

Sergio Caruso

UNA CERTA IDEA DELL'AMERICA
Il giovane Walzer e la New Left

(con una appendice bibliografica su Michael Walzer)



«Students occupy Harvard's University Hall during a demonstration on April 9, 1969»

Seminario di storia delle idee politiche

Facoltà di Scienze Politiche "Cesare Alfieri", Università di Firenze, 1992

Edizione cartacea realizzata nel 1992,
con i mezzi della Università di Firenze
quale dispensa aggiuntiva per il corso di
Storia del pensiero politico moderno e contemporaneo.

Edizione digitale realizzata in proprio, senza modifiche,
nel luglio 2018
per la pubblicazione sul sito www.sergiocaruso.eu
(la foto di copertina proviene dal sito www.time.com).

Tutti i diritti sono riservati all'Autore.

È vietata la riproduzione integrale senza il consenso degli aventi diritto.
È permessa la citazione di brani nei limiti d'uso, con obbligo di citazione
della fonte. Formula suggerita:

Sergio Caruso, «Una certa idea dell'America. Il giovane Walzer e la New Left», Seminario di storia delle idee politiche, Università di Firenze, 1992 (mimeo). Poi, senza modifiche, nel sito www.sergiocaruso.eu (2018).

SOMMARIO

- § 1. *Hyphenated American* (p. 5).-
- § 2. Dal Bronx a Johnstown (p. 6).-
- § 3. Radici (p. 9).-
- § 4. *Bar mitzvah* (p. 10).-
- § 5. La Brandeis University e l'America degli anni Cinquanta. La nascita di *Dissent* (p. 12).-
- § 6. Gli studi per il dottorato a Harvard (p. 18).-
- § 7. *A New Left* (p. 24).-
- § 8. I fatti di Greensboro e Michael Walzer (p. 27).-
- § 9. *Students for a Democratic Society* (p. 31).-
- § 10. *Old Left, New Left*: «padri» e «figli» (p. 32).-
- § 11. Intellettuali schietti e... intellettuali d'Egitto (p. 37).-
- § 12. Walzer e *Dissent* di fronte ai *new radicals* (p. 40).-
- § 13. Gli anni del Vietnam (p. 49).-
- § 14. La questione della *conscientious objection* e il peculiare *communitarianism* del giovane Walzer (p. 51).-
- § 15. Il pensiero di Walzer e la Nuova Sinistra (p.60).-
- § 16. Judith B. Walzer e la New School for Social Research (p. 65).-
- § 17. Judith Walzer Leavitt (p. 68).-

Appendici bibliografiche:

- 1. Opere di Michael Walzer (p. 71).-
- 2. Traduzioni e interviste di Michael Walzer in lingua italiana (p. 77).-
- 3. Scritti (in tutto o in parte) sul pensiero di Walzer (p. 78).-

§ 1. *Hyphenated American*

Già docente di Political Theory e di Social Science nelle università di Princeton e di Harvard, Michael Walzer lavora attualmente all'Institute for Advanced Studies di Princeton e insegna alla New School for Social Research di New York. Condirettore, insieme con Irving Howe, di una rivista storica dell'*intelligencija* americana come *Dissent*, collabora da vari anni alle più importanti riviste di cultura politica degli Stati Uniti ed è ormai fra i *lecturers* più contesi sia nelle università americane che nei convegni europei e nelle università d'Israele. Autorevole membro dell'American Society for Ethical and Legal Philosophy, è divenuto ormai un filosofo politico di rinomanza internazionale.

Walzer – si sa – è passato talora, presso i teorici del liberalismo di puro stile anglosassone, per essere un pericoloso radicaldemocratico, europeizzante e socialisteggiante, ovvero – in alternativa – un tradizionalista nostalgico, insofferente della modernità; insomma, a dispetto di sue precise dichiarazioni, tutt'altro che un «liberale». Passa talora, presso i *radicals* e i *communitarians*, per essere poco più che un occasionale compagno di strada, incamminatosi ormai su un sentiero divergente che lo riporta senz'altro nei ranghi del liberalismo puro. Alcuni studiosi, forse a ragione, hanno coniato per le posizioni di Walzer (e altri) l'appellativo di «pensiero post-liberale».

In realtà, nell'evolvere del pensiero di Walzer, un filo che lega i primi studi storici sul calvinismo politico agli ultimi saggi politico-sociali, passando per gli studi sull'Esodo e per quella filosofia pluralistica della giustizia che l'ha reso celebre, esiste e consiste – credo – nello stesso filo che lega all'immaginario biblico una certa immagine¹ degli Stati Uniti d'America: quella stessa immagine che,

¹ Non si tratta (con questa immagine dell'America come Terra Promessa) di un archetipo intemporale dell'inconscio collettivo, *à la* Jung, bensì di un archetipo *lato sensu* letterario, in qualche modo storicizzabile; però anche di una metafora collettiva e di un'idea-forza – se vogliamo, di una *self-fulfilling prophecy* e di una «fede» – che milioni di persone hanno cercato e cercano di tradurre da mito in realtà. Per quanto riguarda, invece, l'Esodo biblico (di cui l'immigrazione e la cittadinanza americana costituiscono la metafora) parlerei piuttosto – nello spirito, credo, di Walzer – di un'allegoria prototipica. Si tratta, infatti, di una *narrazione originaria* – la storia della prima liberazione – che vale da modello (più etico che politico) per ogni liberazione successiva. Quel che d'importante l'allegoria biblica e la sua metafora americana hanno in comune è, per Walzer, la capacità d'innescare «processi iterativi» (dove l'universalismo dell'umana Liberazione si risolve nella successione storica delle emancipazioni particolari, nella naturale simpatia fra esperienze analoghe e nella doverosa solidarietà dei

in maniera certo meno colta e disincantata, hanno condiviso con Walzer milioni di persone, i cui avi hanno traversato l'Atlantico verso la Terra Promessa, in cerca di una qualche «liberazione» (da conquistare, ma poi anche da difendere).

In un Paese pluralisticamente composto di cittadini «col trattino» (italo-americani, ispano-americani, polacco-americani e così via dicendo), anche Walzer è e dice di essere un *hyphenated American*. Non certo per sentirsi meno americano, bensì al contrario – come ha scritto di recente² – per ravvisare proprio nel «trattino» lo specifico significato e la singolare importanza della cittadinanza politica in quella comunità di comunità, in quella «terra di molte consimili liberazioni»³ che sono gli Stati Uniti d'America.

§ 2. Dal Bronx a Johnstown

Michael Walzer è nato, infatti, a New York il 27 maggio 1935⁴ da una famiglia ebraica originaria dell'Europa orientale, nella quale famiglia è stato allevato secondo la fede e le tradizioni dell'ebraismo. L'immagine biblica della liberazione da una qualche «dimora di schiavitù», sia essa l'Egitto del Faraone o l'oppressione di qualunque tiranno moderno, è dunque stata, nella sua coscienza, ben presente e sempre del tutto consapevole. «I miei nonni», ha scritto nel 1990 – in una delle poche sue pagine dal sapore autobiografico – «arrivarono in America “liberati” dall'oppressione zarista».⁵

Alla nascita di Michael, il padre, Joseph P. Walzer, aveva ventinove anni. Morirà settantacinquenne nel 1981. Alla memoria di lui Michael Walzer ha dedicato, due anni dopo, la sua opera principale, *Spheres of Justice* – opera laica sia nell'argomento che nel metodo, però aperta, nel nome del padre, da una citazione devota: «Il ricordo del giusto è una benedizione».

primi arrivati con le speranze di chi si trovi ancora, per dirla con Buber, al di qua della «linea di demarcazione»). Non stupisce, allora, che alla luce di questa immagine dell'America, metafora storica di un'allegoria, Walzer possa re-interpretare un certo liberalismo come «fra le altre cose, la versione americana della socialdemocrazia». Cfr. M.W., «A Particularism of My Own», *Religious Studies Review*, Vol. 16, No. 3, July 1990, pp. 193-197.

