Le regole sulle quali i contraenti si accorderebbero sarebbero: (a) l'uguale (e non scambiabile) ammontare di libertà; (b) una distribuzione degli altri beni diversa da una distribuzione totalmente egualitaria soltanto a patto che una maggiore dotazione sia collegata a posizioni accessibili a ognuno per merito, e che gli incentivi risultanti conducano a risultati che implicino una migliore condizione del più svantaggiato (non una migliore condizione media). Quest'ultimo sottoprincipio è detto regola del maximin (Rawls 1982; vedi anche Cremaschi 1989).

In realtà nell'argomentazione di Rawls si intrecciano due filoni: (a) il tentativo di una riedizione di una teoria etica di stampo kantiano, che faccia della dignità delle persone il fine più elevato e della giustizia non solo un requisito della convivenza sociale, ma anche la massima virtù personale; (b) una nuova argomentazione a favore della tradizione del liberalismo politico, che proprio in nome del liberalismo (e quindi della tolleranza e del pluralismo) vuole limitarsi esclusivamente al terreno politico senza invadere quello etico (Larmore 1992). Questa – che ritengo fosse una vera e propria ambiguità della proposta di Rawls – fu l'occasione di una serie di vivaci reazioni critiche che presero di mira una (supposta) contraddittorietà di fondo della teoria rawlsiana e di tutta la "tradizione liberale" dal Seicento a oggi. Questa contraddittorietà deriverebbe dall'aver adottato un'immagine del tutto svuotata del soggetto individuale e un'immagine falsamente universalistica della società umana. Queste, e critiche simili, sono state fatte proprie da autori che sono stati classificati come neocomunitari, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, e da altri due autori dei quali uno, Roberto Unger, ha condiviso questa linea di critica per una fase, e l'altro, Michael Walzer, ne ha ripreso un elemento importante pur nel contesto di un'impostazione sostanzialmente 'liberale'. Lo stesso Rawls – come illustrerò in seguito – in *Liberalismo politico*

(1993) ha sciolto questa ambiguità in favore di una concezione soltanto politica, e non etica, del liberalismo.

Sandel e la critica alla priorità del giusto sul bene

Il primo e fortunatissimo libro di Rawls diede l'avvio, fra l'altro a un filone di critica di cui l'esponente più tipico è Sandel (1982; 1984; 1992) che si è autodefinito comunitario. Questo filone riprendeva motivi di diverse tradizioni che avevano criticato l'"individualismo" moderno: la critica hegeliana all'astratto individualismo illuminista (e quella connessa del giovane Marx e di tutti i neomarxisti umanisti); la critica di tutti i neoaristotelici, buona ultima la Arendt, allo stato moderno contrapposto alla polis teorizzata da Aristotele come fondata sull'amicizia fra i cittadini; la critica del repubblicanesimo neoclassico (da Machiavelli agli scozzesi del Settecento ai padri della Costituzione americana) alle tendenze disgregatrici della società moderna (vedi Cremaschi 1993; Passerin d'Entrèves 1990).

I punti su cui si è concentrata la critica di Sandel sono i seguenti:

(i) la concezione del soggetto. Il liberalismo avrebbe presupposto un soggetto disincarnato (*unencumbered*); nella versione utilitarista lo avrebbe ridotto a un massimizzatore di utilità; nella versione kantiana ne avrebbe avuto una visione astratta (fuori dal contesto storico, politico e sociale). Occorre invece secondo Sandel una concezione del soggetto agente che lo situi in un concreto contesto storico o sociale, e che sottolinei il ruolo costitutivo dei fini e dei valori della comunità di appartenenza per l'identità politica e morale dell'individuo.

(ii) *la concezione della razionalità*. Per l'utilitarismo si riduce al calcolo strumentale di costi e benefici. Il kantismo ne ha una concezione puramente formale e procedurale. Occorre invece una concezione della razionalità che privilegi il ruolo della riflessione, della deliberazione, della valutazione razionale delle norme e dei valori.

(iii) *la concezione della comunità*. La concezione kantiana ne ha una visione astratta; la concezione utilitarista la vede solo in termini strumentali. Invece io non sono portatore di un sé separato e indipendente non soltanto dai miei fini e dalle cose a cui sono legato, ma anche dalle comunità dalle quali derivo la mia identità, famiglia, città, popolo, nazione, partito o causa. Dal punto di vista comunitario la storia di queste comunità ha una rilevanza morale, non soltanto psicologica.

(iv) *la concezione della giustizia*. È soltanto se il sé viene concepito come precedente i fini che persegue che si può sostenere la priorità del giusto rispetto al bene. Ma posto che i fini e i valori condivisi dalla comunità di appartenenza hanno un ruolo costitutivo per il sé la neutralità della giustizia rispetto a una concezione del bene comune non sarebbe difendibile.

MacIntyre e la nostalgia della virtù

Alasdair MacIntyre è un personaggio dalle esperienze complesse. Irlandese-scozzese e cattolico, negli anni 50 e 60 è stato ad un tempo filosofo analitico e marxista dissidente. Nei primi anni 70, quando si è trasferito negli Stati Uniti, ha dichiarato il suo distacco dal marxismo per via dei suoi fallimenti morali. Tuttavia in *Dopo la virtù*, come Sandel, critica il liberalismo in nome di un comunitarismo di sinistra. Nei due libri successivi la caratterizzazione di sinistra sembrerà, tutto sommato, svanire.

Dopo la virtù è una sorta di *De Profundis* sul progetto dell'illuminismo di fondare un'etica autonoma nonché sulle tradizioni politiche (marxismo e liberalismo) che a questo progetto si sono ispirate.

Ricordiamo la linea generale dell'argomentazione svolta nel libro. Secondo l'autore il linguaggio morale nel mondo odierno si trova in uno stato di grave disordine: utilizza espressioni di epoche precedenti in modo arbitrario non collocandole entro un compiuto schema concettuale ed entro una forma di vita coerente. Il disordine linguistico impedisce che di possa riconoscere la verità della tesi precedente; la caratteristica fondamentale della discussione morale contemporanea è perciò l'"incommensurabilità" delle argomentazioni contrapposte, caratteristica che fa sì che si riduca a scelte fra opzioni fondamentali contrapposte. Per incommensurabilità si intende l'impossibilità di confrontare due diverse tesi o teorie, in quanto ognuna delle due porta con sé anche diversi criteri

di valutazione della validità di una tesi. L'emotivismo, dottrina secondo la quale i giudizi di valore sono soltanto espressioni di preferenze, è espressione dell'atteggiamento più radicato nella nostra cultura. Questa dottrina è una filosofia 'vera' nella nostra cultura perché i "caratteri" (nel senso che al termine dà Irving Goffmann) che la nostra cultura ci mette a disposizione da impersonare sono quelli resi possibili da un "io emotivista" (il corrispettivo dello *enuncumbered self* di Sandel).

