

Walzer: individuo, comunità, giustizia.

In occasione di una recente visita di Michael Walzer in Italia, abbiamo avuto modo di ripercorrere insieme con lui alcune tappe della sua formazione intellettuale e della sua riflessione filosofica sulla giustizia, in una conversazione che viene qui integralmente trascritta.

L'opera di Michael Walzer s'inserisce sullo sfondo dell'intenso e rinnovato dibattito sulle questioni della giustizia e dell'equità che, a partire dagli anni settanta, ha coinvolto una pluralità di voci autorevoli della filosofia politica americana. Al suo interno la comune ricerca di criteri di giustizia distributiva adeguati e applicabili al contesto delle società liberali è perseguita attraverso approcci teorici e percorsi filosofici spesso molto contrastanti. Ai due estremi di questa discussione, le teorie dell'individualismo metodologico e le teorie comunitarie delineano due modi radicalmente alternativi di definire il centro focale della teoria della giustizia, l'individuo, e il suo rapporto con l'organizzazione sociale.

Le prime si fondano su una concezione atomistica del soggetto agente, scisso da contesti storico-istituzionali specifici e approdano attraverso costrutti astratti a un modello di giustizia oggettivo e universalmente valido. Il saggio *Una teoria della giustizia* (1971) di John Rawls inaugura questa linea teorica accolta, con accenti diversi, da Autori come T. Nagel, R. Dworkin o R. Nozick.

Le teorie comunitarie fanno invece riferimento ad una concezione relazionale della persona e dell'identità, secondo cui le appartenenze sociali e culturali, da una parte, i valori, le tradizioni e la storia di una comunità, dall'altra, giocano un ruolo forte nei processi di definizione del *self*.

Nella filosofia di Charles Taylor, Michael Sandel, Alisdair MacIntyre, le questioni di giustizia non sono riconducibili a uno schema distributivo unico ed estraneo a coordinate spazio-temporali, ma si articolano in una pluralità di principi e di criteri distributivi relativi a contesti storico-sociali specifici e definiti. Nel parlare di giustizia i *communitarians* adottano una prospettiva «internalista», capace di valorizzare la dimensione dell'intersoggettività, e la formazione all'interno di una comunità di convinzioni condivise e del consenso su alcuni valori e consuetudini morali.

Queste sono anche le coordinate teoriche principali della filosofia politica di Michael Walzer, per il quale tuttavia il disagio verso ogni tipo di etichetta, e una certa diffidenza verso gli schematismi teorici, si traduce in un'autonomia di posizioni che mostra la plausibilità di una convergenza fra liberalismo e comunitarismo (una contrapposizione che all'interno dello stesso dibattito americano si sta gradualmente affievolendo).

Americano di origini ebraiche, membro di una delle più prestigiose fondazioni per la ricerca filosofica della East Coast, l'Institute for Advanced Studies di Princeton, Walzer dà il proprio originale contributo intellettuale alla società civile anche attraverso la direzione di «Dissent», una rivista di orientamento spiccatamente *liberal*, impegnata fin dal periodo del maccartismo nell'affermazione dei grandi temi della democrazia partecipativa, dell'opposizione politica, del pluralismo sociale, etnico e culturale.

Il tema della giustizia è centrale nella riflessione filosofica di Walzer fin dal '77 con *Just and Unjust Wars* (trad. it. Napoli 1990), un libro divenuto di drammatica attualità ed 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 morale sulla guerra.

Un approccio empirico e aderente ai contesti storico-istituzionali caratterizza l'opera centrale di Walzer, *Spheres of Justice* (1983, trad. it. Milano 1987) che ha scosso l'impianto tradizionale della filosofia politica americana (rappresentato dall'egemonia di modelli neo-kantiani di giustizia come quello di John Rawls o di Ronald Dworkin). In effetti la caratteristica essenziale della proposta di Walzer è il rifiuto del formalismo tipico delle teorie del liberalismo puro, l'abbandono di ogni tentativo d'astrazione dalla realtà e di principi validi sempre e ovunque. La risposta dell'Autore ai problemi posti dalle tensioni verso la giustizia e l'egualianza sta nel ricorso all'interpretazione di un «testo» di valori e di tradizioni culturali che sono proprie di società specifiche.