² Cfr. M.W., «What Does It Mean to Be an “American”?», *Social Research*, Vol. 57, No. 3 (Fall 1990), pp. 591-614; trad. it. (parziale) «Usa, che fortuna essere incompleti!», *l'Unità*, 28 agosto 1991, p. 17.

³ M.W., «A Particularism of My Own», cit., p. 197.

⁴ Cfr. ROVATTI, P.A. (a c. di), *Dizionario Bompiani dei Filosofi Contemporanei*, Bompiani, Milano 1990, p. 395.

⁵ M.W., «A Particularism of My Own», cit., p. 197.

Il piccolo Michael studia, fino all'età di otto anni, in una *public school* del Bronx (distretto già popolare, ma non ancora così degradato come oggi): una di quelle scuole elementari di quartiere che, trovandosi – allora – in un quartiere di forte insediamento ebraico (circa la metà dei residenti) ne rispecchiava, come tutte le *neighborhood schools*, la composizione etnica e sociale. I primi anni della sua vita sono dunque esposti, senza soluzione di continuità tra famiglia e scuola, all'influenza di quella fede e di quelle tradizioni, al sentimento vissuto di un'appartenenza forte e di una identità comune; ma anche, nel microcosmo di quelle aule e di quel quartiere, all'esperienza della diversità, alla pluralità dei valori, alla varietà delle appartenenze.

La carriera scolastica del piccolo Michael continua, col trasferimento della famiglia, in una *public school*, e poi in una *consolidated high school*, di Johnstown in Pennsylvania. Forse anche da queste esperienze personalmente vissute da bambino e da ragazzo deriva un certo qual interesse di Walzer per le questioni scolastiche intese come questioni di democrazia locale – al punto da definire, nel 1975, le elezioni scolastiche come «le più importanti elezioni locali».

«Benché la maggior parte dei ragazzi di classe media andassero al *college* e la maggior parte dei figli di operai andassero a lavorare nelle acciaierie, c'era una certa mescolanza sulle posizioni marginali delle rispettive classi sociali; accadeva, per esempio, di trovarsi tifosi della stessa squadra di *football* o di leggere lo stesso giornale – ciò che era, credo, molto positivo. Le elezioni del consiglio scolastico erano considerate di grandissima importanza, perché la scuola era un'esperienza molto vicina alla vita di tutti. Credo che un gran numero di Americani vadano tuttora a scuole del genere».⁶

⁶ «Ora» continua Walzer «io non ne so abbastanza di sociologia dei distretti scolastici americani, ma ho la sensazione che l'importanza da me annessa alle scuole di quartiere non sia solo un fatto di pura nostalgia. In tutto il paese le elezioni dei consigli scolastici sono le più importanti elezioni locali, e ciò rispecchia un coinvolgimento effettivo che riguarda nel contempo un'area particolare e una particolare istituzione» («Thoughts on democratic schools», a paper by Michael Walzer and a Discussion, *Dissent*, Vol. 22, No. 1, Winter 1975, p. 65-66. Da questo stesso articolo ho tratto alcune notizie autobiografiche usate in precedenza).

Sul bene-istruzione come oggetto di una distribuzione più o meno giusta, e più particolarmente sulla questione delle *neighborhood schools*, Walzer è tornato in *Spheres of Justice* (1983), pp. 197-226 (v. in particolare alle pp. 224-226); trad. it. cit., pp. 200-229 (in particolare alle pp. 227-229), dove pure leggiamo che le scuole di quartiere sono «un sistema fatto per scatenare conflitti – e in effetti, negli Stati Uniti, la politica più vivace e avvincente è, probabilmente, quella scolastica». Secondo Walzer, «se i quartieri sono aperti (se l'identità razziale o

Johnstown, fondata nel 1791 a est di Pittsburgh, si trova a 352 m sulle Alteterre degli Alleghany settentrionali, al centro di un bacino carbonifero costellato di miniere e di acciaierie. Era allora una cittadina di circa settantamila abitanti, già di notevole importanza per l'industria carbo-siderurgica, ma anche specializzata nella fabbricazione dei guanti. Un centro, dunque, di notevole richiamo per la mano d'opera industriale: aperto a flussi d'immigrazione (non esclusi gli italiani) e vivacemente segnato – come tutte le città della Pennsylvania, Pittsburgh e Philadelphia in testa – dalla presenza ancora combattiva di masse di lavoratori alquanto eterogenee, spesso unite solo da una vaga sete di giustizia e da una assai meno vaga volontà di farsi riconoscere tutti interi (guerra permettendo) i propri diritti sociali come cittadini degli Stati Uniti.

I lavoratori americani erano contesi in quegli anni fra le due confederazioni sindacali allora divise, AFL e CIO, da una parte (quella vicina al partito democratico), e quanto rimaneva in piedi del movimento operaio d'ispirazione socialista (l'AWP, American Workers' Party), più sensibile alle suggestioni ideologiche di matrice europea, dall'altra. Dopo il 1945, col finire della seconda guerra mondiale e, con essa, della tregua sindacale, l'adolescenza di Walzer fu testimone di una qualche ripresa delle lotte sociali, del rifiorire di un certo radicalismo politico e poi, naturalmente, del crescendo maccartista.

I romanzi di Chaim Potok (fra i più begli esempi di *Bildungsromane* della letteratura americana contemporanea) rappresentano bene – credo – quale potesse essere, negli anni a cavallo della guerra, la vita quotidiana di una famiglia ebraico-americana e come la «cultura» di famiglia, ripensata da ragazzi nel periodo cruciale della loro formazione intellettuale e morale, potesse essere influenzata nel profondo dalle vicende pubbliche di quegli anni (che sono poi anche gli anni dell'Olocausto rivelato, nonché, ben presto, della nascita dello Stato d'Israele).

«Mi è stato insegnato, e io stesso ho cercato d'insegnare ai miei figli, che il lavoro ha a che fare con la giustizia sociale, cioè con la costruzione di una società meno oppressiva e più egualitaria. Per anni, anzi, ho vissuto nella ingenua convinzione che socialismo ed ebraismo fossero più o meno la stessa cosa. Per essere più precisi, che il socialismo fosse una versione militante

etnica non pregiudica il diritto a stabilirsi in un quartiere) e se ognuno di essi ha la propria scuola, allora c'è giustizia» (trad. it. p. 228).

dell'ebraismo e che l'ebraismo non fosse che socialismo rivissuto nella preghiera (*a prayerful version of socialism*)».⁷

§ 3. Radici

Non so quanto l'adolescenza di Michael Walzer possa essere paragonata a quella di *Danny l'Eletto*, col serrato dialogo fra padre e figlio che Potok descrive e che fa da cornice ai «turbamenti del giovane Danny»; ma certo è che l'essere nato in una famiglia ebraica non è, per la biografia di Walzer, un dato marginale né solo una caratteristica privata, bensì una circostanza sicuramente rilevante della sua formazione nonché, in qualche modo, una fonte d'ispirazione costante. Questo è palese in ordine ad alcune circostanze esterne della vita intellettuale di Walzer: il suo essere membro attivo dell'American Jewish Congress; i significativi contatti costantemente mantenuti con istituzioni prestigiose della cultura ebraica (come il Center for Jewish Studies di New York e la Hebrew University di Gerusalemme, o riviste come *Tikkun* e *Iyyun*); il fatto stesso di avere recentemente ridefinito la propria posizione politica di socialdemocratico americano negli stessi termini pionieristici della sinistra laburista d'Israele.⁸ Ma, al di qua delle etichette politiche, dei rapporti accademici e delle affiliazioni societarie, questo legame è verificabile sopra tutto in ordine ad alcune caratteristiche interne del suo pensiero.

