

THOMAS CASADEI

Michael Walzer e il pluralismo normativo

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

M. Walzer, *Interpretazione e critica sociale*

ABSTRACT

The paper addresses Walzer's thought with regard to the notions of obligation and dissent, and the conflict between values that draws from Jewish culture. The analysis reveals some risks and some inherent difficulties with Walzer's approach in giving a due account of the distinction between politics and morality and of the role to be ascribed to the legal sphere. Even when Walzer tries to fill in this lack of attention, he adheres to a peculiar perspective that is based, finally, on a sort of "Jewish exceptionalism", which, while it works to support an authentic pluralism, seems to be troubling.

KEYWORDS

Judaism – Obligation – Pluralism – Interpretation – Critics.

1. L'APPROCCIO CONCRETO E LA QUESTIONE DELL'OBBLIGAZIONE

«I miei argomenti devono marciare al passo con il mondo reale»¹. In base a questo peculiare approccio, che conferisce una fondamentale centralità alla *vita activa*², per strutturare le sue analisi Michael Walzer si impegna in un confronto serrato con la concretezza, con i «dettagli», rivelando una propensione per il *particolare* nonché un interesse per questioni specifiche di un determinato tempo e luogo, che tuttavia possono rinvenirsi in una pluralità di contesti, estendendosi in una dimensione universale. Questa tensione fra «particolarismo» e «apertura universale» è uno dei passaggi-chiave, ricorrenti e reiterati, nelle opere di Walzer, ciò che permette di comprenderne alcuni aspetti originali, oltre che problematici³.

Tale approccio, generato dal “corpo a corpo” con le questioni poste dalla società e dalle sue trasformazioni, trova nella dimensione politica e istituzionale la sua applicazione più consona: in politica le relazioni non sono mai perfette, e «interessi», «credenze» e «valori» sono sempre soggetti a *conflitto* e a *critica*. Rispetto alle “altezze” a cui spesso assurgono i filosofi è meglio porsi, ad avviso di Walzer, ad un livello più basso e ordinario per svolgere analisi e articolare proposte di soluzione di problemi che hanno un impatto concreto su individui e gruppi sociali⁴.

Un esempio paradigmatico di come lo studioso di Princeton affondi la sua riflessione (ma anche la sua attività di critico sociale) in molteplici tensioni è offerto dalla sua trattazione della obbligazione politica e della disobbedienza civile, nel contesto di situazioni che configurano forme di pluralismo normativo.

Agli esordi della sua attività di intellettuale saldamente ancorato ai processi e alle trasformazioni sociali, Walzer affronta questo problema, nel corso di alcuni saggi poi raccolti nel volume *Obligations* (1970). La difesa del dissenso politico e l'interesse per i fattori che contribuiscono a tenere vivo il tessuto della democrazia partecipativa costituiscono il baricentro di una riflessione

1. M. Walzer, 1999a, 52. Si tratta di un'intervista curata da Massimo Rosati, fine studioso di teoria critica e del pensiero di Walzer prematuramente scomparso: a lui è dedicato questo scritto.

2. Lo attesta, molto bene, la raccolta di alcuni dei suoi scritti più importanti: M. Walzer (2007), trad. it. 2009.

3. Lo ha sottolineato B. Orend, 2000, 9. Cfr. Th. Casadei, 2012.

4. Gabriella Valera osserva che a caratterizzare l'opera di Walzer «è una specie di volontà di mantenersi raso terra, in modo da porre i risultati del lavoro teorico, frutto di anni di ricerca, a confronto con domande politiche ed etiche fondamentali, che, in un certo senso, non ne dipendono, rivelando, più che gli studiosi, gli uomini e i cittadini, destinati a fronteggiare difficoltà percepibili in modo analogo da tutti i loro contemporanei». Tale propensione propone «possibili vie da battere che il “senso comune” potrebbe quantomeno comprendere e riconoscere come concretamente praticabili piuttosto che astrattamente immaginate» (G. Valera, 2002, 219). Della stessa Valera si veda il contributo in questo fascicolo.

che proseguirà nei decenni successivi, costantemente tesa a tratteggiare le linee di confine, e di incrocio, tra *conflitti* e *spazi di comunanza*, tra *movimento* (inteso come *tensione al cambiamento*) e *stabilità*, tra *tradizione* e *critica immanente*.

In questo quadro si inscrivono due aspetti fondamentali del pensiero di Walzer: la valorizzazione delle lealtà di gruppo e comunitarie (“periferiche” rispetto alla centralità delle istituzioni statali), occasionalmente poste contro l’obbligo politico; e l’idea della democrazia come forma istituzionale che consente l’espressione della partecipazione attiva dei cittadini (dunque dell’eguaglianza politica), nonché la visibilità pubblica per i diversi valori, le diverse concezioni della morale, le diverse culture⁵. La ricerca di Walzer viene ad intersecarsi, dunque, con quei percorsi che mettono in evidenza come l’obbedienza non sia sempre e comunque una virtù, prefigurando una valorizzazione del *dissenso* che prende forma negli spazi pubblici della democrazia con il proposito di rimodellarli: un percorso, quello di Walzer, che si inserisce entro una visione “contestataria” e, al contempo, “costruttiva” della democrazia stessa⁶.