Con un avvincente percorso descrittivo intorno ai momenti centrali della vita e dell'organizzazione di alcune comunità, a volte molto distanti nello spazio e nel tempo, Walzer identifica nel suo libro le questioni di giustizia sociale con le questioni distributive. L'attività centrale di ogni associazione umana è costituita dai processi di creazione, di condivisione e di scambio di una pluralità di beni (dalla cittadinanza all'istruzione, alla sicurezza e assistenza e così via). La tesi dell'Autore è che una società giusta sia quella in cui ogni bene venga distribuito in accordo con i significati su di esso condivisi, che sono relativi alla storia e alle pratiche sociali e culturali di quel particolare contesto.

Il tessuto sociale è immaginato come un insieme differenziato di sfere distributive confinanti, ognuna delle quali è individuata da un bene sociale, ed è governata da un principio e da una logica distributiva *ad hoc*. Il punto fondamentale, nella prospettiva dell'Autore, è che la vera fonte dell'ingiustizia e del risentimento sociale non è tanto nella disparità dei possessi, ma in forme di dominio e di tirannia mediate da un uso dei beni che ne violi i significati sociali; in altre parole costituisce ingiustizia il fatto che il successo o il vantaggio conseguito in una sfera del sociale, che è di per sé legittimo, dia un accesso «automatico» ad altrettante posizioni di vantaggio al di fuori di esse. La giustizia distributiva, invece, per l'Autore, consiste nell'esercizio della sottile «arte della separazione» fra confini delle diverse sfere, o ambiti istituzionali, e in un'accurata definizione e delimitazione dei loro significati sociali. In definitiva sono i «buoni steccati» — come sostiene Walzer — a fare una società giusta.

L'intervista è stata raccolta il 5 settembre 1991.

Claudia Rusconi

Professor Walzer, quali letture filosofiche hanno maggiormente segnato il suo cammino intellettuale, e quali sono i principali referenti del suo pensiero politico?

Io ho insegnato per molti anni, quindi innanzitutto per me è importante la tradizione del «contratto sociale»: Hobbes, Locke, Rousseau per intenderci; forse specialmente quest'ultimo, e per due ragioni antitetice: sia per tutti quegli aspetti del suo pensiero che suscitano in me una forte ammirazione, ma anche per una pluralità di modi in cui sono indotto a criticare la sua concezione unitaria della comunità politica. Questi sono dunque i personaggi più autorevoli nella tradizione. Un'altra area del pensiero politico dove mi sembra di trovare dei referenti importanti è nella tradizione socialista, e qui uno degli Autori più significativi è il socialista cristiano inglese R.H. Tawney, e nel contesto statunitense certamente vorrei nominare John Dewey, anche se la sua opera per la maggior parte è di difficile lettura. Tuttavia, alcuni dei suoi libri e dei suoi saggi hanno avuto un certo impatto su di me. Per quanto riguarda le teorie politiche contemporanee... io non ho studiato da filosofo, ma da storico, prima al College e poi all'università, dove mi sono laureato in Scienze politiche, ed in particolare nel ramo di Storia del pensiero politico. Dopo aver iniziato a insegnare ho preso parte per un certo numero di anni ad un gruppo di discussione filosofica, cui partecipavano anche John Rawls, Robert Nozick, Thomas Nagel, Ronald Dworkin ed altri della «East coast» con i quali per circa dieci anni ci siamo incontrati ogni mese, alternativamente, a Cambridge e a New York. Questa è stata dunque la mia formazione filosofica.

Quale tipo di influenza ha avuto l'opera di Michael Oakeshott sulla filosofia comunitaria e sul suo pensiero politico, specialmente in riferimento al concetto di comunità?