Non c'è dubbio che il sentimento delle radici, l'importanza delle appartenenze comunitarie siano, per Michael Walzer, prima ancora che filosofia, vita vissuta; né può esserci dubbio che nella tradizione originaria dell'ebraismo, a partire dal testo biblico, affondino le loro radici alcuni valori destinati a rimanere, per il Walzer filosofo, assai importanti (benché di rado teorizzati) – come

⁷ «Tuttora,» continua Walzer «sono solo in parte libero da questo fraintendimento, benché ci siano un bel po' di ebrei di destra pronti a illuminarmi. La ricerca della giustizia – la cui interpretazione varia nel tempo – va comunque considerata una parte centrale della tradizione ebraica. E questa ricerca deve condurci, quale che sia l'assetto istituzionale che noi favoriamo, a una preoccupazione tutta particolare per coloro che sono poveri, deboli od oppressi. Tale preoccupazione è in parte esperienziale derivando dalla memoria della schiavitù egizia e da una lunga serie di memorie consimili; ma riveste anche carattere dottrinale e legale, perché ci viene *comandato* di ricordare gli anni passati in Egitto; e perché sempre, nei testi della nostra tradizione, il peccato (*human sinfulness*) è identificato con l'ingiustizia» (M.W., «A Particularism of My Own», cit., p. 196).

⁸ In una recente intervista con G. BOSETTI, Walzer ha parlato con simpatia (ma non senza critiche) de «i sionisti laburisti, l'ala sinistra del movimento sionista nella quale mi riconosco» («Il pendolo della sinistra», *l'Unità*, 12 novembre 1990, p. 12).

una certa idea di «popolo», irrinunciabilmente connessa con quelle di un cammino da farsi e di una progressiva liberazione da quanto mortifica l'umana libertà e l'immagine divina dell'uomo; come una certa idea di «giustizia», irrinunciabilmente connessa con quella di una comunità politica che non può disinteressarsi di chi, venuto a trovarsi fra le mura della casa comune, versi in condizione di bisogno o d'inferiorità. Nella memoria storica del giudaismo affondano pure le loro radici alcuni valori a Walzer egualmente cari (ed esplicitamente teorizzati nella sua filosofia) come l'esigenza di un potere politico che, rispettando le minoranze e valorizzando le regole «locali» di aggregazione sociale, non confligga bensì collabori con la configurazione naturalmente pluralistica delle società umane. Né stupisce che, con queste premesse culturali, Walzer abbia poi voluto occuparsi, da storico e da filosofo, di temi tipici della riflessione politica ebraica – e poi anche cristiana – come la natura dell'obbligazione politica e l'obiezione di coscienza, la disobbedienza civile e il regicidio, la guerra giusta e la guerra ingiusta: più generalmente parlando, di quanto ha a che fare con la tensione problematica fra coscienza morale e potere politico.

§ 4. Bar mitzvah

Dalla educazione religiosa accuratamente impartitagli Walzer non si è mai distaccato: «When I speak personally, I speak in a Jewish voice».⁹ L'ha anzi approfondita, come rendono testimonianza le note di *Exodus and Revolution* (1985), che dimostrano una certa conoscenza della letteratura rabbinica, nonché gli scritti vari di argomento più strettamente biblico e/o ebraico che precedono e che seguono.¹⁰ Ed è proprio a quella educazione religiosa e, per sua

⁹ «Quando parlo in prima persona, parlo da ebreo (ma naturalmente anche da americano, da uomo del secolo ventesimo, maschio, bianco e così via). Parlo, cioè, all'interno di una tradizione storica, sulla base di un particolare insieme di esperienze e avendo di mira particolari valori. Non parlo solo agli altri ebrei, perché la diaspora e l'emancipazione mi hanno fornito un'uditorio più largo. E sono anche ben contento di avere quest'uditorio, perché prendo sul serio la concezione d'Isaia secondo cui gli Ebrei devono essere «una luce per le nazioni» (onere che, naturalmente, va inteso collettivo, non individuale). Si noti, però, che non c'è, in questa espressione, l'articolo definito: *una* luce, non *la* luce» (M.W., «A Particularism of My Own», cit., pp. 194-195).

¹⁰ Cfr. «Exodus 32 and the Theory of Holy War. The History of a Citation» (1968); «The Prophet as Social Critic» (poi confluito in *Interpretation and Social Criticism*, 1987); «Martin Buber's Search for Zion» (poi confluito in un libro con espressa dedica «for my friends in Jerusalem»: *The Company of Critics*, 1988); e, per finire, lo stesso «A Particularism of My Own», 1990, più volte citato).

esplicita ammissione, a quelli che potremmo chiamare «i turbamenti del giovane Michael» che risalgono le prime formulazioni di quella tensione problematica fra coscienza morale e potere politico (con particolare riguardo alla questione della violenza) che sempre affiora nelle analisi del Walzer filosofo della giustizia e sopra tutto del Walzer storico della rivoluzione puritana.

E' perfino banale ricordare come siamo segnati da certe esperienze giovanili più profondamente di quanto non siamo spesso disposti ad ammettere, specialmente quando quelle esperienze siano occorse in un contesto affettivo che le renda, per chi le ha vissute, particolarmente significative. Un po' meno banale, forse, è osservare che siamo anche culturalmente segnati – negli interessi e nelle motivazioni, insomma nella cartografia psichica delle curiosità di ognuno – da quelle prime avventure intellettuali che hanno luogo alla vigilia dell'adolescenza.

Per ogni ragazzo ebreo che riceva un'educazione religiosa, la prima avventura intellettualmente impegnativa ed emotivamente significativa coincide, a tredici anni, con la cerimonia di confermazione, in virtù della quale il ragazzo, chiamato per la prima volta a leggere e commentare un passo biblico nel rito sinagogale, diviene *bar mitzvah*, «figlio della legge», e viene considerato da allora in poi membro a tutti gli effetti della comunità religiosa e della comunità adulta. Al quale rito di passaggio, e alla quale lettura, è tradizione prepararsi con studio assiduo sotto la direzione spirituale, ma anche culturale, di un rabbino. Sarebbe – io credo – argomento di una interessante ricerca di sociologia della cultura verificare in che misura – credo piuttosto larga – lo sviluppo tematico degli interessi rimanga in qualche modo segnato, nella vita intellettuale (anche del tutto laica) di tanti studiosi di estrazione ebraica, dal passo biblico accuratamente preparato da ragazzi per la loro «confermazione».

Per quanto riguarda Michael Walzer, ciò pare essere senz'altro vero. E' lui stesso, nella Prefazione a *Exodus and Revolution*, a scrivere:

«In realtà ho iniziato questo lavoro molto tempo fa. Il brano che preparai per il mio *bar mitzvah* era infatti *Ki Tissa* (Esodo 30:11-34:35), che comprende la storia del vitello d'oro. Allora fui sconcertato, come molti dotti lettori prima di me, dall'ordine dato da Mosè di uccidere gli idolatri. Condivisi la posizione di Hobbes (come è spiegata in *Vite brevi di uomini eminenti* di Aubrey) e discussi con il mio insegnante della «crudeltà che dimostrava Mosè nel mettere a morte tante migliaia di persone». Voglio ora tornare sull'argomento, con propositi più vasti.

Lessi per la prima volta il testo biblico nel 1948 con il rabbino Haym Goren Perelmuter, un insegnante di intelligenza esemplare e dal contagioso entusiasmo; ancora mi ricordo le nostre discussioni che costituirono il punto di avvio di questo libro». ¹¹

Ed effettivamente il libro dell'Esodo come allegoria – nel bene e nel male – di ogni possibile «liberazione», il libro dell'Esodo con le situazioni che lo compongono e con le questioni morali che drammaticamente vi affiorano (in particolare sulla giustificabilità o meno della violenza «politica»), può essere considerato nella biografia di Walzer una specie di tema natale, nel cui segno si apre la sua vita intellettuale: una matrice d'interessi ricorrenti non solo di ordine morale e, naturalmente, religioso, ma anche di ordine squisitamente scientifico e laico, destinati ad affiorare in opere diverse (non solo in *Exodus and Revolution*) come una vena carsica della sua riflessione politica. Per alcuni anni questo tema rimane latente nella riflessione del giovane Walzer. Ma riemerge – come vedremo – nel 1960, risvegliato dalle circostanze.