L’apprezzamento del dissenso⁷ come elemento fisiologico della democrazia implica una conseguente *valorizzazione del pluralismo*, *in primis* dei gruppi all’interno dei quali gli individui, caratterizzati per Walzer non da un’unica e monolitica appartenenza ma da molteplici lealtà, conducono la loro attività di cittadini.

Fin dai suoi primi contributi Walzer tematizza espressamente, e problematicamente, insieme al pluralismo dei gruppi (*group pluralism*) quello che è ormai consuetudine definire *value pluralism* e soprattutto mostra di questo approccio i tre caratteri essenziali: la pluralità dei valori (anche di quelli ultimi); la loro conflittualità; l’esigenza di soluzioni «caso per caso» – pragmaticamente e con spirito che non rifugge il compromesso – del loro conflitto⁸: ne deriva un «realismo morale» che non risolve la conflittualità tra valori, ma al tempo stesso non rinuncia alla messa in questione delle argomentazioni addotte e delle pratiche assunte per giustificarli; che, in altri termini, cerca di trovare un equilibrio, invero instabile, entro la canonica tensione oppositiva tra «normativismo» e «realismo».

5. Ad avviso di Judith Shklar, è questo l’elemento di forte originalità dell’opera di Walzer: J. Shklar, 1998, 379-80.

6. «Molte discussioni, molte riunioni, molti consensi e contestazioni: questa è la nostra rappresentazione ideale della politica democratica» (M. Walzer, 1999b, 65). Sul nesso consenso-contestabilità, entro una visione aperta della democrazia, si veda Ph. Pettit, 2000, 79-81, 220-42.

7. Cfr., a titolo esemplificativo, C. Sunstein, 2003, 39-53.

8. Per queste notazioni cfr. M. Barberis, 2002, 2005, 2006c, 2006b, 2006e, 2006d, cap. 3; 2007. Cfr., inoltre, per le ripercussioni di questo approccio sulle pratiche dell’argomentazione: M. Barberis, 2006c.

Questa caratteristica volontà determina anche una costante ricerca dell'efficacia nell'indagine sull'azione, sia individuale sia collettiva, e la messa in rilievo dei vari fattori concreti che giocano un ruolo nel prefigurare e determinare scelte e decisioni, impegni e lealtà, tutte quelle modalità di comportamento che eminentemente connotano gli spazi e il campo di forze della politica. È così possibile tratteggiare la complessa intelaiatura che lega, entro l'universo concettuale walzeriano, quei rapporti che – con maggiore raffinatezza teorica rispetto all'approccio prioritariamente sociologico di Walzer – Uberto Scarpelli definì tra i diversi tipi di «obbligazione» (morale, giuridica, politica), o meglio, seguendone l'analitico spirito di distinzione, tra istanze (e doveri) morali, obblighi giuridici e impegno politico⁹.

2. LA MATRICE EBRAICA:

PLURALISMO NORMATIVO, INTERPRETAZIONE, CRITICA

La trattazione delle questioni connesse all'obbligazione e al dissenso, e quindi al conflitto tra valori, attinge alle radici del pensiero walzeriano, a quella cultura ebraica che spesso costituisce l'imprescindibile *background* delle sue elaborazioni¹⁰. Tale impostazione rivela alcuni rischi e palesa anche l'intrinseca difficoltà da parte di Walzer nel tenere nel debito conto lo spazio che sussiste fra politica e morale, ossia il rilievo da attribuirsi alla sfera giuridica. E anche là dove egli si sforza di colmare questa carenza di attenzione¹¹ e di approfondimento analitico, egli aderisce ad una prospettiva molto particolare che si basa, in definitiva, su una sorta di "eccezionalismo ebraico" come fonte giustificativa di un autentico pluralismo. Tesi che ad una visione più distaccata – e critica – appare certamente assai più complessa e problematica.

Ciò che Walzer enfatizza, in diversi scritti e occasioni, è il pluralismo costitutivo della tradizione giuridica dell'antico Israele, cioè di quello che egli stesso definisce «giudaismo normativo»¹²; esistono «three different legal codes» che alimentano, alle origini, gli assetti istituzionali del popolo ebraico: *Esodo*, *Levitico*, *Deuteronomio*. L'autore ebreo-americano mette a fuoco questa triplicità in uno dei suoi scritti ove maggiormente fa i conti, anche sul piano della cultura giuridica, con le proprie radici, *The Legal Codes of Ancient Israel*¹³. In esso si evidenzia *a*) come i tre diversi codici rappresentino tre differenti tradizioni; *b*) risalgano a tre diversi periodi; *c*) siano stati tramandati da gruppi diversi; e *d*)

9. Tale distinzione è operata in U. Scarpelli, 1965, 291-9.

10. A tal riguardo, si vedano, in questo stesso fascicolo, i contributi di Gianmaria Zamagni e Gianfrancesco Zanetti.

11. Come traspare in M. Walzer, 2006.

12. M. Walzer, 1990, 93.

13. M. Walzer, 1992a, 335-49.

siano poi stati riuniti insieme. In questo originario «pluralismo normativo» sta la peculiarità di questa cultura, che ha peraltro consentito alle «comunità ebraiche, autonome o semi-autonome, di sopravvivere per tanti anni senza sovranità, disperse tra molte giurisdizioni politiche diverse». Per oltre duemila anni – nonostante questo pluralismo – esse sono riuscite «a conservare un ordinamento giuridico-legale e un senso dell'identità comune»¹⁴.