Questa situazione (nelle teorie e nella realtà della vita sociale) deriva dal fallimento del progetto dell'illuminismo di fondare una morale razionale. Questo progetto doveva necessariamente fallire perché aveva ereditato un edificio aristotelico senza conservarne le fondamenta; la riduzione dell'etica da etica delle virtù a etica delle norme (a partire da Kant per giungere a Rawls) è conseguenza della perdita di queste fondamenta (l'idea di un *telos* (un fine intrinseco) dell'essere umano e l'immagine aristotelica della razionalità pratica, imperniata sulla nozione di deliberazione saggia. Il concetto di virtù era concepibile soltanto entro comunità che assegnassero ai propri membri dei ruoli comprensibili e in relazione ai quali avesse senso l'idea di un 'buono' svolgimento del ruolo. Oggi le tradizioni politiche del liberalismo e del marxismo si sono esaurite; la prospettiva per il futuro è quella della costituzione di comunità ristrette che – come le comunità dei benedettini nel medioevo – ricostituiscano tradizioni di vita civile e la possibilità di comprendere il significato della 'vita buona'.

I due punti di maggiore interesse per noi sono la diagnosi di incommensurabilità fra le opposte concezioni della giustizia di Rawls e di Nozick e la contrapposizione fra la 'comunità' antica e medievale e la società liberale moderna. Esaminiamo il primo punto. Nel capitolo 17 di *Dopo la Virtù* si confrontano la teoria della giustizia di Rawls con la teoria dei diritti di Nozick. Si parte dal confronto fra due approcci diffusi nel senso comune di fronte ai problemi di giustizia distributiva: l'individuo A ritiene che ciò che ha legittimamente guadagnato attraverso una serie di transazioni legittime non debba essere soggetto ad alcun prelievo fiscali a scopi perequativi perché è ciò che ha meritato; l'individuo B, constatando l'arbitrarietà della distribuzione di beni esistente, ritiene che chi ha bisogno meriti una redistribuzione di benefici. MacIntyre ritiene che "la nostra cultura pluralistica non possiede alcun metodo per... decidere fra tesi basate sul possesso legittimo e tesi basate sul bisogno. Perciò questi due tipi di pretese sono davvero incommensurabili" (MacIntyre 1988a, p. 294). I due atteggiamenti di fatto diffusi nelle società odierne rispecchiano le opposte teorie di Rawls e Nozick. L'una e l'altra teoria, valutata dal punto di vista dell'individuo razionale, si presenta come pienamente coerente. In realtà però, né l'una né l'altra fa appello al concetto di merito, a cui ricorre il senso comune sia pure a sostegno di due posizioni opposte; la nozione di merito (implicando una collocazione dell'individuo nel contesto di una collettività) è in realtà un residuo di moralità precedenti, residuo che sopravvive nella società liberale, ma non può essere giustificata coerentemente nei termini dell'atteggiamento individualistico proprio delle teorie liberali.

Un'idea centrale per quanto riguarda il secondo punto è una certa immagine della polis greca: in primo luogo è essenziale all'argomentazione di MacIntyre che la polis greca reale, come pure la società medievale storicamente data, corrispondesse nei tratti essenziali alle caratteristiche teorizzate da Aristotele; in secondo luogo la caratteristica centrale è l'amicizia fra i cittadini come condizione per l'esistenza della polis. In altri termini: il metro di paragone per giudicare le moderne società liberali sarebbe rappresentato da una ipotetica società che si identificasse con una famiglia o un gruppo di amici (Larmore 1992). Così MacIntyre può scrivere che

da un punto di vista aristotelico una società politica liberale moderna può apparire solo una raccolta di cittadini di nessun luogo che si sono raggruppati in vista della protezione comune. Nella migliore delle ipotesi essi posseggono quella forma inferiore di amicizia che si fonda sul vantaggio reciproco. Che non abbiano il vincolo dell'amicizia è ovviamente connesso al consapevole pluralismo morale di queste società liberali" (MacIntyre 1988a, p. 189).

Va infine notata l'evoluzione di MacIntyre nei due testi successivi, *Whose Justice? Which Rationality?*

e *Enciclopedia, genealogia, tradizione*. Qui l'autore si sforza di precisare il carattere razionale delle tradizioni, da intendersi non come patrimoni di credenze accettate in modo acritico ma come 'programmi di ricerca' che costantemente si sforzano di chiarire i propri punti di partenza (MacIntyre 1988), ma d'altra parte accentua l'idea dell'impossibilità di argomentazione razionale fra approcci diversi per cui fra gli eredi attuali della "tradizione" (aristotelica e tomista) che sono i neotomisti, gli eredi del progetto dell'illuminismo che chiama "enciclopedisti" (e che in Italia chiameremmo i "moderni"), e i seguaci di Nietzsche negatori di questo progetto che chiama "genealogisti" (e che in Italia chiameremmo "postmoderni"). La sua ultima proposta è quella di istituzionalizzare la coesistenza di approcci diversi concorrenti costituendo quelli che chiamerei tre ghetti nelle istituzioni universitarie, in ognuno dei quali si porti avanti uno dei tre programmi di ricerca (MacIntyre 1992a; vedi anche 1992b). MacIntyre non dice che fine farebbe chi non si riconosce in nessuno dei tre approcci.

Questa visione di un mondo futuro composto di riserve indiane è in sintonia con una tendenza che conta molto nell'opinione pubblica americana: la tendenza separatista che vorrebbe che i neri avessero un sistema educativo separato con un 'canone' solo di autori neri, e così per gli ispanici, le donne, gli omosessuali ecc. Pur con tutto il rispetto dovuto alla statura intellettuale di MacIntyre, che non viene meno in questi ultimi testi, i motivi di interesse del comunitarismo di *Dopo la Virtù* sono svaniti: quello che resta è il quadro un po' cupo di un pensiero illiberale più che antiliberale.

Taylor e l'invenzione del soggetto moderno

Charles Taylor è noto come studioso di Hegel, epistemologo delle scienze umane antibehaviorista, filosofo politico comunitario (vedi Taylor 1992b; 1992c), ma soprattutto, autore di un'interpretazione della civiltà occidentale moderna non difforme da quella di MacIntyre anche se meno pessimista (vedi Taylor 1992a; 1993). Il suo testo maggiore, *Radici dell'io* verte sull'interpretazione della modernità e in particolare sui modi in cui si è venuto a costruire l'esperienza dell'io o del soggetto nella civiltà occidentale moderna.