§ 5. La Brandeis University e l'America degli anni Cinquanta. La nascita di *Dissent*.

Al termine della *high school*, il giovane Walzer s'iscrive alla Brandeis University (New York). Le speranze della famiglia lo vogliono avvocato, ma i suoi interessi volgeranno ben presto verso le scienze politiche.

Brandeis era in quegli anni l'unica *jewish-sponsored University*. La presenza nel corpo docente di numerosi intellettuali ebrei – sia immigrati dall'Europa, sia radicali new-yorkesi – rendeva Brandeis un ateneo alquanto diverso nel panorama di allora, e culturalmente assai interessante. Fra coloro che insegnano a Brandeis negli anni Cinquanta, ci sono Frank Manuel e il fondatore della «psicologia umanistica», Abraham Maslow; ci sono anche Herbert Marcuse (dal 1955 al 1965) e il sociologo Coser, che trova là il suo primo inserimento universitario. Ed è qui a Brandeis, che avviene l'incontro di Michael Walzer con quest'ultimo. Lewis Coser, uno dei docenti più attivamente impegnati nella fondazione del locale Dipartimento di Sociologia, ha ricordato di recente il giovane

¹¹ M.W., *Exodus and Revolution* (1985), trad. it. p. 8.

Walzer come uno studente brillante, che diventerà poi un caro amico.¹²

Notevole in questi personaggi della Brandeis University è l'impegno intellettuale in direzione di una psico-sociologia critica, protesa ad analizzare il rapporto fra le strutture sociali (e le pressioni manipolative da esse sottilmente esercitate), da un lato, e libero sviluppo della personalità umana, dall'altro. Nel 1954 Maslow pubblica la prima edizione di *Motivation and Personality*, un libro di grande importanza per fondare lo stesso concetto di «personalità» caro alla psicologia contemporanea.¹³ Nel 1955 Marcuse pubblica *Eros and Civilization*, un libro destinato ad avere un impatto profondo fra i giovani intellettuali degli anni successivi.¹⁴

Non stupisce che una Università da cui uscivano libri del genere fosse guardata dall'*establishment* accademico degli Stati Uniti con un misto d'interesse e di diffidenza: l'interesse che si deve a chi produce ricerche originali, mescolando discipline diverse; ma anche la diffidenza (e talvolta l'ostilità) che suscitava in quegli anni, negli ambienti politicamente «ben pensanti», ogni forma di anticonformismo intellettuale. In quegli ambienti poteva anche accadere che Brandeis fosse giudicata un covo di sovversivi.¹⁵

Siamo infatti – ciò non va dimenticato – nell'America degli anni Cinquanta: un decennio che si svolge quasi per intero nel segno politico della presidenza repubblicana di Eisenhower, dal 1952 al 1960, e della guerra fredda.

La caccia alle streghe, promossa dal senatore repubblicano Mc Carthy, sul finire degli anni Quaranta, per ripulire la vita pubblica americana da ogni sentore di comunismo vero o presunto, infierisce ancora per qualche anno – specialmente contro artisti e intellettuali – e gradatamente declina, senza mai finire del tutto. Nel campo filosofico, Sidney Hook, fra i più brillanti allievi di John

¹² Cfr. COSER, L.A., *A Handful of Thistlers. Collected Papers on Moral Convictions*, Transaction Books, New Brunswick (USA) and Oxford (UK) 1988, p. xvii.

¹³ Cfr. MASLOW, A.H., *Motivation and Personality*, Harper & Row, Nw York 1954¹, 1970²; trad. it. *Motivazione e personalità*, Armando, Roma 1973.

¹⁴ Cfr. MARCUSE, H., *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston 1955; trad. it., *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1964 e 1968.

¹⁵ Cfr. COSER, L., *A Handful of Thistlers*, cit., p. xvii.

La pressione dell'*establishment* conservatore su Brandeis era notevole, ma crebbe ancor più con l'intensificarsi dei movimenti radicali. Nel 1965, un anno dopo aver pubblicato il famoso *One-Dimensional Man*, a torto ritenuto il manifesto del radicalismo giovanile allora emergente, Herbert Marcuse, privato della cattedra che ricopriva a Brandeis, si trasferì all'Università di La Jolla (a San Diego, in California).

Dewey, già impegnato negli anni Trenta in un interessante tentativo di conciliare il marxismo col pragmatismo, è rientrato nei ranghi sia filosoficamente che politicamente ed è anzi divenuto lui stesso «uno dei cani da guardia dell'ortodossia accademica conservatrice».¹⁶ Si gettano in quegli anni le basi di quel che sarà il *neoconservatism* degli anni Settanta-Ottanta: difesa a oltranza del mercato in politica interna e anticomunismo di ferro in politica estera. La politica estera e la politica interna si fanno anzi alquanto spregiudicate col colpo di stato in Guatemala (1954) e con le menzogne di Dulles di fronte al Congresso sulla parte avuta in esso dalla CIA.

Non ci sono, del resto, grosse inquietudini sociali né grossi movimenti di massa. La «gioventù bruciata» si sfoga in motocicletta; della «gioventù catalettica» che frequenta i *colleges* degli anni Cinquanta dirà un poeta che si trattava di una *brainwashed generation*.¹⁷ La gente se ne sta tranquilla a produrre e consumare, e in casa a guardare la televisione. Tranne, forse, i portuali, dove lo sfruttamento per un verso e, peraltro, il cedimento morale e l'infiltrazione criminale delle associazioni sindacali raggiungono livelli intollerabili (eppure largamente tollerati dalle autorità responsabili).¹⁸ Proprio Daniel Bell, un sociologo allora specializzato nello studio delle infiltrazioni criminali nel mondo sindacale e politico-amministrativo, pubblicherà in conclusione del decennio un libro famoso, significativamente intitolato *The End of Ideology*.

Non tutti gli intellettuali, tuttavia, si rassegnano a questo clima. Il Marlon Brando di Laszlo Benedek, selvaggio motociclista di *The Wild One* (1953), si trasforma emblematicamente nell'indomito portuale di *On the Waterfront*, realizzato l'anno dopo da Elia Kazan. Alla denuncia sociale si affianca una qualche denuncia politica – non solo in ambito cinematografico, ma anche in ambito accademico. Nell'inverno dello stesso 1954 esce il primo numero di una nuova rivista diretta da Irving Howe e Lewis Coser: *Dissent*.

¹⁶ CAMPORESI, C., *Il marxismo teorico negli USA 1900-1945*, Feltrinelli, Milano 1973, p. 93.

¹⁷ Degli «universitari catalettici degli anni cinquanta» ha scritto NEWFIELD, J., *A Prophetic Minority*, introduced by M. Harrington, The New American Library/Signet Books, New York 1966; trad. it. *Il New Left. La nuova sinistra americana*, Introduzione di M. Harrington, Vallecchi, Firenze 1968, p. 20. Il poeta cui mi riferisco nel testo è Karl Shapiro, cit. *ibidem*.

¹⁸ Cfr. BELL, D., *The End of Ideology*, The Free Press, New York 1960; trad. it. (parziale) *Violenza e politica*, Edizioni di Comunità, Milano 1964 (in particolare alle pp. 73-118).