Diversa, nella ricostruzione walzeriana, sarebbe la situazione canonica degli ordinamenti occidentali, in cui si sono susseguite varie autorità sovrane, le quali hanno promulgato nuovi e diversi codici giuridici aventi la funzione di *sostituire* i precedenti, in un'articolazione lineare e, per così dire, «a una dimensione» (monistica). La cultura ebraica offrirebbe, invece, un modello alternativo, che per la sua specificità consegna a Walzer strumenti e spunti di indagine da applicare anche in altri contesti¹⁵. Sotto questo profilo, quello che emerge dalla disamina della cultura giuridica ebraica è un quadro di disaccordi e di divergenze, ove concetti-chiave sono il confronto e il conflitto tra argomenti, le diverse interpretazioni, le frequenti revisioni. Precipuo rilievo assume la «divergence of interpretation», il fatto che nessuno abbia il monopolio sulla produzione delle nuove interpretazioni giuridiche («or, better, God's monopoly works against consolidation of interpretative power in Israelite society and serves to legitimize the plurality of interpreters»¹⁶), modello privo di una coordinazione normativa sovra-ordinata e ordinante paragonabile a quella che prefigura il modello dello Stato-nazione, a lungo ben strutturato sui fondamenti di quello che suole definirsi positivismo giuridico.

Walzer mette a fuoco tre principali caratteri del modello pluralistico offerto dalla cultura ebraica: *a*) la sovranità della legge; *b*) la narrazione storica che si accompagna ai mutamenti¹⁷ e l'implicito senso di democratizzazione, emblematicamente rappresentato dal profeta Amos (anche se, occorre rilevare, non

14. S. Caruso, 1994, 607-8. Per un'articolata descrizione di questo peculiare «pluralismo normativo» un riferimento essenziale sono certamente gli studi di Robert Cover (a partire da *Nomos e narrazione*). E non a caso Walzer ripubblica di questo autore il fondamentale *Obligation. A Jewish Jurisprudence of the Social Order* (1988) nella raccolta da lui curata su *Law, Politics, and Morality in Judaism*. Come è stato puntualmente osservato, «Cover enuncia una teoria del pluralismo normativo in grado di rendere conto di un universo giuridico in cui l'asse portante non è rappresentato dallo Stato, ma dal costituzionalismo. All'interno di questo spazio possono vivere – proprio perché legittimati dal costituzionalismo – i vari *nomoi* dei gruppi culturali, sociali e religiosi» (M. Goldoni, 2007, 2006, 2008).

15. Va tuttavia osservato che, nella sommaria ricostruzione walzeriana, non è assegnata alcuna rilevanza al diritto medievale e alla sua specifica connotazione pluralistica (magistralmente studiata da Paolo Grossi: P. Grossi, 1995).

16. M. Walzer, 1992a, 338.

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

tutti i profeti erano come Amos); c) la necessità della giustificazione delle leggi, che devono essere supportate e suffragate da argomenti (*arguments*) non arbitrari¹⁸. A questo riguardo, Walzer parla di una peculiare «predilezione ebraica per la legge giustificata [*jewish predilection for justified law*]» e di «laws-with-reasons». In particolare, queste ultime definiscono l'idea costitutiva del *covenant*, che richiede il consenso del popolo, e presuppone, appunto, che le leggi debbano essere *giustificate*¹⁹.

Per tali ragioni il modulo biblico di comprensione della legge non può essere ricondotto entro un'interpretazione per così dire giuspositivistica; in tale modulo interagiscono principi e aspetti che rappresentano tipicamente un modello di *pluralismo normativo* ove l'interpretazione si dà come regola e il conflitto è sempre possibile. Ciò significa pensare il diritto e la legge come qualcosa che strutturalmente richiede argomenti e argomentazione, e prendere cognizione che le ragioni addotte possono essere soggette a *disputa*: è attraverso lo studio delle fonti normative della cultura ebraica che Walzer è condotto entro lo spazio di discorso della teoria dell'argomentazione e dell'ermeneutica. L'effetto di queste dispute – e dei *conflitti di interpretazione* che ne scaturiscono – è la «pluralizzazione del diritto»: le vecchie leggi non sono cancellate e sostituite in maniera definitiva, piuttosto ad esse si aggiungono le nuove leggi o le versioni riviste di quelle prima vigenti (secondo un processo di aggiunta e non di sostituzione, vale a dire di progressiva *stratificazione* e *revisione*). Tutto questo, occorre precisarlo, è tuttavia frutto di una re-interpretazione, che Walzer fa propria, alla luce delle vicende dell'ebraismo più tardo (farisaismo, scuole rabbiniche, Talmud): il suo modello è la cultura ebraica e il pluralismo normativo in essa insito, che scaturisce da una simpatica adesione a tale tradizione e, a sua volta, da una specifica interpretazione di tale cultura (secondo la sua caratteristica modalità di approccio ai «contesti», alle «tradizioni» cui si sente legato, che si impernia su radicamento e critica interna²⁰).