Taylor prende posizione contro il filone dominante della filosofia morale contemporanea, viziata dal formalismo. Si propone di esplorare lo spazio fra "ciò che la gente, per così dire, crede ufficialmente e consapevolmente, e addirittura si gloria di professare, e ciò di cui ha bisogno per dare un senso alle proprie reazioni morali", perché "l'ontologia morale che sta alla base della prospettiva di una persona può restare in larga misura implicita". Nella filosofia moderna ha avuta larga presa la tesi naturalistica che fa delle reazioni morali nulla più che reazioni biologiche. I sostenitori della tesi "naturalistica" erano spinti da motivazioni che Taylor condivide, cioè dalla diffidenza per le motivazioni ontologiche per via dell'uso che ne era stato fatto per giustificare "la negazione o la limitazione del diritto alla considerazione morale di eretici e di presunti esseri inferiori". Tuttavia la filosofia morale moderna nelle sue versioni kantiane come in quelle utilitariste ha elevato a dogma l'unitarietà del bene (cancellando le differenze qualitative fra beni) e si è ridotta a filosofia dell'azione obbligatoria. Si sono dimenticate così due nozioni tradizionali di bene: il bene come vita buona e il bene come oggetto del nostro amore e della nostra fedeltà. In realtà esistono beni costitutivi o iperbeni, cioè fonti di moralità, cose "il cui amore ci consente di fare il bene e di essere buoni". Questi fanno parte anche del bagaglio occulto delle teorie morali moderne. Infatti anche l'umanesimo moderno che non ha, diversamente dal platonismo e dal teismo cristiano ed ebraico, un bene costitutivo esterno (l'idea del bene o il Dio della rivelazione), prevede una forma superiore di vita umana che consiste "precisamente nell'affrontare con coraggio e lucidità un universo disincantato" ed è il nostro senso di ammirazione per questa capacità ciò che ci consente di vivere in modo che le si conforma. Taylor si rivela quindi molto più ottimista di MacIntyre: anzi nella coscienza dell'umanesimo moderno ritrova motivi e istanze che ritiene possano conciliarsi con lo spirito del teismo giudaico-cristiano. Anche il naturalismo illuminista, pur offuscando alcune precondizioni essenziali della moralità, giunge a quest'esito in sede di teoria etica in parte sulla spinta di mal digeriti presupposti epistemologici, in parte sulla spinta di motivazioni morali più che rispettabili: la benevolenza, cioè la preoccupazione per un effettivo operare che

renda il mondo migliore.

Il romanticismo, in quanto forma di reazione antinaturalistica, rappresenta la speranza di riscatto dell'identità moderna, e la situazione spirituale del nostro secolo è dominata proprio dal conflitto fra istanze romantiche e teorizzazioni filosofiche che non riconoscono loro possibilità di espressione teorica per via della negazione delle differenze qualitative fra beni e della tesi connessa (che accomuna Kant, Habermas e Rawls) della priorità del giusto sul bene.

L'idea centrale di questo suggestivo affresco, cioè l'idea delle differenze qualitative all'interno del bene è quella di cui Taylor fa uso anche su un terreno più strettamente politico (Taylor 1992b). La contrapposizione fra seguaci di Bentham e seguaci di Kant è falsata dall'assunto dogmatico della necessità di ridurre tutti i beni o a oggetti di imperativi incondizionati o a oggetto di calcolo di preferenze. I diversi beni vanno collocati invece entro contesti diversi, contesti che discendono da una natura intrinseca di cui ognuno di questi beni è dotato e che fa sì che questi si dispongano fra loro in un ordine gerarchico. Va notato che una nozione simile, quella della pluralità dei beni, è centrale anche per la teoria di Walzer della pluralità delle sfere di giustizia. Sulla base della sua tesi della non omogeneità del bene Taylor contesta il caposaldo della teoria rawlsiana: il primato del giusto sul bene. Il primato del giusto sul bene può avere senso solo laddove per "bene" si intende "l'obiettivo primario di una teoria consequenzialistica (cioè una teoria etica che valuta la bontà delle azioni solo in base alle loro conseguenze) e il giusto si decide semplicemente sulla scorta della sua funzionalità strumentale rispetto al conseguimento di questo obiettivo".

Ma dove il termine "bene" viene usato... per indicare tutto ciò che spicca sulle altre cose in virtù di una distinzione qualitativa, allora possiamo dire che è vero il contrario, che... il bene ha la priorità sul giusto... perché il bene, nel suo articolarsi, fornisce la ragion d'essere delle regole che definiscono il giusto (Taylor 1993, p. 120)

Walzer e la giustizia come eguaglianza complessa

In *Sfere di giustizia* Michael Walzer propone una alternativa alla teoria della giustizia di Rawls. Di questa rifiuta l'idea che vi possa essere un unico criterio. La giustizia va identificata con l'eguaglianza, ma questa non deve essere necessariamente né quella degli egualitari alla Babeuf né quella della *maximin* di Rawls; deve essere l'"eguaglianza complessa".

L'ideale di eguaglianza ha sempre trattato origine da una politica abolizionista (rivolta cioè a eliminare una specifica forma di dominio di un gruppo su un altro). Lo scopo dell'eguaglianza deve essere una società senza dominio di un gruppo su un altro, non l'eliminazione delle differenze.

L'ideale dell'eguaglianza è scritto nella storia delle nostre società e della nostra civiltà nel suo complesso. Infatti "noi facciamo il mondo sociale tanto con la nostra mente quanto con le nostre mani, e il mondo particolare che abbiamo fatto si presta a interpretazioni egualitarie". Queste interpretazioni tendono costantemente a proscrivere l'uso delle cose a fini di dominio.

La fonte degli ideale egualitari sta meno in una concezione universalistica delle persone (come secondo Rawls nei suoi momenti kantiani) che in una concezione pluralista dei beni). Nessuna società ha mai evitato la molteplicità; infatti, in primo luogo, non c'è mai stato un mezzo di scambio universale (ci sono sempre certe cose che il denaro non può comprare); in secondo luogo, non c'è mai stato un singolo punto di decisione dal quale vengono controllate tutte le distribuzioni, e neppure un singolo insieme di agenti che compiono decisioni; in terzo luogo, non c'è mai stato un singolo criterio per tutte le distribuzioni (merito, qualificazione, nascita e sangue, bisogno, libero scambio...).

I principi di giustizia hanno anch'essi una forma pluralistica: che beni sociali diversi debbono venire distribuiti per ragioni diverse, secondo procedure diverse, da parte di agenti diversi, e che queste differenze derivino da modi diversi di intendere i beni sociali stessi "è il prodotto inevitabile del particolarismo storico e culturale" (Walzer 1987, c. 1).

La gente concepisce e crea e poi distribuisce ad altri dei beni. In questi processi possono crearsi due fenomeni: (i) la dominanza (un bene è dominante se coloro che lo posseggono dispongono di

un'ampia gamma di altri beni); (ii) il monopolio (un bene è monopolizzato ogni volta che una persona o gruppo riesce a tenerlo per sé).

Da queste caratteristiche dei beni deriva che un regime di eguaglianza semplice è instabile; la ragione di questa instabilità sta nel fatto che la perdita del monopolio del bene porta la perdita della sua dominanza, e quindi lo stesso fatto della distribuzione eguale di un bene (che sia la proprietà terriera, i diritti politici o altro) dà maggiore peso ad altri beni. Storicamente il problema che è stato visto come centrale è quello del monopolio, infatti "le lotte distributive dell'età moderna iniziano con una guerra contro il controllo esclusivo dell'aristocrazia su terra, cariche politiche, onore". Invece è necessario concentrare l'azione sulla riduzione della dominanza e non sulla rottura del monopolio.

La società egualitaria complessa è quella in cui i vari beni sociali possono venire monopolizzati ma in cui nessun bene particolare è convertibile universalmente. Il risultato sarà l'esistenza di molte piccole diseguaglianze, ma il processo di conversione fra beni non le moltiplicherà né si sommeranno quelle relative a beni diversi. *L'eguaglianza complessa* è una relazione complessa fra persone, mediata dai beni che creiamo, condividiamo e spartiamo; non è l'identità dei possessi; richiede una varietà di criteri distributivi che rispecchi la varietà dei beni sociali.