Personaggi come Irving Howe e Bayard Rustin erano, in quegli anni, quanto di meglio restava di quella che la sinistra giovanile degli anni Sessanta chiamerà «Old Left». La Old Left o «Hereditary Left» era generalmente composta da intellettuali culturalmente e moralmente rigorosi, ideologicamente eredi della *Partisan Review* e sentimentalmente legati all'esperienza socialdemocratica di Eugene V. Debs (un milione di voti alle elezioni presidenziali nel 1920) e Norman Thompson (altrettanti nel 1932). Politicamente temprati dalle lotte sociali degli anni Trenta, erano fra i pochi intellettuali militanti sopravvissuti alle persecuzioni indiscriminate del maccartismo. Professavano un socialismo abbastanza radicale, ma sconfessavano la violenza (Rustin era un noto pacifista, incarcerato durante la seconda guerra mondiale). Diffidavano del marxismo ortodosso, preoccupandosi specialmente di non confondere le loro posizioni, né teoriche né pratiche, con quelle del piccolo CPUSA.¹⁹

Sulle stesse posizioni di socialismo anti-stalinista si colloca, inizialmente, pure Charles Wright Mills, il sociologo, che di Howe e Coser è anche amico personale (se ne distaccherà nel 1957, manifestando un crescente interesse per i paesi del blocco comunista e una crescente insofferenza per l'anticomunismo intransigente della rivista).²⁰

Bayard Rustin aveva, nel 1954, quarantuno anni; Irving Howe solo trentatré. Ambedue i fondatori di *Dissent*, Howe e Coser, erano docenti universitari: Howe con interessi prevalentemente letterari,²¹ Coser con interessi prevalentemente sociologici, ma tutti e due con una visione, nel contempo, raffinata e militante del ruolo intellettuale. Lewis Coser, esponente di una «sociologia critica» à la Wright Mills, stava lavorando in quel periodo a una serie di saggi sulla varietà di funzioni del conflitto sociale e sulla violenza latente negli ordinamenti sociali della società americana, alquanto polemici verso il funzionalismo parsonsiano.²² Si proponeva infatti di mettere quelle stesse categorie, solitamente impiegate nella

¹⁹ Cfr. NEWFIELD, J., *A Prophetic Minority*, trad. it. cit., p. 173-174, 179, 195.

²⁰ Cfr. MARSIGLIA, G., *L'immaginazione sociologica di C.W. Mills*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 18.

La sopravvenuta divergenza di valutazioni non impedirà a Howe di commemorare l'amico scomparso: cfr. HOWE, I., «On the Career and Example of C. Wright Mills», in *Steady Work*, Harcourt-Brace, New York 1966, pp. 245-252.

²¹ Vari scritti di argomento politico-letterario sono riuniti in HOWE, I., *A World More Attractive. A View of Modern Literature and Politics*, Horizon, New York 1963.

²² Cfr. COSER, L.A., *The Functions of Social Conflict*, The Free Press, New York 1956 (ma anche Routledge & Kegan Paul, London 1956); dello stesso, «Some Remarks on "The Social Conflict"», *British Journal of Sociology*, Vol. 7, No. 2, 1956, e «Social Conflict and Social Change», *ivi*, Vol. 8, No. 2, Sept. 1957; poi anche *Continuities in the Study of Social Conflict*, The Free Press, New York 1967.

spiegazione-giustificazione dell'ordine sociale, al servizio di una sociologia "critica".²³

La fondazione di *Dissent* segna un momento importante e, per certi aspetti, avventuroso nella storia della cultura politica di sinistra negli Stati Uniti. Si trattava, infatti, di garantire la sopravvivenza e la continuità della tradizione socialista in tempi difficili, ma anche di rinnovare quella tradizione, di aggiornarne le analisi politiche e le visioni di fondo, di depurarle di ogni scoria di marxismo settario ereditata dagli anni della Depressione; e di far ciò lottando su tre fronti: contro il maccartismo, contro il qualunquismo e contro la pretesa del minuscolo, ma combattivo partito comunista degli Stati Uniti di ergersi a solo rappresentante del socialismo in America. Per quanto riguarda i contenuti, le tematiche principalmente svolte sulla nuova rivista furono due: in negativo, la critica della società di massa, con una certa attenzione alla «teoria critica della società» (specialmente rappresentata in America da Marcuse, più radicale, e da Fromm, umanisticamente più moderato) e, in positivo, l'approfondimento teorico della democrazia, delle libertà civili e delle nuove forme di mobilitazione democratica fondate sull'azione civica decentralizzata.²⁴

Per il quasi diciannovenne Walzer l'impatto, anche emotivo, col primo numero della nuova rivista segnò come una svolta:

«Qualche settimana dopo averlo letto, tornai a casa dalla Brandeis University, dove Irving Howe e Lewis Coser insegnavano, e comunicai ai miei genitori che non volevo fare l'avvocato: volevo essere un "intellettuale". Non credo di aver anche precisato che ciò che realmente volevo fare era l'intellettuale *di sinistra*. Erano, per alcuni di noi almeno, giorni inebrianti».²⁵

Altrettanto entusiasmante, fascicolo dopo fascicolo, l'impatto intellettuale di Walzer studente con la «teoria critica della società» (successivamente ridimensionata):

«Era una teoria pessimistica, ma per me risultò eccitante. Leggendo le descrizioni della società di massa, appresi per la

²³ Ralf Dahrendorf (1963) ricorda Lewis Coser, ma anche Barrington Moore e Leon Bramson, tra coloro che hanno teorizzato l'opposizione fra sociologia conservatrice e sociologia critica e, naturalmente, tra gli esponenti di questa seconda (insieme con Maurice Stein, Dennis Wrong e altri). Cfr. DAHRENDORF, R., *Die angewandte Aufklärung. Gesellschaft und Soziologie in America*, R. Piper & co. Verlag, München 1963; trad. it. *Società esociologia in America*, Laterza, Bari 1967, pp. 161-164, 169-170.

²⁴ Cfr. M.W., «"Dissent" at Thirty», *Dissent*, Vol. 31, No. 1, Winter 1984, pp. 3-4.

²⁵ Ivi, p. 3.

prima volta quali fossero la potenza esplicativa e le tentazioni intellettuali insite in una proposizione di ordine generale. Di tutta quella gente politicamente apatica, incartata nella sua vita privata, di tutti quegli insaziabili consumatori inchiodati alla televisione – non li conoscevo forse? non era forse cresciuto anch'io in una di quelle inopinate dimore delle “masse” che sono i suburbi americani? – qualcuno mi dava finalmente una chiave di lettura. La società di massa era la versione liberale (e certo di gran lunga preferibile) di uno stesso totalitarismo, che poteva essere nell'un caso l'atomizzazione radicale e, nell'altro, la radicale mobilitazione. Ambedue i resoconti – questo è ciò che penso oggi – dimostravano troppo (*told more than the truth*).²⁶

Fino a quel momento il «socialismo» del giovane Michael era stato più che altro uno stato d'animo, un'esperienza sentimentale (e, in fondo, religiosa) al di qua di una cornice teorica precisa; insomma, una passione per la giustizia da vivere in comune con un pugno di amici non-conformisti, nel nome di una classe operaia largamente immaginaria:

«Da studenti, al *college*, i miei compagni ed io cantavamo *Solidarity Forever* nel corso di feste meravigliose, che non posso dimenticare. Era sopra tutto a noi stessi che ci si riferiva, nel momento stesso in cui votavamo il cuore alla classe operaia. Questa identificazione sentimentale c'indirizzava verso una specie di “politica” caratterizzabile – credo – più per un generico senso di solidarietà con gli oppressi che non in termini di una qualche effettiva alleanza con essi; eppure capace di offrire uno scopo, che la vita non avrebbe altrimenti avuto».²⁷

²⁶ *Ibidem*. L'accusa di «pessimismo», che Walzer qui rivolge alla teoria critica della società nella sua versione americana, è perfettamente in linea con la critica mossale da tutto il gruppo degli intellettuali socialisti riuniti intorno a Irving Howe. La *Hereditary Left* sarà anzi, negli anni successivi, molto meno tenera della *New Left*, o di frange di essa, nei confronti dei francofortesi (neppure il Marcuse de «L'uomo a una dimensione» sarà risparmiato). Cfr. GRAUBARD, A., «One-Dimensional Pessimism: A Critique of Herbert Marcuse's Theories», in HOWE, I. (ed.), *Beyond the New Left*, Mc Call, New York 1970.