Dunque, riassumendo, l'esistenza di tre codici attesta che la tradizione giuridica di Israele era pluralistica nel carattere e connotata da confronto di argomenti e disaccordi²¹; attesta altresì che la predilezione per la legge «giustificata», se non può essere concepita come foriera di una vera e propria dottrina della cittadinanza e della partecipazione politica, può comunque essere letta e

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

19. Per quanto la «giustificazione» delle leggi non sia automaticamente sinonimo di «legittimazione democratica», è certo che la democrazia necessita di processi di giustificazione dell'autorità imperniati su argomentazioni normative di libertà ed eguaglianza. Sul punto cfr. M. La Torre, 2000, 45-68.

20. Come illustra nel suo contributo in questo fascicolo Gianfrancesco Zanetti.

21. Sulla connessione tra *jewish tradition* e *pluralistic society* si veda anche S. Last Stone, 2006, 12-33.

interpretata come espressione di una cultura giuridica autenticamente partecipatoria («“participatory” legal culture») e, conseguentemente, ancora una volta pluralistica.

Per non incorrere, però, in un *non sequitur*, Walzer deve comunque riconoscere che l'interpretazione può essere – e sovente è stata – monopolio dei dotti, degli esperti, nel mondo ebraico dei rabbini. Ciò significa comunque che una pluralità di persone – e non solo il sovrano, come per i contesti occidentali fino all'epoca delle rivoluzioni democratiche²² – è impegnata entro un costante processo di argomentazione sulla legge («arguing about the law»). Si trattava, all'epoca, certamente di un'élite – quelli che Walzer definisce come «i segreti legislatori di Israele» –, ma ciò può lasciare aperti gli spazi, a posteriori (e ad un livello interpretativo e al tempo stesso progettuale), per un'élite fluida; essa non esplicitava certamente, non proponeva un'apologia del dissenso, non argomentava a favore della legittimità di interpreti o di interpretazioni rivali della legge. Nella prospettiva di Walzer, essa però, come gruppo, tramanda un'eredità di codici molteplici, anche contraddittori tra loro, e l'attestazione della necessità di interpretazioni e revisioni; tutto questo a partire da una comune esperienza che genera anche un senso comune condiviso: l'esperienza dell'oppressione e della schiavitù in Egitto. Per queste ragioni si può affermare che a caratterizzare l'ordinamento giuridico, ma anche la vita sociale, è la molteplicità, il pluralismo, con il suo, conseguente, portato di conflitti, revisioni e continue interpretazioni²³: una concreta alternativa alla soluzione monistica della *reductio ad unum* dei sistemi giuridici occidentali, governati dai principi del positivismo giuridico²⁴.

Un altro aspetto cruciale, emerso dall'andare al fondo della riflessione walzeriana su temi che attengono alla cultura giuridica e alla struttura degli ordinamenti, è, di conseguenza, quello della *critica*. Una ricognizione su questo decisivo aspetto consente di far emergere il cuore pulsante del pensiero normativo e pratico di Walzer: ciò che definiamo «critica immanente» e – alla massima intensità – «sovversivismo dell'immanenza» (cfr. Th. Casadei, 2012).

L'ebraismo consegna, insomma, al filosofo l'idea della comunità come «comunità di discorso» che necessita di *obblighi*, ossia di regole, di condivisio-

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

23. È sotto questo profilo che la riflessione di Walzer può essere oggetto di interesse per le prospettive che si sono misurate con il tema dell'interpretazione e che in genere sono associabili a filosofi di orientamento ermeneutico.

24. Nel contesto di una polarità tra il «pluralismo normativo» rintracciabile, paradigmaticamente, nella cultura giuridica dell'antico Israele, e il «monismo» che segna la cifra dello Stato moderno e del positivismo giuridico, Walzer tralascia completamente – nonostante un rapido cenno alla massima di Holmes secondo cui l'essenza del diritto è il suo essere fatto valere, anzi l'essere creato, dai tribunali – le decisive acquisizioni del realismo giuridico.

ne, di cooperazione ma, implicando continua argomentazione, che contempla anche la possibilità del *dissenso*, del disaccordo e dunque lascia spazio (accanto agli elementi di conservazione e stabilità) alla trasformazione, all'ingresso nella tradizione, in forme più o meno conflittuali, di nuove acquisizioni. Questa comunità di discorso è anche una «comunità interpretativa», una «comunità di interpreti (*interpretative community*)»²⁵, incessantemente impegnata entro un processo che intreccia consenso e contestazione e che pertanto si definisce, strutturalmente, anche come «comunità conflittuale».