I beni sociali hanno significati sociali, dei significati che sono condivisi perché attribuiti loro dalla particolare cultura di una particolare società. La *tirannia* è il disprezzo dei principi interni a ogni sfera distributiva. Il principio anti-tirannico che Walzer formula afferma che nessun bene sociale x deve essere distribuito a uomini e donne che possiedono un altro bene y solo perché possiedono y e senza considerare il significato di x . Walzer nota che *libero scambio*, *merito*, *bisogno* sembrano soddisfare il principio e sono stati difesi da autori diversi e in momenti diversi come l'alfa e l'omega della giustizia distributiva. Invece la miopia dei sostenitori di ognuno di questi principi è stata l'incapacità di vedere come nessuno di questi criteri fosse giustificabile per la distribuzione di ogni bene possibile.

Walzer esamina poi come si è posto in contesti e epoche diverse il problema di criteri per l'assegnazione di beni diversi. Il primo di questi è l'appartenenza, per il quale deve essere ammesso un diritto – seppure limitato – di chiusura, senza il quale non potrebbe esistere alcuna comunità). Altri beni sono sicurezza e assistenza, per i quali c'è in ogni società una qualche forma di redistribuzione. Ciò che non esiste invece è un insieme di regole come quelle di Rawls che possano valere per individui ignari della loro collocazione sociale particolare. Le domande a cui una teoria alla Rawls non può rispondere è: quanto? e per che cosa? Ad Atene venivano rimborsati i giorni lavorativi perduti non solo per fare i giurati nei tribunali ma anche per assistere agli spettacoli teatrali. Perché? Perché il tribunale e il teatro erano le attività che definivano la cittadinanza. Infatti nei conflitti "si fa appello non a degli interessi particolari e nemmeno a un interesse pubblico concepito come la loro somma, ma a dei valori collettivi, alle concezioni comuni dell'appartenenza, della salute, del cibo, dell'alloggio" (Walzer 1988, p. 89). Un terzo gruppo di beni è rappresentato da denaro e merce: qui è essenziale stabilire che cosa si può comprare e come viene distribuito. In ogni società esiste un elenco delle cose non comprabili o un certo numero di scambi bloccati. Il problema centrale è quello di rendere innocuo il denaro: ciò che viola il senso di giustizia come eguaglianza che abbiamo ereditato dalle tradizioni della nostra civiltà che hanno costituito il nostro patrimonio attuale non è che qualcuno possa mangiare più aragoste, ma soprattutto che il denaro in più possa essere usato solo per fini stupidi e relativamente innocui come il consumo di aragoste e champagne. La proposta di Walzer è così quella di una complessa alternativa a Rawls, alternativa che si pone in diretta concorrenza in quanto vuole interpretare proprio la tradizione del pensiero e delle istituzioni liberali che caratterizzano la storia della civiltà occidentale moderna. Il liberalismo è però una tradizione, e i suoi principi hanno senso solo se messi all'opera entro un contesto particolare, rappresentato da una cultura o una forma di vita, propria di una comunità. Walzer fa così propria l'idea centrale dei critici comunitari, ma la usa per difendere una versione non astorica del liberalismo (un liberalismo estremamente di sinistra, va detto, che in realtà propone di realizzare quanto hanno fatto le migliori socialdemocrazie con un di più di federalismo, di

autogoverno e di antistatalismo). Recentemente Walzer (1990) ha collocato la propria posizione nel contesto del dibattito fra comunitari e liberali: i critici comunitari – sostiene – hanno pescato molto nella mitologia marxista-umanista, aristotelica, civico-repubblicana. Al di là della forza evocativa di queste mitologie, in sostanza hanno mosso due critiche alla tradizione liberale, critiche che non possono essere entrambe vere: secondo la prima le dottrine liberali riflettono realmente lo stato (decaduto) delle società moderne che sono ormai delle "comunità di estranei"; ma – obietta Walzer – se realmente siamo nulla più che estranei, come possiamo fare qualcos' altro che mettere la giustizia al primo posto? Secondo la seconda critica la teoria liberale distorce la vita sociale reale, nella quale noi abbiamo legami e appartenenze di comunità, salvo a fingerci individui isolati nella società politica. Walzer obietta che in realtà il liberalismo stesso è una tradizione e costituisce una comunità, seppure molto elastica e articolata (una "unione di unioni" nel linguaggio dell'ultimo Rawls). Il problema vero che i comunitari hanno colto (seppure male) è che "il liberalismo è una dottrina autosovvertentesi, e per questa ragione esige realmente una periodica correzione comunitaria". Ciò che caratterizza il liberalismo è non tanto la garanzia della possibilità di formare associazioni volontarie, ma la permanente garanzia al singolo di uscirne. Mantenere queste garanzie (che d'altra parte nessuno dei comunitari propone seriamente di abolire) ha dei costi: mette le forme associative perennemente a rischio di erosione. Il correttivo che Walzer propone è una modifica al principio della neutralità dello stato liberale: lo stato dovrebbe adottare un atteggiamento di esplicito intervento volto a sostenere l'esistenza di tutte quelle associazioni volontarie che sembrano promuovere valori congeniali ai valori (minimali) condivisi da una società liberale.

Il primo Unger e la critica totale della coscienza liberale.

In due volumi degli anni 70, *Conoscenza e politica* e *Law in Modern Society*, Roberto Unger ha svolto il progetto di una critica "totale" del liberalismo, definito come la forma dominante della coscienza moderna (vedi Cremaschi 1984). Questa forma di coscienza esiste come teoria filosofica (la filosofia hobbesiana ne è il prototipo), e come un senso comune diffuso (e dal fatto di essere un'esplicitazione di quest'ultimo la teoria filosofica ha tratto la sua plausibilità); a sua volta questo senso comune trae la sua forza dal fatto di avere un rapporto particolare con le forme di ordine sociale prevalenti nelle società occidentali dal Seicento ai primi decenni del nostro secolo. In *Conoscenza e politica* Unger si è proposto in primo luogo di delineare un quadro unitario del pensiero liberale (risultante dalla somma di psicologia, politica, metafisica), in secondo luogo di formulare una diagnosi dell'attuale società postliberale che mostri come l'evoluzione storica ponga all'ordine del giorno una critica totale del liberalismo, infine di suggerire una teoria della natura umana che superi la psicologia liberale e una teoria politica alternativa alla politica liberale. *Law in Modern Society* sviluppa un capitolo particolare di questa critica: l'esame di quel fenomeno unico nella storia umana che è rappresentato dal ruolo primario che il diritto è giunto ad assumere nella realtà sociale e nella coscienza della società liberale.