²⁷ M.W., *Obligations. Essays on Disobedience, War and Citizenship*, The Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London 1970, p. 190. «Inoltre,» continua Walzer, «ci sorvegliavamo l'un l'altro con attenzione, alla ricerca della prima deflessione dallo scopo, dei primi indizi di svendita. Alcuni di noi, senza dubbio, si sono svenduti; ma posso affermare con sicurezza che nessuno di noi ha mai tradito la classe operaia – anche perché non conoscevamo in realtà operai da tradire, né c'erano operai che avessero aspettative di sorta circa il nostro comportamento. Entrammo ed alcuni di noi uscirono dall'uno o l'altro gruppo intellettuale di sinistra. Fu là che incontrammo i nostri veri compagni, benché ancora cantassimo di una più larga unità che fa la forza. E i rapporti con i compagni reali continuavano, talvolta, ad esser mediati dal rapporto immaginario o desiderato con la classe operaia».

L'incontro col socialismo teorico di *Dissent* segna dunque, in qualche modo, l'ingresso definitivo dall'adolescenza. Insegna a Walzer a distinguere fra la comunità ideale dei lavoratori e la comunità reale degli intellettuali militanti; gli fa capire quanto sia difficile costruire un rapporto con la prima, ma anche quanto sia importante e impegnativo – sia culturalmente che moralmente – far parte *seriamente* della seconda. Lo mette di fronte, per citare qui un autore che a Walzer diverrà caro, al «pessimismo dell'intelligenza» e all'«ottimismo della volontà».²⁸

Per Michael Walzer l'incontro con *Dissent*, la collaborazione esterna, l'ingresso nella redazione vorranno poi dire anche, in particolare, l'inizio di un sodalizio politico-intellettuale con Irving Howe. Con lui Walzer dirà, scrivendo *The Company of Critics* (1988), di aver lungamente discusso l'insostenibile posizione del *detached critic*, dell'intellettuale «platonico» che giudica il mondo dall'esterno, sospeso fra due destini: nelle società intolleranti di ieri, quello della repressione immediata, se non anche del martirio (come Socrate, come Gesù); nella tolleranza onnivora del liberalismo odierno, quello di «battere la testa in un muro di gomma» – senza farsi male, ma pure senza lasciar tracce –, se non anche il destino di farsi spettacolarizzare dalle comunicazioni di massa (nelle quali parole, di Walzer e di Howe, risuona confessatamente, dopo tanti anni, qualche eco marcusiana).²⁹

Intellettuali esemplarmente schietti e modelli di una *committed critique* socialmente produttiva saranno invece, per Michael Walzer, non solo certi filosofi, ma anche certi letterati come Camus e come Silone: autori dei quali ha certamente discusso con Howe che, da storico della letteratura, se ne è occupato prima di lui.³⁰ Ma intellettuale esemplare, e forse termine d'identificazione importante

²⁸ Cfr. M.W., «La sofferenza del giacobino» (traduzione parziale del saggio «A. Gramsci's Commitment», in *The Company of Critics* (1988), pp. 80-100), in «Antonio Gramsci dopo la caduta di tutti i muri», a c. di G. BOSETTI, G. MECUCCI, C. PULCINELLI, *supplem. de l'Unità*, 15 gennaio 1991, pp. 27-31.

²⁹ Cfr. M.W., *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, Basic Books, New York 1988, pp. 16 e 241 n. (trad. it. *L'intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento*, introduz. di S. Vertone, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 28 e 43 n.).

³⁰ Cfr. HOWE, I., *Politics and Novel*, London 1961; trad. it. *Politica e romanzo*, Lercici Roma 1962.

Già nel 1955 Irving Howe aveva ospitato su *Dissent* un vecchio articolo di Silone, dove questi, esprimendosi sulla tensione *in interiore homine* fra libertà di pensiero e disciplina politica, prendeva posizione – pur dialetticamente – a favore della prima. E' una problematica sulla quale Walzer, con specifico riferimento a Silone, tornerà nel 1969. Cfr. nota 42.

per la sua maturazione critica, diviene per Walzer lo stesso Howe. *The Company of Critics* – scriverà Walzer in apertura del volume, in omaggio al maestro e amico da cui in parte ormai si distacca – è anche un po' di Irving Howe, «a model social critic, as well as a model literary critic».³¹

§ 6. Gli studi per il dottorato a Harvard

Dopo la *graduation* in scienze politiche alla Brandeis University, il *curriculum* di Walzer prosegue a Harvard³² (specializzazione: storia del pensiero politico) e, per un periodo di studi e ricerche sui puritani inglesi, a Cambridge. Ottiene infatti, col *Fullbright grant*, una prima borsa di studio governativa per una ricerca sul puritanesimo politico, che copre il biennio 1956-57; e poi, nel biennio 1959-60, una *Fellowship* da parte del Social Science Research Council. Fra i docenti con cui prosegue gli studi ci sono Barrington Moore, Samuel Beer, Carl Friedrich, Louis Hartz.

Il tedesco Carl Joachim Friedrich, noto studioso di Altusio,³³ era professore a Harvard dagli anni Trenta. Tornato anche a dirigere, in Germania, l'Institut für Politische Wissenschaft di Heidelberg, aveva in parte dislocato i propri interessi dall'ambito storico a quello *lato sensu* politologico; stava, infatti, curando in quel periodo un importante volume collettaneo sul concetto di «autorità» e si

³¹ M.W., *The Company of Critics*, cit., p. xi.

³² Qui Walzer può aver conosciuto Robert Parris e Richie Rothstein.

Bob Parris «Moses», di cui avremo occasione di riparlare, fu uno dei più intrepidi attivisti del SNCC (Students' Non-violent Coordinating Committee) e poi della NAACP (National Association for the Advancement of Colored People). Nato in un rione popolare ai margini di Harlem, Bob Parris, grazie alle sue brillanti qualità scolastiche e sportive, era potuto arrivare di borsa di studio in borsa di studio fino a Harvard, dove consegue nel 1957 il *master's degree* in filosofia. Sulla sua figura pressoché leggendaria nella storia del movimento per i diritti civili (l'hanno paragonato a Danilo Dolci, a Gandhi, e perfino hanno messo in musica le sue imprese), cfr. NEWFIELD, J., *A Prophetic Minority*, trad. it. cit., pp. 59-85; SUTHERLAND, E., *Letters from Mississippi*, Signet Books, New York 1966; e il famoso *pamphlet* di Tom Hayden, *Revolution in Mississippi*.

Richie Rothstein, intelligenza precoce e brillante, laureatosi a Harvard e specializzatosi alla London School of Economics, metterà da parte gli studi di filosofia politica per dirigere, a soli ventidue anni, un impegnativo *community project* promosso dall' SDS, verso la metà degli anni Sessanta, nei ghetti di Chicago: il famoso JOIN (Job Or Income Now). Cfr. NEWFIELD, J., *A Prophetic Minority*, trad. it. cit., p. 132.