I «quadri di riferimento» (nell'accezione tayloriana²⁶) che Walzer trae dalla sua interpretazione della cultura giuridica ebraica sono messi all'opera per affrontare i complessi nodi delle molteplici obbligazioni che si danno all'interno di una comunità e, attraverso un'argomentazione imperniata sul pluralismo, per giustificare determinate pratiche di disobbedienza. In tal modo, è possibile misurare quanto Walzer si affidi a criteri e strumenti categoriali tratti dalla cultura ebraica per affrontare i dilemmi del contesto statunitense; una connessione, questa, che si costruisce all'insegna di una attribuzione di «eccezionalismo» sia alla tradizione che dall'antico Israele sopravvive nel succedersi delle epoche storiche, sia al contesto americano, «società d'immigrazione» in cui più facile è la convivenza tra differenze e che dunque incarna una tradizione di organizzazione pluralistica della società. Chiave di volta è, sempre e comunque, il riconoscimento da parte di Walzer del *fatto* del pluralismo ma anche il suo intrinseco *valore*; cosa che non diminuisce il suo portato di conflittualità, anche "tragica".

3. UN OBBLIGO A DISOBBEDIRE?

È quest'istanza pluralistica, nata a partire dal peculiare pluralismo che Walzer ricava dalla tradizione della cultura ebraica (oltre che dalla sua «personale esperienza del pluralismo americano»²⁷), che consente la saldatura tra l'approccio sociologico e la teoria politica normativa; l'opposizione a qualsiasi forma di «monismo» connota le prospettive d'indagine walzeriane, ma ne definisce pure il suo orizzonte valoriale, nonché pratico-politico. Il pluralismo è la dimensione essenziale dell'esperienza morale, politica, giuridica e da questa imprescindibile cornice scaturisce il portato conflittuale connaturato alla vita associata, nonché la necessità, ad avviso di Walzer, di integrarlo e adattarlo entro gli spazi istituzionali.

25. Cfr. M. Walzer, 1990, 49-50. Per gli specifici sviluppi, in chiave filosofico-giuridica, di questa nozione, si veda E. Pariotti, 2000.

26. Ch. Taylor, 1993.

27. M. Walzer, 1992b.

Attraverso l'opera di Walzer è, pertanto, possibile censire e sottoporre ad una sorta di vaglio anatomico una molteplicità di forme del pluralismo, quelli che potrebbero definirsi i "volti del pluralismo". Su un piano prettamente sociologico-descrittivo esistono sia un pluralismo *dei gruppi* (o multiculturalismo) che designa un pluralismo *culturale*, ma anche *nazionale*, *etnico* e *identitario*²⁸, sia un pluralismo *dei beni* che configura un particolare modo di concepire il pluralismo *sociale*²⁹.

Ciò significa individuare – su un piano morale – quell'approccio, che si designa come, appunto, *value pluralism*, pluralismo *dei valori* o pluralismo *etico* (o anche *morale*); dall'altro – ad un livello morale e, al tempo stesso, precipuamente politico – cogliere le sfide della giustizia sociale, ossia di una delle principali «funzioni del diritto»: la distribuzione dei beni attraverso appositi apparati e ordinamenti istituzionali.

L'intersezione multiprospettica tra le varie declinazioni della nozione di pluralismo si espande ulteriormente in Walzer, con particolare riguardo alla dimensione politica, ove si possono individuare in tal senso non solo una peculiare visione complessiva delle istituzioni (pluralismo *politico*³⁰), ma anche diverse declinazioni delle culture politiche progressive della modernità, a segnare la sua propensione a ridisegnare gli stessi confini di queste: il pluralismo *liberale*, attraverso cui alla canonica descrizione di una pluralità delle opinioni, delle credenze e degli interessi individuali entro la sfera pubblica, Walzer associa la pluralità delle opinioni, delle credenze e degli interessi dei *gruppi*; il pluralismo *democratico*, costituito dalla molteplicità dei soggetti politici e sociali su cui si impernano la forma di governo e le istituzioni; infine, una forma di pluralismo *socialista* – l'ideale politico di Walzer – in cui le aspirazioni di un ambizioso progetto egualitario sono perseguite grazie ad un circuito virtuoso individuato tra istituzioni e articolazione dell'associazionismo.

28. È possibile distinguere, come hanno suggerito Will Kymlicka e Mauro Barberis, tre diversi significati di pluralismo culturale: «multinazionalismo», «polietnicità», «politica della differenza». Se nel primo e nel secondo caso si attua una «politica del riconoscimento», rispettivamente, di diverse entità nazionali e di diversi gruppi etnici entro uno stesso Stato, nel terzo si assiste ad una rivendicazione del diritto di riconoscimento da parte di minoranze discriminate per qualche differenza (genere, razza, classe, orientamento sessuale ecc.): cfr. M. Barberis, 2007, 11-2.