Sì, penso che Oakeshott abbia avuto una certa influenza sul mio pensiero; dentro di me c'è stata sempre la sensazione di essere in contrasto con lui, di dover in qualche modo oppormi perché nei suoi concetti di tradizione, nella sua idea di conversazione e nella sua ricerca delle intimazioni [*intimations*]... in tutte queste categorie manca il conflitto. È completamente assente dal suo lavoro ogni nozione di lotta politica, di movimento popolare. Quindi mi sono sempre sentito un oppositore politico di Oakeshott; tuttavia riconosco che molte delle sue idee, ed in particolare l'elegante idea di assecondare le intimazioni suggerite dalla tradizione di una comunità hanno avuto un certo influsso sulla mia teoria, ed un influsso ancora maggiore su altri filosofi comunitari.

Sebbene la critica sia in generale concorde nell'identificare in Lei un'anima «comunitaria», mi sembra che il suo rapporto con questo movimento filosofico sia meno univocamente determinato.

L'antropologia sociale che sottende un libro come *Sfere di giustizia* prende le mosse da un approccio di tipo comunitario, in antitesi alle teorie dell'individualismo metodologico alla Nozick, o a quelle del neo-contrattualismo alla Rawls. In un suo recente scritto, tuttavia, *The communitarian critique of liberalism*, («Political Theory», vol. 18, febb. 1990, n. 1, pp. 6-33), Lei sembra voler prendere le distanze da questo tipo di impostazione filosofica.

Si può dunque intendere questa fase di ripensamento critico, come indicativa di un vero e proprio cambiamento di rotta nello sviluppo del suo pensiero?

No, non direi, credo che a tutti piaccia sentirsi coerenti nel tempo. Ritengo di essere sempre stato una figura marginale all'interno del movimento comunitario, poiché mi sono sempre opposto a ciò che inizialmente mi è sembrato di scorgere in Rousseau, e cioè la natura unitaria della comunità e della maggioranza delle versioni filosofiche sulla comunità. Per ragioni di carattere sia personale che filosofico, ho sempre pensato che le comunità debbano essere pluraliste almeno sotto due aspetti principali: che debbano cioè avere una concezione pluralistica del bene, ed in secondo luogo che debbano avere una concezione pluralistica dell'identità o della appartenenza.

Il primo tipo di pluralismo è adeguato alle complessità della vita sociale contemporanea, alla divisione del lavoro e agli effetti che questa divisione ha sulla vita degli individui; mentre il secondo tipo ben si adattata agli «io divisi» [*divided selves*] delle società moderne e al pluralismo etnico, religioso, politico, tipico di società d'immigrati come quella statunitense, ma non estraneo, penso, anche a qualsiasi Paese europeo.

Le sue radici culturali ebraiche lasciano una traccia profonda nella sua visione politica e filosofica. In un suo importante libro, *Esodo e rivoluzione*, Lei ha spiegato la matrice e la storia religiosa di concetti come quelli di liberazione, rivoluzione, giustizia sociale, che tuttora figurano come parole-chiave nei dizionari politici contemporanei.

L'esperienza e la cultura ebraica hanno un impatto particolare sui metodi e sui contenuti della sua teoria della giustizia?

Innanzitutto è importante il riferimento all'esperienza ebraica. Mi sembra infatti che chiunque abbia riflettuto in profondità sull'esperienza della Diaspora ebraica non possa allontanarsi da un certo tipo di pluralismo liberale, poiché esso rappresenta una garanzia di sopravvivenza per gli Ebrei durante la Diaspora ed anche per altri popoli, in altri tipi di «diaspore», di immigrazioni e di dispersioni. Il problema del rapporto con la cultura ebraica è più complesso; direi che la sua maggiore e più peculiare influenza si riflette nel mio interesse e

nella mia versione dell'interpretazione come metodo di indagine filosofica e di critica sociale e culturale. 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, ed è questo l'aspetto che mi ha attratto di più fin dall'inizio.

Venendo al suo libro sulla giustizia distributiva, *Sfere di giustizia*, si ha l'impressione che i beni sociali qui presentati siano fra loro in rapporto di giustapposizione. Lei trova che ci sia un criterio implicito o esplicito di ordinamento nella loro articolazione interna?