Il liberalismo è un sistema di pensiero unitario anche se le varie parti di questo pensiero si contraddicono – al livello delle implicazioni logiche – portando ad antinomie incapaci di risoluzione. La sua unità sta tuttavia nella sua "struttura profonda", cioè in una serie di presupposti mai pienamente esplicitati fino in fondo. Inoltre questo pensiero è parzialmente vero finché sussiste l'ordine sociale a cui la forma di coscienza liberale si accompagna (non vero tout court come vorrebbe un atteggiamento storicista). Perciò il superamento di questo sistema di pensiero non può essere affidato semplicemente a una sua confutazione. Ciò che si richiede è una "critica totale", capace di tematizzare i postulati di questo pensiero (che si riducono poi a un piccolo numero) nel loro insieme. È quanto hanno saputo fare Hobbes e i suoi contemporanei nei confronti dell'aristotelismo (Unger 1983, p. 14). Dalla loro critica ha avuto origine un sistema altrettanto unitario, il pensiero liberale. Il pensiero del nostro secolo si trova in una situazione simile a quella dei seicenteschi: dall'Ottocento in poi sono stati elaborati numerose critiche di singole parti del sistema di pensiero liberale (Marx, Weber, Freud, lo strutturalismo). Questi tentativi sono rimasti

però prigionieri dell'avversario, in quanto hanno tentato di confutare la politica liberale appoggiandosi alla psicologia liberale, o la psicologia non sospettando i suoi legami con la politica. L'epoca d'oro del pensiero liberale nella cultura 'alta' è il periodo che va da Hobbes a Kant, mentre con l'Ottocento (Hegel e i romantici) inizia l'epoca delle critiche parziali. Nel senso comune questo pensiero ha avuto una forte presa fino ai giorni nostri, esercitando la sua egemonia anche su forme di coscienza antagonistiche come quelle della classe operaia europea. I primi sintomi di crisi di questo senso comune si possono avvertire nel romanticismo ottocentesco, una forma di coscienza deviante subalterna. Le istanze del romanticismo ottocentesco sono riprese in modo molto più organico da forme di coscienza emergenti nell'attuale società postliberale, in movimenti che esprimono esigenze di comunità democratica (o, da destra, di comunità gerarchica), di rifiuto della divisione del lavoro, di riconciliazione con la natura.

Il punto di forza del sistema di pensiero liberale sta nel suo legame con l'ordine sociale della società liberale. Questa si è affermata nell'Europa moderna dopo la società tribale e la società degli "stati" e sta ormai tramontando, cedendo il campo a forme diverse di società postliberale: lo stato corporato assistenziale, le società tradizionalistiche, le società socialiste rivoluzionarie. Il motivo di instabilità che spinge la società liberale a evolvere verso lo stato corporato assistenziale è il conflitto fra il principio della classe e il principio del ruolo. Il secondo principio tende a prevalere sul primo; di conseguenza da un lato si estende a nuovi ambiti l'esigenza di potere politico capace di prendere decisioni, dall'altro questo potere appare sempre più privo di legittimazione. La distinzione fra stato e società civile tende a offuscarsi per via del carattere assistenziale dello stato e del carattere semi-pubblico che viene assunto da ogni grande organizzazione privata. In questo contesto il problema politico diviene onnipresente, diventando il problema della legittimità della distribuzione del potere. Anche una distribuzione meritocratica legata al "principio di differenza" rawlsiano (secondo il quale le differenze sono accettabili esclusivamente nei casi in cui fungano da incentivi a produrre una situazione migliore per il più svantaggiato) viene a buon diritto rifiutata dalla coscienza emergente perché si configura semplicemente come una gerarchia dei talenti anziché della ricchezza e delle opportunità ereditate (Unger 1983, p. 239).

Il problema politico, oltre a diffondersi a ogni ambito, assume anche un risvolto esistenziale legato all'esperienza della scissione della personalità degli individui collocati in una organizzazione meritocratica. Ne discende nella coscienza emergente un'esigenza di comunità, l'esigenza cioè di trasformare le organizzazioni burocratiche in comunità governate democraticamente, nelle quali la divisione del lavoro secondo il principio del ruolo riguardi soltanto l'esecuzione di compiti, non la distribuzione del potere decisionale. Questa esigenza conosce una versione reazionaria propria del fascismo e delle nuove destre (il progetto di restaurare la comunità gerarchica premoderna) e una versione di sinistra, che aspira all'instaurazione di forme di comunità egualitaria.

Una caratteristica peculiare della società liberale è rappresentata dal rilievo che il diritto ha avuto in questa società. La difficoltà maggiore a cui l'ordine liberale ha dovuto fare fronte è derivata dalla radicale delegittimazione del suo ordine sociale. Questo ordine comunque esisteva in quanto l'immagine della società come somma di individui restava una fantasia e si aveva invece una pesante ineguaglianza nella distribuzione del potere fra gruppi, le classi sociali, e non fra individui, ma, diversamente che in forme di società precedenti, si celava dietro la finzione opposta (l'eguaglianza fra gli individui). Il tentativo di instaurare un ordine legale (un sistema giuridico caratterizzato dalla neutralità, uniformità e predittibilità della legge) nella società liberale è nato proprio come risposta al problema della legittimazione dell'ordine sociale. Questa vorrebbe essere la via per eliminare il dominio (il potere ingiustificato) attraverso la spersonalizzazione del potere e l'assegnazione di limiti precisi. ma questo progetto, per essere realizzabile, implicherebbe la possibilità di concentrare il potere nel governo (mentre in realtà le gerarchie che più toccano la vita dei singoli sono quelle della famiglia, del lavoro, del mercato), e inoltre la possibilità di limitare realmente il potere mediante norme (mentre in realtà nella legislazione la procedura è insperabile dall'esito, e ogni sistema legislativo incorpora già certi valori). Al di là dei tentativi teorici (da Kant e Bentham a Rawls) di legittimare la *rule of law* dell'ordine sociale liberale, in realtà nella società

postliberale il diritto è sottoposti a una tensione fra giustizia formale e equità (il senso intuitivo della giustizia nel caso particolare). Il formalismo delegittima le leggi di fronte al senso di giustizia dell'opinione pubblica; d'altra parte le tentazioni di praticare l'equità portano il rischio di consacrare le pratiche di certi gruppi dominanti (Unger 1976, pp. 214-15). La sfida va però affrontata. Una nuova forma di diritto consuetudinario che miri alla realizzazione di una giustizia sostanziale potrebbe presentarsi non come la consacrazione dei pregiudizi di un gruppo, ma come un tentativo limitato e perfezionabile di dare vita qui e ora a un ordine universale della vita sociale, le cui potenzialità saranno esplorate dall'umanità in epoche successive.

La comunità aperta e democratica da realizzare è chiamata "gruppo organico" in Conoscenza e politica. Nell'opera successiva questa nozione non viene già più impiegata in quanto Unger vi avverte il rischio di un capovolgimento speculare dell'immagine liberale della società. Il compito dovrà rimanere più critico e 'negativo'. Con l'abbandono di questa nozione, in realtà, Unger va decisamente oltre il comunitarismo. Negli anni Ottanta lo si vedrà sostenere, invece del comunitarismo democratico, una forma di democrazia radicale o di superliberalismo.

Il secondo Unger e il programma superliberale

Nella amplissima trilogia raccolta sotto il titolo generale *Politics* (Unger 1987a; 1987b; 1987c) e in particolare nel secondo volume, *False Necessity*, Unger svolge il suo nuovo programma superliberale. Questo programma è espresso bene dallo slogan: "la dominazione politica di oggi è stata la liberazione di ieri". Il programma "si ripropone l'allentamento dell'ordine sociale irrigidito, la liberazione delle esperienze di vita individuali dal despotismo di categorie sociali arbitrarie quali il ruolo, la classe economica, il genere, l'appartenenza nazionale, l'attenuazione della contrapposizione fra routine e rivoluzione attraverso l'accrescimento del potere degli individui di ripensare e rifare le strutture della vita sociale nella politica locale di ogni giorno" (Bellotti 1989, p. 322)..