29. Walzer esplicita questa duplicità in M. Walzer, 1997, 207-20.

30. In questo caso il pluralismo *politico*, come ha osservato Barberis, si declina in una delle sue componenti, cioè nel pluralismo *istituzionale*: M. Barberis, 2007, pp. 6-7, ove si interpreta «la nota dottrina di Michael Walzer del liberalismo come arte della separazione» come «una forma di pluralismo istituzionale e di separazione dei poteri in senso latissimo, che riguarda non solo i poteri politici centrali e locali, ma anche i poteri non statali». In questo quadro, il pluralismo politico *istituzionale* di Walzer, affine a quello di Tocqueville, rappresenterebbe «una dottrina politica post-liberale: un modo per affrontare i problemi socio-politici prodotti dall'individualismo liberale recuperando soluzioni tipiche del pluralismo sociale» (*ibid.*).

Nel processo di assunzione del pluralismo come categoria orientante, il retaggio ebraico ha sicuramente giocato un ruolo decisivo per Walzer, consentendo di predisporre una “cassetta di attrezzi” che gli ha permesso di far fronte ad inediti dilemmi attraverso antiche, ma non vecchie, strumentazioni euristiche: *in primis* quella concatenazione tra *pluralismo*, *interpretazione* e *critica* che modula la sua visione della comunità e più in generale dello spazio sociale. Pur non essendo esplicitamente ricondotta entro una sistematica teorizzazione, la comunità assume in Walzer – non senza ombre – i caratteri della comunità “di discorso”, “conflittuale” e “cooperativa” al tempo stesso, innervata dalla critica a partire da un contesto, da un insieme di valori e pratiche dati che forniscono l’orizzonte di riferimento, lo spazio, il luogo da cui muovere. Il mondo – quello sociale, politico, morale, giuridico, *lato sensu* istituzionale – «è pieno di elementi già dati», sono gli elementi che ne costituiscono il pluralismo a fornire «libertà di manovra», e dunque anche di cambiamento: nell’ottica di Walzer, innervata dalla tensione dell’esodo, «l’ordine è [...] sempre soggetto al mutamento»³¹, alla “sovversione”, generata dal potenziale del contesto.

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

L’articolazione della critica interna fornisce una modalità di approccio feconda che consiste nel poter ipotizzare – e questa è certamente una delle lezioni più originali di Walzer – una peculiare relazione fra tradizione, valori condivisi, diritto come pratica sociale, assetti istituzionali dati, da un lato, e trasformazione sociale, costante rimodularsi dei valori (e loro riformulazioni), diritto come pratica di cambiamento, costruzione di un ordine più giusto attraverso (e non contro) le istituzioni, dall’altro. «Comunità» e «critica» sono costantemente correlate in Walzer. L’orizzonte normativo (ideale e politico) prefigurato “prende sul serio” i contesti, fa i conti con le pratiche storicamente situate, e *tuttavia* non si adagia su una loro legittimazione positivista (di mero assenso al dato): egli attraverso una critica interna e interstiziale, giocata sui dettagli, tiene sempre a mente le potenzialità sovversive dell’ordine sociale; il mondo della vita costituisce una sorgente di critica ogni qualvolta istituzioni,

31. M. Walzer, 1999b, 104. Sul paradigma dell’esodo in Walzer cfr., in questo stesso fascicolo, il contributo di Gianmaria Zamagni.

norme, tradizioni costringono i soggetti a piegarsi ad imperativi non coerenti con i valori di fondo che *dovrebbero* sostanziare una comunità di cittadini. La normatività prefigurata da Walzer parte dalla prassi e nella prassi si modula in connessione con l'azione: essa presuppone una teoria critica motivata da istanze etiche, imperniata sul gesto dell'interpretazione, e che si connota per alcuni specifici caratteri, lo rilevò Iris Marion Young³², particolarmente sintonici con una prospettiva radicale, quale quella prefigurata da certi segmenti del femminismo o, più in generale, da filoni di pensiero che si pongono il problema della trasformazione dell'esistente. Tale idea di critica sociale attribuisce un potenziale di forza critica ai significati sociali stessi da cui trae le implicazioni normative; è, in altri termini, una «riflessione normativa storicamente e socialmente contestualizzata». Poiché la riflessione parte da un particolare contesto, un'efficace teorizzazione non può evitare di descrivere e interpretare situazioni di ordine sociale, politico, morale (la riflessione normativa necessita del supporto di una teoria sociale, ma soprattutto di una «sociologia realistica»³³); questa si caratterizza come azione di «messa in coerenza» rispetto ad alcuni principi fondamentali che si ritiene vengano calpestati o disattesi – per Walzer essenzialmente eguaglianza, libertà (tutela della differenza e del pluralismo) e mutuo sostegno. Il presupposto della critica, e del pensiero normativo, è allora che gli ideali normativi usati per analizzare criticamente una società siano radicati nell'*esperienza* che di quella società si ha e nella riflessione su di essa; ciò che spinge alla riflessione *impegnata* è la constatazione di pratiche di ingiustizia.