³³ Cfr. ALTHUSIUS, J., *Politica methodice digesta* (1603), ed. by Carl J. Friedrich, Harvard Political Classics, Cambridge (Mass.) 1932, rapidamente esaurito, che, nell'introduzione del Curatore, per la prima volta revocava in dubbio alcune classiche interpretazioni di Gierke.

apprestava, in particolare, allo studio dell'autorità carismatica.³⁴ Con lui Walzer si trova a contatto con una *Political Theory* di stile tutto sommato europeo, a cavallo fra la storia delle dottrine politiche e la filosofia politica: una storia del pensiero politico *per temi*, dove trovano largo spazio ed autonoma trattazione argomenti classici come la giustizia, la comunità, la democrazia, l'eguaglianza e la pace.³⁵

Friedrich, peraltro, era noto in quegli anni – come più di uno fra gli studiosi tedeschi immigrati a suo tempo negli Stati Uniti, a cominciare dalla Arendt – per l'impegno profuso nel produrre e promuovere studi approfonditi sul «totalitarismo»:³⁶ un tema del

³⁴ Cfr. FRIEDRICH, C.J. (ed.), *Authority* («Nomos», 1), Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1958; e FRIEDRICH, C.J., «Political Leadership and the Problem of Charismatic Power», *The Journal of Politics*, Vol. 23, 1961. Per una sintesi del Friedrich politologo, cfr., dello stesso, *Man and His Government: An Empirical Theory of Politics*, McGraw-Hill, New York.

³⁵ Le lezioni harvardiane di *Political Theory* tenute da Friedrich nel 1965 sono state pubblicate e tradotte: FRIEDRICH, C.J., *An Introduction to Political Theory*, Harper & Row, New York 1970; trad. it. *Introduzione alla teoria politica. 12 lezioni a Harvard*, Istituto Librario Internazionale, Milano 1971. Dello stesso autore, cfr., sul passaggio dalla comunità politica rousseauiana alla comunità cosmopolitica kantiana, *The New Image of the Common Man*, Little Brown (che potrebbe aver concorso a modellare un certo interesse di Walzer per Rousseau); sulla polarità oppositiva fra democrazia comunitaria, di tipo anarco-vitalistico, e democrazia societaria, di tipo costituzionale, *Das politische Denken des Neoliberalismus* (1955), ora in *Zur Theorie und Politik der Verfassungsordnung*, Heidelberg 1963; sul problematico rapporto fra democrazia e libertà, *Demokratie als Herrschafts- und Lebensform*, Heidelberg 1959; sul costituzionalismo e sulla democrazia pluralistico-societaria, *Constitutional Government and Democracy*, rev. ed., Ginn, Boston 1950, e *La démocratie constitutionnelle*, Puf, Paris 1985; sulla pace, *Inevitable Peace*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

³⁶ *Origins of Totalitarianism* di Hannah Arendt è del 1951. Gli studi di Friedrich sullo stesso argomento si estendono dal 1954 al 1970. Cfr. FRIEDRICH, C.J. (ed.), *Totalitarianism. Proceedings of a Conference Held at the American Academy of Arts and Sciences*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1954; FRIEDRICH, C.J., BRZEZINSKI, Z.K., *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (1956), new ed. rev. by C.J. Friedrich, Praeger, New York 1968; FRIEDRICH, C.J., «The Evolving Theory and Practice of Totalitarian Regimes», in FRIEDRICH, C.J., CURTIS, M., BARBER, B.R., *Totalitarianism in Perspective: Three Views*, Praeger, New York 1969; FRIEDRICH, C.J., «The Failure of a One-Party System: Hitler's Germany», in HUNTINGTON, S.P., MOORE, C.H. (eds.), *Authoritarian Politics in Modern Society. The Dynamics of Established One-Party System*, Basic Books, New York 1970.

E' interessante notare che, fra coloro che si occupano con Friedrich del totalitarismo, c'è quel Benjamin R. Barber che qualcuno considera uno dei primi *communitarians* (e che Walzer ritroverà più volte sul suo cammino). Diversamente da Friedrich (e poi anche da Walzer), BARBER, B.R., «Conceptual Foundations of Totalitarianism» (in FRIEDRICH, C.J., CURTIS, M., BARBER, B.R., *Totalitarianism in Perspective*, cit.), ritiene il «totalitarismo», più che una

quale anche Walzer tornerà più volte ad occuparsi qualche anno dopo (fra il 1981 e il 1983, sia da solo che con Irving Howe).³⁷ Proprio Walzer, passando in rassegna la letteratura scientifica sull'argomento, riconoscerà agli studi prodotti, promossi e raccolti da Carl Friedrich un importante merito teorico: quello di avere criticamente consolidato – dopo gli studi pioneristici di Emmanuel Goldstein sul «collettivismo oligarchico», di Hannah Arendt sulle matrici storico-sociali del «totalitarismo», di Jacob Talmon sulle radici ideologiche della «democrazia totalitaria», di Czeslaw Milosz sul *Captive Mind* – la categoria stessa di «totalitarismo» come categoria politologica e storica, nonché il merito pratico (con Brzezinski) di averle conferito una stabile consacrazione accademica.³⁸ E certo sarebbe difficile immaginare senza Friedrich e senza Arendt, quel capitolo conclusivo di *Spheres of Justice*, «Tirannia e società giuste», dove Walzer individua, nella «forma estrema della tirannia, il totalitarismo moderno», un regime dove «l'ingiustizia raggiunge una sorta di perfezione».

Non potrà mai esistere, secondo Walzer, un regime di *giustizia perfetta*, ma possono esistere, e sono purtroppo esistiti, regimi di *perfetta ingiustizia*. Infatti, se la giustizia ha da essere intesa sulla base dell'eguaglianza complessa, cioè sulla base della

categoria scientifica, un mero arnese ideologico da guerra fredda, teoricamente maldefinito e praticamente inutilizzabile, come sarebbe dimostrato dal mancato accordo degli studiosi circa i regimi politici ivi compresi. Al «rousseauiano» Barber stava evidentemente a cuore, nel 1969, salvare dalle critiche una qualche idea di comunità popolare e una qualche prospettiva di democrazia partecipativa – in particolare contro l'opinione di chi voleva (con Jakob Talmon) individuare nel rousseauiano «paradosso della libertà» l'ineluttabile inizio della «democrazia totalitaria» (cfr. TALMON, J.L. *The Origins of Totalitarian Democracy*, London 1952; trad. it. *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna 1967). Carl Friedrich, e Michael Walzer dopo di lui, sono certamente d'accordo con Barber nel salvare l'onore politico di Rousseau da quelle accuse che lo vogliono primo ideologo della tirannide moderna; ma sul favore da accordare alla categoria del «totalitarismo» in quanto tale non hanno esitazioni, né teoriche né politiche.

³⁷ Cfr. M.W., «Totalitarianism vs. Authoritarianism. The Theory of Tyranny, the Tyranny of Theory» (*The New Republic*, July 4-11, 1981), poi su *Dissent*, Vol. 28, No. 4, Fall 1981, pp. 400-403; e, dello stesso, «On Failed Totalitarianism», *Dissent*, Vol. 30, No. 3, Summer 1983, pp. 297-306 (poi in HOWE, I., ed., *1984 Revisited*, Harper & Row, New York 1984).

³⁸ Cfr. M.W., «On Failed Totalitarianism», cit., p. 297. Per una vasta discussione della letteratura politologica sul totalitarismo, ricca d'informazione e di giudizi, rimando all'importante libro di FISICHELLA, D., *Analisi del totalitarismo*, D'Anna, Messina-Firenze 1976. Diversamente da Sartori (che solo ammette, nel lessico politologico, l'aggettivo «totalitario» come qualificazione *ulteriore* di determinati regimi politici e loro specificazione non essenziale), Fisichella argomenta in conclusione a favore del «totalitarismo» quale categoria sostantiva, a sé stante (ivi, p. 224 n.).

differenziazione massima delle sfere sociali e sulla base della massima autonomia delle regole distributive di ognuna, allora la *Gleichschaltung* totalitaria, dove «la coordinazione sistematica di beni sociali e sfere di vita che dovrebbe essere tenuti separati» si spinge fino all'omologazione generale, risulta opporsi alla giustizia come la sua più radicale negazione.³⁹ D'altronde, se appare difficile immaginare – in negativo – l'interesse di Walzer per il totalitarismo senza le sollecitazioni critiche di Friedrich, altrettanto difficile sembra concepire – in positivo – la sua teoria della giustizia senza gli studi di Friedrich sulla democrazia pluralistica.⁴⁰

E' anche possibile, inoltre, che, proprio stimolato dagli studi di Friedrich sul totalitarismo, il giovane Walzer sia venuto allora per la prima volta in serio contatto col pensiero di un antesignano di quegli studi: il socialista cristiano Ignazio Silone, in quegli anni assai più noto e apprezzato nella cultura democratica di lingua inglese e tedesca che non nella cultura politico-letteraria italiana.⁴¹

³⁹ M.W., *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1983, p. 316; trad. it. di G. Rigamonti, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 315-316.