È molto difficile. A volte mi sembra che i beni sociali elencati in *Sfera di giustizia* siano semplicemente quelli su cui ero in grado di narrare «storie», dal momento che per me è di fondamentale importanza poter sostenere le mie argomentazioni attraverso esempi storici, casi di studio. Ho provato una volta, con l'indice dei capitoli del libro davanti, a tracciare una mappa delle sfere sociali che indicasse dove era il confine di una sfera con un'altra, ma il tentativo non ha funzionato, non ha prodotto niente che potessi veramente raffigurare nel libro. Tuttavia non direi che i beni sociali rappresentati in quel testo siano in giustapposizione, penso piuttosto che, soprattutto alcuni, siano collocati in modo da determinare i confini degli altri; questo risulta evidente fra sfera politica e sfera del mercato. In effetti la sfera politica è al tempo stesso l'agenzia che istituisce e l'agenzia che controlla i confini degli altri beni sociali: in questo senso è stato alla fine impossibile tracciare la mappa. Non penso tuttavia che l'elenco dei beni sia esaustivo, né che le categorie concettuali che gli stanno alla base siano sempre le stesse né che siano ben distinte. Per esempio si potrebbe far rientrare l'istruzione, perlomeno certi aspetti di essa, nella sfera delle forniture di assistenza, dal momento che essa dovrebbe essere distribuita ad ogni bambino in quanto cittadino.

La sua teoria della giustizia distributiva si fonda sul principio che non sia possibile rintracciare un modello universale di beni sociali, ma che insieme diversi di essi siano relativi a culture e a società diverse. Dato questo assunto, a quali particolari culture e organizzazioni sociali è adattabile l'elenco dei beni proposto in *Sfere di giustizia*, e fino a qual punto possono essere dilatati i suoi confini?

Voglio innanzitutto dire che la domanda coglie nel segno il mio tipo di relativismo, che è spesso oggetto di cattive interpretazioni. Questo è l'unico senso in cui mi considero un relativista; ritengo infatti che sia centrale, in questa concezione, la lista dei beni sociali che gli individui creano, si scambiano e distribuiscono fra loro. I significati attribuiti ai beni sono differenti in ogni particolare società e quindi

i processi distributivi rispecchiano queste differenze.

Nell'elaborare quell'elenco, ho cercato di attingere le mie esemplificazioni da molte differenti culture, da quella azteca alla cinese, da quella dell'antica Grecia a quella medievale ebraica, anche se il mio riferimento prevalente, nel libro, è agli Stati Uniti e all'Europa, al mondo occidentale contemporaneo insomma. Sicuramente non volevo tracciare una lista di beni che avesse necessariamente valore universale, come quello che John Rawls assegna ai «beni primari»; anche se sarebbe difficile immaginare una società dove l'appartenenza non sia una questione di primaria importanza, o la trasmissione dei valori culturali e quindi l'istruzione dei giovani non abbiano un posto centrale, e così via. Questi sono beni sociali che sono soggetti ad universalizzazioni. Insomma sarebbe una sorprendente scoperta per un antropologo trovarsi ad incontrare una società dove questi beni non fossero distribuiti.

Vorrebbe definire ulteriormente le caratteristiche del bene potere politico, che è un po' l'architrave della sua teoria della giustizia distributiva? Non è un «bene» un po' diverso degli altri? E non è troppo generale? In *Sfere di giustizia*, per esempio, il tema dell'informazione entra nella discussione sul potere politico, ma non è assegnato a una sfera sociale distinta, sebbene potrebbe essere di particolare interesse rintracciare, e definire come per gli altri beni, il criterio distributivo ad essa appropriato e il suo specifico assetto istituzionale nella società contemporanea. C'è una particolare ragione che spiega questa emarginazione nella sua analisi?