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

Walzer lavora dunque intensamente sulle possibilità normative di un approccio ermeneutico, ma anche, sfiorando l'«inattualità», per la rivalutazione di un certo modo di intendere l'attività teorica dell'intellettuale: quest'ultima non deve essere reclinata sul disincanto né assorta su una visione – tutta

32. I. M. Young, 1996, 8-9.

33. «Una sociologia morale realistica e informata è la condizione necessaria di una critica sociale adeguata»: così M. Walzer, 2001, 27 (ma questo è soltanto uno dei tanti esempi che si potrebbero addurre).

geometrica e aerea – della riflessione razionale né, ancora, immersa in una corrosiva critica decostruttiva. È una riflessione che «si sporca» nella concretezza dei contesti quella di Walzer, e che si dibatte nella ricerca e nella cura dei dettagli, non rinunciando alla tensione ideale e prospettica, in senso *costruttivo*.

Come si è già avuto modo di sottolineare all'inizio, vi è qui una forte fiducia nel *dissenso*, sul cui rigoglio poggia la possibilità del mutamento sociale in generale. Dunque le comunità, le realtà culturali non sono concepite come unità costituite su un insieme di valori omogenei, bensì, piuttosto, come strutture conflittuali dall'instabile equilibrio, in cui il mutamento è possibile, quando non auspicabile. Estendendo questo ragionamento si può ipotizzare che per Walzer ciò che conferisce unità alla comunità non è tanto un *ethos* sostantivo comunitaristico, ma un processo collettivo di reinterpretazione e mutamento dei fondamentali principi (anche da un punto di vista costituzionale) che regolano la vita di un popolo in una «discussione senza fine». Nessuno, nella comunità prefigurata da Walzer, ha il monopolio dell'interpretazione, in essa vige un dialogo orizzontale che non raggiunge mai un consenso stabile.

In una visione della società imperniata sul pluralismo – dei gruppi e dei valori – i processi attraverso cui gli uomini contraggono obblighi sono inevitabilmente plurali e dunque, a meno che uno Stato non riesca ad inibire del tutto i normali processi di formazione e costituzione di gruppi secondari al suo interno, dovrà sempre confrontarsi con individui, appartenenti a gruppi, che si ritengono – in alcune specifiche circostanze – *obbligati* a disobbedire. In tal senso, assumendo il pluralismo come valore – e segno concreto di un'organizzazione autenticamente liberale (e democratica) –, il conflitto appare come qualcosa di fisiologico e *non* di patologico.

L'elemento innovativo che Walzer introduce nel dibattito sull'argomento consiste cioè in un processo di *inversione* – che muove dal valore positivo attribuito al dissenso e alla sua espressione nella forma della disobbedienza civile: un dovere di disobbedienza implica, pertanto, la necessità talvolta da parte dello Stato e dei suoi rappresentanti di *giustificare espressamente* l'obbedienza verso lo Stato stesso. Il processo di legittimazione della disobbedienza rinvia, dunque, al processo di legittimazione – costantemente in atto – delle istituzioni statali. La disobbedienza civile non prefigura, così, una contestazione *anti-istituzionale*. Il fatto che si ammetta una pluralità di valori che possono fornire una molteplicità di giudizi – di conferma, accettazione ma anche di rifiuto – delle leggi, inevitabilmente, implicherebbe una connessione tra diritto e morale, e il riconoscimento di una nervatura etica nell'azione politica stessa.

Il nodo della questione è costituito dal concetto di *validità*. A questo riguardo non c'è alcuna impossibilità logica nel considerare valida una particolare norma giuridica e allo stesso tempo accettare, come moralmente vincolante, una norma morale (avanzata da un qualche gruppo con «pretese parziali di

supremazia») che vieta il comportamento richiesto dalla norma giuridica; non c'è contraddizione in tal senso, nel dire che una legge può essere legge, ma ritenuta iniqua per essere applicata o obbedita.