Vanno ricordati due punti di partenza teorici di Unger. Il primo è una tesi sulla natura umana: l'unico fatto non contingente della personalità umana è la illimitata plasticità. Il secondo è una tesi sociologica: le opposte teorie politiche liberal-centriste e marxiste si sono appoggiate a un postulato comune: quello dell'esistenza di leggi sociali da intendere in termini deterministici, leggi che vengono stabilite da quelle che chiama le teorie "di livello profondo". In realtà la storia umana testimonia della possibilità di sviluppi multiformi e imprevedibili che contestano la "falsa necessità" invocata dagli opposti approcci finora prevalenti.

L'azione degli attori sociali (transazioni, argomentazioni, conflitti ordinari) riceve la sua forma da un "contesto formativo" istituzionale e immaginario (che costituisce un ordine, un quadro, una struttura della vita sociale) che rimane in larga misura indifferente agli effetti destabilizzanti di questa azione. Questo contesto "esercita un grande influsso sulla forma e sul corso delle routine sociali, ma può venire difficilmente messo in questione, modificato, e perfino identificato in quanto tale in mezzo alle preoccupazioni quotidiane" (Unger 1987b, p. 58). Va detto che questo contesto, nelle società odierne, non è il "capitalismo" ma qualcosa di molto più specifico e contingente. Al proposito dei contesti vanno evitati due errori opposti: il primo è quello di non riconoscere il loro ruolo; il secondo è di prenderli come un pacco chiuso, laddove si tratta invece di costellazioni (ogni singolo elemento può venire sostituito senza sapere con certezza se come risultato si avrà un equivalente funzionale o una riforma rivoluzionaria).

Il programma superliberale consiste di tre elementi: (i) un sistema di diritti; (ii) un principio economico centrale; (iii) un'organizzazione del governo. Determinazioni più specifiche sono da lasciare alle deliberazioni collettive del popolo.

Uno schema di diritti non dovrebbe reificare una versione particolare della vita sociale perché una tale sacralizzazione sarebbe solo un'ulteriore manifestazione della falsa necessità. Dovrebbe comprendere:

(i) diritti di immunità, cioè diritti che fondano una rivendicazione quasi assoluta da parte degli individui di non subire intrusioni da parte dello stato, di altri individui, e di altre organizzazioni e

istituzioni; diritti civili di organizzazione politica, di espressione, di partecipazione; titoli all'assistenza sociale; l'opzione di ritirarsi funzionalmente o fisicamente dall'ordine sociale stabilito;

(ii) diritti destabilizzanti, cioè un titolo collettivi allo smantellamento delle istituzioni stabilite; il loro scopo è lo smantellamento della gerarchia e della divisione sociale;

(iii) diritti di mercato, cioè rivendicazioni condizionali e provvisorie a porzioni divisibili del capitale sociale;

(iv) diritti di solidarietà, cioè diritti che assicurino che la formazione di contratti sia caratterizzata da buona fede, lealtà e reciprocità

Il principio economico centrale prevede l'istituzione di un fondo capitale a rotazione. Le agenzie governative centrali dovrebbero stabilire limiti esterni alle differenze di reddito e di autorità all'interno delle organizzazioni lavorative e alla distribuzione di redditi da profitto. Il capitale dovrebbe venire reso disponibile, temporaneamente e a un certo tasso di interesse, a squadre di lavoratori. Il fondo sarebbe destinato a mantenere un flusso costante di nuovi ingressi nell'economia e ad assicurare che nessuna impresa economica possa usare strumenti legali per sottrarsi alle instabilità del mercato. L'obiettivo a lungo termine del fondo potrebbe comprendere maggiore decentralizzazione e sperimentazione economica.

L'organizzazione del governo dovrebbe seguire i seguenti principi: (i) moltiplicare le articolazioni del governo per assicurare che ogni dimensione dell'ordine sociale sia soggetta a destabilizzazione e a conflitto su ampie basi; (ii) i conflitti fra articolazioni diverse vanno risolti sulla base di principi di priorità fra articolazioni e sulla base del ricorso all'elettorato; (iii) il partito politico al potere deve avere una reale opportunità di mettere in atto i suoi programmi.

Per concludere, la trilogia dell'87 sconfinava dalla filosofia, dalla politologia e dalla teoria del diritto nell'elaborazione di un programma politico. È un programma politico che contiene volutamente delle vaghezze (proprio in omaggio alla tesi della falsa necessità) ma che porta le preoccupazioni teoriche espresse in *Conoscenza e politica* su un terreno ben diverso da quello tuttora percorso da Sandel, Taylor e MacIntyre. Per spiegare il diverso percorso seguito da Unger bisogna ricordare la sua esperienza personale: brasiliano di nascita, pur insegnando a Cambridge in Massachusetts, ha trascorso in Brasile lunghi periodi impegnandosi a sostenere un partito progressista alleato del PT brasiliano (il partito dei lavoratori di Igancio Lula da Silva). In una parola, Unger cerca di superare l'alternativa fra due possibilità ben note a noi italiani: l'atteggiamento del riformista progressista ormai ammalato di ragionevolezza e quello del rivoluzionario disilluso ormai vaccinato contro il contagio della realtà e votato all'opposizione a vita. Secondo Unger lo sviluppo dall'interno della grande promessa emancipatoria del liberalismo classico, rifacendosi a una particolare tradizione di elaborazione politica, quella del radicalismo piccolo-borghese, fornisce una diversa alternativa.

Le risposte liberali: l'ultimo Rawls e Dworkin

Come punto d'arrivo di un processo di revisione durato vent'anni, Rawls (1994) ha riformulato la sua concezione della giustizia come liberalismo politico, esplicitamente separato dalle filosofie complessive liberali a cui hanno dato origine Kant e Stuart Mill. Questo liberalismo politico trae ora la sua giustificazione non più dalla posizione originaria ma dallo *overlapping consensus* (il consenso per sovrapposizione) fra diverse concezioni morali complessive (cattolicesimo, protestantesimo, liberalismi complessivi ecc.) che riconoscono di avere in comune (seppure per motivi diversi) una concezione minimale del bene, comprendente la tolleranza, il pluralismo, l'eguale rispetto per le persone. Va notato che la critica comunitaria ha pesato forse più di quanto Rawls non ammetta su questa riformulazione. Come risultato la stessa società liberale viene presentata come un specie di comunità, una "unione di unione", in quanto possiede una tradizione comune (o meglio una pluralità di tradizioni parzialmente sovrappontentisi).

Ronald Dworkin è stato un esponente del pensiero politico liberale di peso non minore a quello di Rawls. Il suo contributo si è concentrato sulla teoria giuridica. Il bersaglio critico di Dworkin è rappresentato dalle teorie utilitaristiche, e il punto centrale della proposta svolta in *I diritti presi sul*

serio è l'idea dell'esistenza di diritti degli individui da intendere come elemento originale che ogni sistema giuridico deve riconoscere. Questo riconoscimento implica dei costi per ogni sistema politico, in quanto rappresenterà inevitabilmente un freno alla realizzazione delle scelte politiche della maggioranza, ma "è cruciale perché rappresenta la promessa della maggioranza alla minoranza che la sua dignità e eguaglianza saranno rispettate" (Dworkin 1982, p. 292).