Il potere politico è un bene diverso da tutti gli altri perché è esso stesso un bene, ma ha anche un ruolo agente sugli altri beni. Questo forse introduce una certa confusione nella struttura della mia argomentazione, nel senso che la discussione sul potere politico rappresenta anche una difesa della democrazia, che potrebbe anche essere letta come una difesa generale della democrazia, sebbene io sia disposto ad immaginare società in cui il potere politico sia distribuito sulla base di qualche principio diverso rispetto al consenso delle persone: che in effetti è il criterio privilegiato nella mia analisi. Recentemente ho partecipato ad un seminario con R. Dworkin e T. Nagel nel quale siamo entrati in una discussione sulla Repubblica islamica dell'Iran: una discussione che si è trasformata ben presto in un argomento teorico, dato che nessuno di noi ne sapeva abbastanza da parlarne sulla base di dati di fatto. Ora, supponiamo che ci sia una Repubblica islamica che distribuisca il potere politico solo ai musulmani, cosicché la fede islamica sarebbe, sì, una preconditione per la cittadinanza, ma nel pieno rispetto del pluralismo religioso, della tolleranza, della libertà delle minoranze, permettendo dunque il funzio-

namento della società civile senza coercizione. La domanda era: sarebbe questa definibile una società ingiusta? Secondo Dworkin sì, perché per lui la democrazia liberale è diventata una sorta di ideale platonico. Io sono molto più dubbioso, penso che, sì, questa potrebbe anche essere una società giusta o perlomeno non ingiusta, se rappresentativa di una comunità in cui i musulmani costituissero la stragrande maggioranza, e se in questa comunità la religione avesse un'importanza centrale nella vita di tutti i gruppi.

La nozione di comunità ha un'importanza centrale nella sua teoria della giustizia. In un passo di *Sfere di giustizia* (pp. 38-9) Lei afferma che «il contesto appropriato di questa impresa [distributiva] è la comunità politica» poiché rappresenta «probabilmente il punto più vicino ad un mondo di significati comuni che si possa raggiungere». Potrebbe spiegare meglio quali sono le radici filosofiche di questo concetto nella particolare versione che Lei ne offre?

Nel formulare quell'argomentazione, mi riferivo innanzitutto a quelle persone che sostengono che il mondo ha raggiunto ormai un livello di mescolanza fra i popoli e di interdipendenza economica tale che si possa ormai pensare alla giustizia solo in termini globali e quindi universali; io sono invece ancora un sostenitore dello Stato nazionale e dello Stato multi-nazionale, cioè della comunità politica nella forma in cui esiste nelle nostre società contemporanee; non penso che questo concetto sia stato soppiantato, anche se non escludo che lo possa essere in futuro da qualche versione di globalismo o di regionalismo. Ma ciò non è ancora avvenuto e per la maggior parte della gente la comunità politica è ancora un «destino comune» o, meglio, ciò che il socialdemocratico austriaco Otto Bauer ha definito una «comunità di carattere». Infine, quest'idea ha ancora, nella maggior parte dei casi, una coerenza sufficiente da far sì che essa possa costituire il luogo appropriato in cui cercare i significati dei beni sociali che determinano poi i principi della loro distribuzione.

Alcuni sostengono che nella sua teoria il termine comunità assume significati spesso vaghi e non sufficientemente determinati; a volte si riferisce ad un mondo di significati e di valori morali comuni, altre volte al concetto di comunità legale, oppure alla comunità politica. L'accezione politica della comunità è comunque quella su cui Lei insiste di più. Ma quali sono le caratteristiche, le dimensioni ed i confini da cui è individuata la comunità politica?

Sì, direi che il riferimento sostanziale nel pensare alla comunità per me è a un mondo di significati e di valori moralmente e culturalmente condivisi, tuttavia nel mondo che noi conosciamo, è la comunità politica che offre una cornice di questo tipo alla maggior parte della gente. È comunque perfettamente possibile — ma questa almeno nella mia analisi è una questione di carattere empirico non filoso-

fico — che l'Europa, e non solo le singole nazioni come la Francia, l'Italia o la Germania, oggi diventi il punto di riferimento per un argomento di giustizia distributiva. Per verificare la plausibilità di questa convergenza bisogna guardare attentamente alla cultura europea e separatamente poi alla cultura francese, italiana o tedesca e vedere se nella organizzazione delle sfere distributive cruciali esse sono simili o differenti.