Tale aspetto problematico – da cui muovono le considerazioni di chi ritiene non giustificabile normativamente la disobbedienza civile (in quanto, comunque, integralmente sovversiva dell'ordine costituito) – tocca al cuore la questione dell'ordine politico-giuridico e l'*habit of obedience*³⁴, la disposizione a rispettarne le norme in quanto tali. Ad avviso di Walzer, non esistono motivi sufficienti per considerare un ordinamento veramente minacciato da una disobbedienza civile accuratamente limitata nei fini, intermittente nel tempo, e «moralmente seria» nei motivi³⁵. L'argomentazione del pluralismo, utilizzata da Walzer per attestare la molteplicità degli obblighi e, dunque, pure la possibile tensione e conflittualità tra obblighi diversi, fornisce, infine, la base per giustificare – in certi casi, persino come obbligo – la disobbedienza civile.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AUSTIN John, 1995, *The Province of Jurisprudence Determined* (1832). Cambridge University Press, Cambridge.
- BARBERIS Mauro, 2002, «L'eterogeneità del bene. Giuspositivismo, giusnaturalismo, e pluralismo etico». *Analisi e diritto*: 1-20.
- ID., 2005, «I conflitti fra diritti tra monismo e pluralismo etico». *Analisi e diritto*: 1-19.
- ID., 2006a, «Presentazione». *Ragion pratica*, 26 (*Pluralismo dei valori*).
- ID., 2006b, «Liberalismo, costituzionalismo, pluralismo». *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 1: 77-92.
- ID., 2006c, «Il lessico del dissenso». *Ragion pratica*, 26: 47-64.
- ID., 2006d, *Etica per giuristi*. Laterza, Roma-Bari.
- ID., 2006e, «Pluralismo argomentativo. Sull'argomentazione dell'interpretazione». *Etica & Politica*, 1, in http://www.units.it/~etica/2006_1/BARBERIS.htm.
- ID., 2007, «Pluralismi». *Teoria politica*, 3: 5-18.
- CARUSO Sergio (a cura di) (1994), «Michael Walzer: teoria politica e critica sociale. Intervista biografico-filosofica». *Iride*, 13: 593-627.
- CASADEI Thomas, 2012, *Il sovversivismo dell'immanenza. Diritto, morale, politica in Michael Walzer*. Giuffrè, Milano.
- COVER Robert, «Obligation. A Jewish Jurisprudence of the Social Order» (1988). In M. Walzer (ed. by), *Law, Politics, and Morality in Judaism*, Princeton University Press, Princeton 2006, 3-11 (la traduzione italiana del testo, preceduta da una introduzione di M. Goldoni, 2008, è stata pubblicata con il titolo «Obbligazione [*Mitzvah*]. Una concezione ebraica dell'ordine sociale». *Daimon*, 8: 173-82).
- GOLDONI Marco, 2006, «Costituzionalismo e pluralismo normativo. La teoria della giugenesi di Robert Cover». *Democrazia e diritto*, 1: 149-78.

34. L'espressione è, come noto, di J. Austin, 1995 (ed. or. 1832).

35. Sulla nozione, invero controversa, di «moralmente serio»: M. Walzer, 1970, 20-1.

- ID., 2007, «Un costituzionalismo impegnato», presentazione a «Nomos e narrazione». *Bollettino Telematico di Filosofia Politica*, in <http://purl.org/hj/bfp/149>.
- ID., 2008, «Il diritto come ponte. La concezione «ebraica» dell'ordine sociale secondo Robert Cover». *Filosofia e teologia*, 3: 489-507.
- GROSSI Paolo, 1995, *L'ordine giuridico medievale*. Laterza, Roma-Bari.
- LA TORRE Massimo, 2000, «Democrazia». In M. La Torre, G. Zanetti, *Seminari di filosofia del diritto. Categorie dal dibattito contemporaneo*, 45-68. Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz).
- LAST STONE Suzanne, 2006, «Judaism and Civil Society». In M. Walzer (ed.), *Law, Politics, and Morality*, 12-33, Princeton University Press, Princeton.
- OREND Brian, 2000, *Michael Walzer on War and Justice*. University of Wales Press, Cardiff.
- PARIOTTI Elena, 2000, *La comunità interpretativa nell'applicazione del diritto*. Giappichelli, Torino.
- PETTIT Philip, 2000, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*. Feltrinelli, Milano.
- SCARPELLI Uberto, 1965, «Dovere morale, obbligo giuridico, impegno politico». *Rivista di filosofia*, 4: 291-9.
- SHKLAR Judith, 1998, «The Work of Michael Walzer». In *Political Thought and Political Thinkers*, edited by, with a Foreword by George Kateb, 376-85. The University of Chicago Press, Chicago.
- SUNSTEIN Cass R., 2003, *Why Societies Need Dissent*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- TAYLOR Charles, 1993, *Radici dell'io: la costruzione dell'identità moderna*. Feltrinelli, Milano.
- VALERA Gabriella, 2002, «Etica, retorica e storia politica. Le tesi di Walzer per una critica del liberalismo». *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 1: 219-44.
- WALZER Michael, 1970, *Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship*. Harvard University Press, Cambridge.
- ID., 1990, *Interpretazione e critica sociale*. Edizioni Lavoro, Roma.
- ID., 1992a, «The Legal Codes of Ancient Israel». *Yale Journal of Law & Humanities*, 2: 335-49.
- ID., 1992b, *Che cosa significa essere americani*, a cura di N. Urbinati. Marsilio, Venezia.
- ID. 1997, *Pluralisme et démocratie*. Éditions Esprit, Paris.
- ID., 1999a, «Universalismo e culture morali», intervista a cura di Massimo Rosati. *Fenomenologia e società*, 3: 51-64.
- ID., 1999b, *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni e pluralismo*. Dedalo, Bari.
- ID., 2001, *Ragione e passione. Per una critica del liberalismo*. Feltrinelli, Milano.
- ID., 2006, *Law, Politics, and Morality*. Princeton University Press, Princeton.
- ID. 2007, *Thinking Politically: Essays in Political Theory*. Yale University Press, New Haven-London (trad. it. *Pensare politicamente. Saggi teorici*. Laterza, Roma-Bari 2009).
- YOUNG Iris Marion, 1996, *Le politiche della differenza* (1990), pres. di L. Ferrajoli. Feltrinelli, Milano.