Nella disputa fra liberali e comunitari, Dworkin si è inserito con la proposta di un *community-friendly liberalism*. Dworkin difende contro le obiezioni comunitarie "la desiderabilità dell'imporre con la forza del diritto penale solo quei contenuti morali su cui esiste un accertato *overlapping consensus* fra tutte le componenti della comunità e dell'esserle un atteggiamento di tolleranza riguardo ai contenuti morali, forme di condotta, credenze, concezioni del bene che travalicano questo *overlapping consensus*" (Ferrara 1992, p. xliii). Fra gli argomenti comunitari riconosce un certo peso soltanto all'argomento che chiama "integrazionista", secondo il quale la qualità della vita di ogni individuo dipende in un certo grado dalla qualità della vita collettiva. Dworkin accetta l'idea che la vita collettiva possa essere migliore o peggiore in conseguenza di scelte collettive (ed è questo ciò che da del suo un *community-friendly liberalism*), ma ne restringe l'ambito alla vita politica, lasciando gli altri ambiti dell'agire sotto la giurisdizione del principio di tolleranza. Ne deriva che la maggioranza ha il diritto di proibire pratiche che danneggiano la vita politica comune ma non ha il diritto di proibire, sulla base di concezioni del bene controverse, pratiche individuali che non danneggiano la vita collettiva della comunità politica (Dworkin 1992).

Dentro e oltre la tradizione liberale?

In appendice alla descrizione svolta aggiungo qualche considerazione personale:

(i) le tematiche sollevate dai neocomunitari sono tematiche ricorrenti da almeno due secoli. Ricalcano la critica di Hegel a Kant e ripropongono motivi di diverse tradizioni (repubblicana aristotelica, romantica) che si sono volute critiche nei confronti della immagine di sé ufficiale della civiltà occidentale moderna. Vanno notate le somiglianze con tematiche di certi filoni di pensiero europeo, particolarmente francese del nostro secolo (Mounier ne riassume bene i motivi principali) che questi autori non sembrano conoscere. Anche la 'terza via' di Walzer e quella di Unger hanno somiglianze con autori europei pochissimo noti che cercarono, in decenni ben più impervi a queste imprese, terze vie fra liberalismo e socialismo (si pensi fra gli italiani a Aldo Capitini, Adriano Olivetti, Carlo Rosselli; quest'ultimo è stato appena tradotto in inglese e la cosa contribuirà a farlo conoscere anche da noi).

(ii) I comunitari puri e duri come il neomedievale MacIntyre, ma anche Sandel sono caduti in alcune grosse ingenuità: tutto il discorso sul sé o sul soggetto è un po' fuori luogo; riguarda la *philosophy of mind*, non la filosofia politica, perché le dottrine politiche liberali si pongono il problema di regolare la convivenza fra soggetti diversi (ognuno con fini, appartenenze, valori, con una identità e una socializzazione già acquisite altrove, nelle varie comunità prepolitiche di cui fa parte, vedi Kymlicka 1991, pp. 207 ss.). Anche tutto il discorso sulla polis perduta confonde due cose diverse. La prima è il federalismo, cioè la auspicabilità del decentramento dei luoghi della società politica per dare la massima opportunità di partecipazione e controllo ai cittadini che non implica la restaurazione di una società politica locale che sia anche una comunità (vi ricordate il buon Carducci e "del Comune la rustica virtù?"); ciò è reso inconcepibile dal fatto della complessità della vita sociale attuale e dell'elevato livello di interdipendenza anche su scala planetaria; ciò è reso inconcepibile anche dalla valutazione da tutti condivisa (anche dai comunitari, salvo forse l'ultimo MacIntyre) che l'adesione a una tradizione o a una comunità con una sua concezione del bene non può essere imposta. Infatti la seconda cosa da non confondere con il federalismo è il pluralismo, cioè il fatto constatato da secoli e per fortuna non deprecato quasi da nessuno, della coesistenza di diverse fedi, tradizioni, culture, e, buone ultime, anche forme di associazione volontaria.

(iii) Questo fatto del pluralismo, seppure rappresentato in modo un po' etereo (non ci sono in realtà solo le associazioni volontarie; si hanno e si conservano volenti o nolenti identità che non si deducono da una concezione del bene che si sceglie o meno di accettare; vedi Galeotti 1993) è il

punto di partenza anche dell'ultima opera di Rawls. Questo è un sintomo che la discussione non ha lasciato i contendenti ai loro punti di partenza.

(iv) Un'altra modificazione interessante che la discussione ha portato è la distinzione fra liberalismo politico e liberalismo morale che è divenuta centrale per Rawls (1994; vedi anche Larmore 1992). In realtà, come hanno messo in luce le ricostruzioni della modernità di Unger, MacIntyre, Taylor (che sono poi molto più solide delle tesi politiche comunitarie), il progetto della modernità ha avuto due facce: il progetto politico-istituzionale della laicità si è contingentemente accompagnato per un paio di secoli a un progetto filosofico-morale, che potremmo chiamare laicismo. La distinzione fra liberalismo politico, difficilmente confutabile perché scritto nelle tradizioni che hanno costruito il nostro mondo sociale (Walzer 1987) o perché giustificabile per *overlapping consensus* sulla base delle diverse tradizioni morali della nostra civiltà (Rawls 1994), e liberalismo come concezione morale complessiva è un chiarimento importante che la discussione ha comunque aiutato a fare emergere.

(v) Il dialogo fra sordi sembra giunto a un punto di arrivo affermato da tutti, MacIntyre incluso (anche se poi i contendenti non riconoscono di dire la stessa cosa; vedi Kymlicka 1991, p. 215). Il punto di arrivo è che il liberalismo è anch'esso una tradizione e che tutti facciamo parte di almeno una comunità (oltre che fare parte, salvo casi molto sfortunati, di diverse altre più ristrette): l'unione di unioni che è rappresentata dalla società liberale moderna. È un'ovvietà non da poco: Rawls nel 71 poneva una sorta di stato di natura (la posizione originaria) e non delle tradizioni come punto di partenza. Il ruolo dello *overlapping consensus* del 1993 è equivalente a quello del "velo di ignoranza" del 1971, ma l'immagine trasmessa non è indifferente. È lo stesso chiarimento che si è dovuto faticosamente fare per gli ideali dell'illuminismo che si erano presentati come fondati sulla natura o sulla ragione laddove erano in realtà la riproposizione di contenuti di due tradizioni morali: quella giudeo-cristiana e quella stoica.

(vi) va ricordata la verità che viene riconosciuta da Walzer nella critica comunitaria: le forme associative sono in processo di costante erosione; ha perciò senso il progetto di uno stato liberale *community-friendly* (parzialmente antistatalista); ma le forme associative si ricreano anche (lo stato nascenti che si manifesta nei movimenti collettivi); infine le 'comunità' di cui si fa parte non sono soltanto associazioni volontarie, sono anche fonti di identità che si ricevono senza poterne entrare e uscire a richiesta (si è neri, ebrei, cattolici, occidentali...); si può favorire un programma politico di azione positiva da parte dello stato (in questo caso non puramente neutrale) per favorire la formazione e conservazione di forme associative (anche con vincoli larghissimi) ma anche per tutelare la possibilità dei singoli di entrare e uscire dalle comunità.