Anche se Lei non ne fa esplicita menzione, si può inferire dalla sua analisi che il potere politico e la comunità politica sono e devono rimanere due sfere distinte dal momento che il primo rappresenta una «meta-sfera» che regola e controlla i confini di tutti gli altri contesti sociali e istituzionali, mentre la seconda potrebbe essere considerata una sorta di «meta-metasfera», dal momento che ha la funzione di svolgere un controllo sugli agenti della distribuzione. È questo il rapporto che intercorre fra i due ambiti della sua teoria?

La questione è piuttosto difficile. Un primo modo in cui la comunità politica compare nella teoria 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 d'individuare l'insieme di persone su cui il potere dev'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 controllo» e si diventa dunque agenti della distribuzione del potere politico a coloro che, esercitando le funzioni giudiziarie, o quelle legislative o le esecutive, regolano la distribuzione in tutte le altre sfere. Dunque 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 dev'essere distribuito. Le relazioni fra i vari termini sono perciò abbastanza complesse.

Nel commentare il ruolo della cittadinanza all'interno della sua teoria della giustizia, alcuni critici hanno notato un'ambiguità di fondo nel fatto che Lei da una parte la definisce nella sua analisi come uno status giuridico-formale, dall'altra (specie nelle discussioni), Lei tende a connotarla in altro modo. Penso a questo proposito al problema della distribuzione del bene sociale «appartenenza». Secondo il suo pensiero la connotazione legale della cittadinanza non è un criterio distributivo sufficiente e i legami fra i membri di una comunità dipendono più da caratteristiche sociali e psicologiche, come il riconoscimento reciproco e la solidarietà. Quest'ultima descrizione non è suscettibile di trasformarsi in una versione troppo esclusiva e restrittiva della cittadinanza?

Sì, certamente lo è, ed abbiamo un recente esempio di questa interpretazione esclusiva e restrittiva della cittadinanza nella decisione

italiana di rimbarcare gli albanesi per l'Albania. Sebbene io non creda che il governo americano avrebbe il diritto di rimandarli indietro nel caso essi finissero sulle nostre coste (perché la nostra comunità è di natura diversa) sono propenso a credere che gli italiani lo abbiano; quando una comunità politica è internamente costituita da lungo tempo da un unico gruppo etnico, nazionale, religioso che ne ha occupato il territorio e condiviso il destino, questo gruppo politico ha il diritto di dire «no, non dovremmo essere sopraffatti nel nostro Paese, non dovremmo essere rimpiazzati da altri». Ma dal momento che esiste una qualche generale forma di obbligo morale all'aiuto reciproco, se si rifiuta di far entrare persone che sono in difficoltà, allora si hanno nei loro riguardi altri obblighi, cioè non finisce lì il processo di decisione morale: rimane l'obbligo di aiutarli nel loro Paese se non si accetta di accoglierli nel proprio. Quindi penso che in certe circostanze storiche, non tutte però, la comunità politica possa assumersi diritti più o meno restrittivi, ma questo fatto non esaurisce tutta la questione morale. Se la cittadinanza e la residenza vengono trattate come una risorsa che non verrà condivisa, allora ci saranno altre risorse che dovrebbero essere condivise.

In alcuni passi di *Sfere di giustizia* Lei fa riferimento all'esistenza di un contratto sociale che retrosta alla vita della comunità. C'è però una differenza sostanziale fra il suo modo d'intendere questo concetto e quello di neo-contrattualisti come John Rawls?

Direi che anch'io sono a mio modo un contrattualista; il mio primo libro di storia del pensiero politico è stato *Obligations* (Cambridge - Mass. 1970) dove ho cercato di gettar luce sull'idea che l'obbligazione politica ha radici nel consenso, che è il principio basilare del contrattualismo, con la differenza che io ho sempre avuto in mente il consenso reale, atti di effettivo consenso situati nel tempo reale. Ora, poiché io mi sono reso conto che il contratto sociale può anche funzionare — ed anche questa è una cosa distinta dall'uso altamente astratto che ne fa John Rawls — come metafora di un certo modo di esperire i legami con altre persone, che non deriva da atti di consenso esplicito ma che è aperto ad atti di negoziazione, di immigrazione o di ritiro del consenso; a questo proposito ho anche affermato che è utile concepire la comunità: e forse è in particolar modo utile pensare alla comunità democratica, come a una comunità di cittadini che sono per certi aspetti in obbligo gli uni verso gli altri. Quando enumero specificamente gli obblighi assistenziali della comunità come un tutto verso i suoi membri, mi baso dunque su una metafora di questo tipo.

Sembra che gradualmente le tendenze del dibattito filosofico americano stiano trovando dei punti di convergenza. Recentemente John Rawls ha rivisto e connotato il suo approccio filosofico in modo meno «metafisico» e astratto, riconoscendo l'importanza di situare una teoria della giustizia in contesti storici e culturali specifici. Allo stesso tempo Lei si è spinto alla ricerca di un codice minimo universale in etica, che potrebbe costituire una cornice universale per la sua teoria relativistica.

Direbbe dunque che la distanza di prospettive filosofiche fra il suo approccio analitico e quello di John Rawls stia diminuendo?

Beh, credo sia naturale che io pensi che il cambiamento sia avvenuto da parte sua in direzione di una versione della giustizia più «contestualista», o addirittura comunitaria, o in ogni caso storicamente specifica e particolarista. Molti dicono che tutti questi elementi potevano essere rintracciati nel suo libro fin dall'inizio, se si leggeva il libro in un certo modo e se si lasciava da parte quell'argomentazione sul punto di osservazione archimedeo. Una delle cose più straordinarie riguardo agli scritti più recenti di Rawls è che la «posizione originaria» è praticamente scomparsa ed è stata sostituita dal 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. Quindi in questo senso direi che Rawls si è avvicinato alla mia prospettiva. È anche vero che io sono stato indotto a ricercare qualche tipo di etica universale minimale, e una delle cose che mi ci ha spinto è la sensazione di potere immediatamente capire, di rapportarmi in modo diretto e di simpatizzare con la gente che marcia per le strade di Praga innalzando cartelli che inneggiano alla «Verità» o alla «Giustizia», e ciò avviene anche quando marciano a Pechino che è molto più lontana, culturalmente, di Praga. Ma per capire appieno il mio lavoro è molto importante leggere *Sfere di giustizia* come il secondo libro sulla giustizia che io ho scritto (essendo il primo *Guerre giuste e ingiuste*, Napoli 1990); in quest'ultimo un'etica universalista è presupposta, ed è necessaria, perché 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. Infatti, secondo me, ormai da molto tempo è comparso in quasi tutte le società un accordo di fondo sul concetto di «comunità non combattente», sul fatto che la guerra è un «combattimento fra combattenti» da cui i non-combattenti devono in qualche modo essere tenuti al riparo; ciò riflette quello che nel nostro linguaggio chiameremmo il diritto degli individui alla vita ed alla libertà.

Salvatore Veca ha dato una versione interessante della sua teoria della giusti-

zia distributiva, nella quale il pluralismo promosso dall'«arte liberale della separazione» non è solo riguardato come un fatto, un mero risultato della politica democratica, ma come un valore, una precondizione di quello stesso processo, che ha quindi una funzione normativa.

In generale il problema che molti vedono nella sua teoria sta nel fatto che alla sua notevole capacità descrittiva non corrisponde altrettanta forza sul piano prescrittivo. Come risponde Lei a questa critica?