(vii) le due diverse proposte di Unger e di Walzer devono molto a questo dibattito; hanno il pregio di essere anche progetti politici con applicazioni possibili e il fatto che i loro autori abbiano preso sul serio queste grosse questioni di filosofia politica ha soltanto giovato, e non nuociuto, alla attualità delle loro proposte. Per essere realisti non sempre è necessario chiedere l'impossibile, ma giova avere qualche capacità di visione a largo raggio.

SCHEDA DI LETTURA

Il primo testo di cui suggerirei la lettura è l'opera di Michael Walzer, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987, dove viene presentata la teoria della giustizia come eguaglianza complessa. Si tratta di un testo di lettura piacevole e non difficile: gli argomenti affrontati nei diversi capitoli (denaro e merce, sicurezza e assistenza, le cariche pubbliche ecc.) sono illustrati con esempi storici (l'antica Atene, descritta in modo interessante anche per chi ha fatto il classico, e una comunità ebraica nella Spagna medievale) e casi contemporanei (compreso un resoconto di come funzioni – con criteri egualitari da fare impallidire la comune di Da-chai – la cooperativa di italo-americani che gestisce la nettezza urbana di San Francisco).

Suggerirei poi, in attesa che un editore italiano trovi il coraggio di affrontare l'impresa (in fondo non tanto proibitiva) di tradurre le 630 pagine di Roberto Unger, *False Necessity*, Cambridge U.P., Cambridge 1987, di affrontarne la lettura in inglese. Iniziare dal (lunghissimo) capitolo 5, dove viene esposto il programma politico della "democrazia potenziata". Il libro, per chi non ha a disposizione una buona biblioteca universitaria, è pubblicato in paperback e – pur

con le nefandezze del cambio librario – viene a costare meno della metà di un libro italiano di uguale mole.

Una terza lettura consigliabile è l'antologia curata da Alessandro Ferrara, *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992. L'ampio saggio introduttivo fornirà al lettore tutto ciò che può desiderare, in aggiunta a quanto gli è stato fornito nelle pagine che precedono, per inquadrare il dibattito americano degli ultimi venti anni. L'antologia fornisce una scelta più che sufficiente di tutto ciò che avreste voluto leggere dei comunitari ma non siete mai riusciti a trovare: si tratta di saggi comparsi per lo più su riviste difficilmente reperibili anche nelle biblioteche italiane e che rappresentano bene ciò che i comunitari hanno avuto da dire sul terreno strettamente politico (Si noti che Ferrara esclude Unger e Walzer, ritenendo secondaria la componente comunitaria nel loro bagaglio di idee).

Di ciò che gli autori legati al comunitarismo hanno avuto da dire su un terreno più ampio, quello della critica della modernità (e che è di gran lunga la parte più interessante della loro produzione) si possono leggere Alasdair MacIntyre, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988; Roberto Unger, *Conoscenza e politica*, Il Mulino, Bologna 1983; Charles Taylor, *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano, 1993. Sono tre grossi volumi, letture di un certo impegno ma affascinanti. Hanno per tema una domanda non nuova ma ripresa in una nuova chiave da quando Habermas e Lyotard hanno dato vita al ben noto dibattito fra i moderni e i postmoderni: che cosa è andato storto nel percorso della civiltà occidentale moderna a partire dall'epoca in cui sembravano porsi le basi per una nuova scienza della natura, per una nuova morale e una nuova politica su basi universalistiche, e infine per la "tolleranza" che permettesse la convivenza fra i seguaci di fedi e morali diverse? Al di là della debolezza delle tesi politiche comunitarie, questa pista di indagine merita di essere seguita: ne risulteranno probabilmente alcuni argomenti per ritenere che se la tradizione politica liberale ha tuttora la capacità di mantenere grandi promesse, la visione del mondo (della società umana, della morale, della religione, della scienza) che ha accompagnato questa tradizione politica nei tre secoli trascorsi ha appesantito condivisibili progetti di assunzioni poco condivisibili che hanno reso ciechi i sostenitori di questi progetti a molti dei disagi della modernità.

BIBLIOGRAFIA

- Belliotti, Raymond A., 1989, "Beyond Capitalism and Communism: Roberto Unger's Superliberal Political Theory", *Praxis International* 9/3: 321-334.
- Cremaschi, Sergio, 1984, "Recensione: R. M. Unger, Knowledge and Politics; Id., Law in Modern Society", *Jus* 31/1-2: 217-224
- , 1989, "Diritti, equità, etica sociale: proposte e limiti del neocontrattualismo", *Quaderni di azione sociale*, n.70: 37-54.
- , 1993, "Individualismo", in *Dizionario delle idee politiche*, a cura di Enrico Berti e Giorgio Campanini, AVE, Roma, pp. 389-392.
- Dworkin, Ronald, [1977] 1982, *I diritti presi sul serio*, Il Mulino, Bologna.
- , 1992, "La comunità liberale", in Ferrara 1992: 195-228.
- Ferrara, Alessandro, 1992, "Introduzione", in *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma.
- Galeotti, Anna Elisabetta, 1993, "Citizenship and Equality. The Place for Toleration", *Political Theory*, 21/4: 585-605.
- Kymlicka, 1991, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford U. P., Oxford.
- Larmore, Charles, 1992, "Liberalismo politico" [tr. it. di un capitolo di *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1987] in Ferrara 1992: 169-194.
- MacIntyre, Alasdair, [1981] 1988, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano.
- , 1988b, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.
- , [1990] 1992a *Enciclopedia, genealogia, tradizione. Tre versioni rivali dell'indagine morale*, Massimo, Roma.
- , 1992b, "Il patriottismo è una virtù?", in Ferrara 1992: 55-76.
- Passerin d'Entrèves, Maurizio, 1990, "Comunitarismo", *Notizie di Politeia* 6, n. 18: 20-25.
- Rawls, John, [1971] 1982, *Teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano.
- Rawls, [1993] 1994, *Liberalismo politico*, Comunità, Milano.
- Sandel, Michael, 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 1984, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory* 12/1: 81-96.
- , 1992, "La giustizia e il bene" [tr. it. di un capitolo di Sandel 1982], in Ferrara 1992: 3-54.
- Taylor, Charles, 1992a, *The Ethics of Authenticity*, Harvard U.P., Cambridge (Mass.).
- , 1992b, "La natura e la portata della giustizia distributiva", in Ferrara 1992: 77-114.
- , 1992c, "Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi", in Ferrara 1992: 137-168.
- , [1989] 1993, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano.
- Unger, Roberto M., [1975] 1983, *Conoscenza e politica*, Il Mulino, Bologna.
- , 1976, *Law in modern society. Toward a Criticism of Social Theory*, The Free Press, New York.
- , 1987a, *Social Theory: Its Situation and Its Task*, Cambridge U.P.
- , 1987b, *False Necessity. Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy*, Cambridge U.P., Cambridge.
- , 1987c, *Plasticity into Power: Comparative-Historical Studies on the Institutional Conditions of Economic and Military Success*, Cambridge U.P.
- Walzer, Michael, [1983] 1987, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano.
- , "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory* 18/1 (1990): 6-23.