Beh, direi che non sono mai stato completamente disposto ad accettare la distinzione fra fatti e valori. Nel parlare di moralità sono sempre partito dal mondo morale in cui noi viviamo, e sono sempre stato in un certo senso (ma attenzione questo potrebbe essere un'accezione veramente speciale del termine) un «realista morale»: nel senso che io sono convinto che il mondo morale veramente esista e che sia possibile offrirne delle descrizioni, e che anzi queste costituiscano il punto di partenza delle nostre argomentazioni morali. Ma siccome il mondo morale, benché reale, è ben distinto dal mondo sociale e politico, ritengo sia possibile usarlo come parametro critico; inoltre, poiché nessun mondo morale è mai totalmente coerente al suo interno, è possibile usare un aspetto della moralità per criticarne altri. È così, secondo me, che stanno le cose, e dunque direi che, sì, spesso nelle mie analisi comincio con la descrizione e finisco per essere altamente prescrittivo; oppure comincio con i fatti, con certi tipi di fatti (si discute molto in filosofia se esistano o meno tali fatti morali, ed io penso che esistano, sebbene siano molto diversi dai fatti fisici) e finisco con offrire valutazioni, e spero che siano, almeno qualche volta, valutazioni radicali.

Sull'onda dei recenti avvenimenti che testimoniano del rapido declino del modello politico-ideologico comunista, e dell'eclissi degli ideali di giustizia e di perfezionismo sociale cui esso aveva lungamente aspirato, una ridefinizione delle identità e dei valori politici sta diventando urgente: quali prospettive vede per un pensiero di sinistra?

Vorrei dire innanzi tutto che il collasso del comunismo sovietico, anche se è accolto con grandi celebrazioni dai neoconservatori americani e da altri esponenti di destra, dovrebbe o può essere letto, a mio parere, come un trionfo della democrazia e quindi di uno dei più importanti, forse il più importante, valore di sinistra. Ciò che mi sembra più interessante, dei più recenti eventi in Unione Sovietica, è che non si è formato alcun partito o movimento politico con un programma che possa sostituire il Partito comunista. Ci sono una varietà di partiti di imminente creazione, ma nessuno di questi ha una massa di seguaci o si è impegnato nel costituirselo, cosicché gli eredi del Partito comunista sono stati i governi repubblicani e il ri-

sultato più immediato è stata la riasserzione della rivendicazione nazionale all'indipendenza politica e al potere sovrano; lasciando in questo modo aperto che tipi di Stati-nazione queste diventeranno e perciò creando una nuova arena per il conflitto politico nel futuro. Penso che quando la gente comincerà a discutere concretamente su che tipo di paese diventerà l'Estonia, o l'Armenia, o l'Ucraina, tutte le vecchie questioni che sono state importanti nel corso della storia si riaffacceranno nuovamente. Mi sembra quindi che la sinistra contemporanea debba assumere una posizione che gli permetta di affrontare tali tipi di questioni in questi nuovi scenari; questo significa rivedere le sue posizioni sotto due aspetti cruciali: quello della tradizionale svalutazione del mercato e quello della nazione dove le «tribù», i gruppi etnici, o le unità parrocchiali devono essere soggette a ripensamento. Dobbiamo pensare a contenere il mercato, piuttosto che ad abolirlo e ad incorporare le nazioni in unioni e raggruppamenti più ampi piuttosto che trascenderle o abolirle.

Date queste revisioni, penso che la sinistra impegnata nella democrazia, impegnata nell'aiuto reciproco e in forme di assistenza e cooperazione, potrebbe avere molto da dire su come l'Estonia, l'Armenia, l'Ucraina potrebbero presto diventare.

Il processo storico in corso ha mostrato l'inadeguatezza dei progetti comunisti di rinnovamento globale e radicale della società nell'interpretare i bisogni umani. Lei direbbe che l'attuale evoluzione nella politica sovietica sta in qualche modo aprendo la strada alla realizzazione degli ideali del pluralismo e di riforma sociale nel senso delineato dalla sua teoria della giustizia?

Non mi sento di poter dire che la storia si stia muovendo in una direzione ben riconoscibile che noi possiamo osservare ed applaudire. Penso, come ho appena detto, che una via è stata aperta dal collasso dei regimi totalitari al pluralismo, alla democrazia, ed anche al socialismo democratico, ma queste sono opportunità che il genere umano potrà raccogliere o meno, poiché si potrebbe anche dire che una strada si è schiusa per i nazionalismi di destra, e per i principi dell'esclusione e della restrizione della cittadinanza. Quindi ci sono una molteplicità di opzioni, e la storia non ha un unico e determinato cammino.