⁴⁰ Cfr. nota 34.

⁴¹ Parlo di «serio contatto» col pensiero politico di Silone, perché un primo contatto con questo autore Walzer l'aveva di certo avuto leggendo, alcuni anni prima, «The Choice of Comrades», pubblicato su *Dissent*, Vol. 2, Winter 1955, pp. 7-19 (forse corrispondente – non ho avuto modo di controllare – a SILONE, I., «Libertà di pensiero e disciplina politica», *L'avvenire dei lavoratori*, n° 7, 15 aprile 1944), su cui cfr. nota 29).

Il più importante saggio politico di SILONE, I., *Der Fascismus: seine Entstehung und seine Entwicklung*, Europa Verlag, Zürich 1934, da tempo tradotto in inglese, non è a tutt'oggi disponibile in italiano (una recentissima traduzione di M.G. Canonico è stata pubblicata dalla Fondazione Ignazio Silone in edizione fuori commercio). Altrettanto importante per la comprensione del totalitarismo è, naturalmente, il romanzo satirico *Der Schule der Diktatoren*, Europa Verlag, Zürich 1938 (trad. it. *La scuola dei dittatori: a puntate su Il Mondo*, 1961¹; poi, Mondadori, Milano 1962²), su cui cfr. HOWE, I., *Politics and the Novel*, cit. Anche *Pane e vino* (Zurigo 1937), un romanzo esso pure ricco di notazioni politiche, fu tempestivamente tradotto negli Stati Uniti (*Bread and Wine*, Harper & Bros., New York 1937) ancor prima di uscire nella versione italiana definitiva (*Vino e pane*, Mondadori, Milano 1955). Un paio di articoli politici di Silone furono pubblicati per la prima volta (in italiano o in inglese) su riviste italiane degli Stati Uniti: «Etica e socialismo», *Quaderni Italiani*, No. 3, 1942; «The Things I Stand for», *La Controcorrente*, No. 6, Dec. 1942. Tornato in Italia dall'esilio svizzero, Silone nel dopoguerra ebbe nuovi e più fitti rapporti con gli Stati Uniti nella sua qualità di presidente dell'Associazione per la Libertà della Cultura, nonché direttore di *Tempo presente*. In inglese appare anche, per la prima volta, il famoso racconto che Silone fece della sua «uscita» dal comunismo: «Uscita di sicurezza», in FISCHER, L., GIDE, A., KOESTLER, A., SILONE, I., SPENDER, S., WRIGHT, R., *The God That Failed* (1949); trad. it. *Il dio che è fallito*, con introduzione di R.

Grazie forse alle sollecitazioni teoriche di Friedrich (ma certo grazie anche alla lettura di Silone direttamente offertagli da autorevoli compagni di *Dissent*, come Howe e Harrington),⁴² Walzer acquisisce questo personaggio del socialismo italiano fra i suoi modelli d'impegno politico e di critica sociale. Gli dedicherà vari anni dopo un interessante articolo e un saggio specifico.⁴³

Di speciale importanza – a detta dello stesso Walzer – è poi, nel periodo di Harvard, la collaborazione con Samuel Beer, docente di *Social Science*, insieme col quale prepara e discute la sua tesi di dottorato, poi pubblicata nella Harvard University Press (però a spese dell'Università di Princeton) col titolo *The Revolution of the Saints*, nel giugno 1965.

Crossman, Comunità, Milano 1950 (poi, a sé stante: SILONE, I., *Uscita di sicurezza*, Vallecchi, Firenze 1965).

Le considerazioni d'Ignazio Silone sui regimi totalitari sono in parte ispirate al pessimismo di Ortega y Gasset, ma, per certi limitati aspetti, anche paragonabili (salvo la minore tecnicità dell'analisi psico-sociologica) a quelle di Adorno *et al.* sulla «personalità autoritaria» (1950) e, sopra tutto, di FROMM, E., *Escape from Freedom*, Farrar & Rinehart, New York 1941 (trad. it. *Fuga dalla libertà*, Comunità, Milano 1963¹, poi Mondadori, Milano 1987).

⁴² Dell'interesse del primo per Silone, si è già detto. Per quanto riguarda il secondo, cfr. HARRINGTON, M., *The Accidental Century*, Penguin, Baltimore 1966, p. 201.

Michael Harrington non condivide del tutto le posizioni di Silone. Da socialista ortodosso, vede infatti, nel ruolo cruciale che da un certo punto in poi vengono ad occupare, nell'immaginario politico di Silone, i contadini, un sintomo di regressione e un indizio di disperazione. Secondo Harrington, il Silone che distoglie le proprie speranze dal partito per indirizzarle verso il mondo contadino rischia di «regredire» dalla rivoluzione proletaria alla *jacquerie*, se non anche alla rassegnazione.

Nel suo saggio su Silone del 1988 (cfr. la nota successiva), Walzer si dirà in disaccordo con questa interpretazione. Infatti, ciò che Silone divide con i contadini non è la vita quotidiana, con i suoi ritmi atavici, ma lo *scontento* della vita quotidiana. Egli, secondo Walzer, torna fra i suoi contadini non meno ribelle di quando ne era partito: allo scopo precipuo di esplorare nuovamente «le eresie e le utopie della coscienza contadina», per metterle politicamente a frutto (M.W., pp. 112 e 247 n.; trad. it., pp. 145 e 151 n.).

⁴³ Il saggio specifico, dedicato a Silone da Walzer, è stato pubblicato nel 1988: «Ignazio Silone: "The Natural"», in M.W., *The Company of Critics*, cit., pp. 101-116 (trad. it. cit., pp. 133-152). L'articolo di Walzer dove si riprende la dialettica fra libertà di pensiero e disciplina politica, tematizzata da Silone in «The Choice of Comrades», cit., è «Political Solidarity and Personal Honor» (1969), ora in M.W., *Obligations* (1970), cit., pp. 190-202. A *Pane e vino* ci si riferisce (per quanto riguarda le motivazioni morali del militante politico) in M.W., *Interpretation and Social Criticism* (1987), cit., p. 42 e n. (trad. it. cit., pp. 57 e 79 n.).

Per un quadro completo del Silone politico, cfr. DI LORENZO, A., *Il pensiero politico di Ignazio Silone*, tesi di laurea (rel.: prof. S. Caruso), Facoltà di Scienze Politiche «C. Alfieri», Firenze 1992 (dattilo).

«Per cinque anni a Harvard», scrive Walzer nella Prefazione al suo primo libro, «ho lavorato a stretto contatto col Prof. Samuel Beer. Le sue idee su come si studiano le cose politiche sono state la principale ispirazione del mio pensiero in materia. Il suo corso di *Social Science 2* ha voluto dire per me il primo *forum*, nel quale e col quale ho potuto elaborare un'immagine complessiva del puritanesimo». ⁴⁴

Frank E. Manuel e Samuel H. Beer, i docenti sotto la cui direzione Walzer conclude rispettivamente la sua *graduation* (a Brandeis) e la sua *post-graduation* (a Harvard) devono essere stati, fra i tanti professori del cui insegnamento il giovane Walzer ha potuto giovare, quelli più importanti per i suoi studi storico-politici. Ad essi congiuntamente è, infatti, dedicata l'altra opera storica di un certo respiro che Walzer curerà nel 1974, *Regicide and Revolution*.⁴⁵ E' grazie a loro, ma sopra tutto grazie ai seminari in ogni senso «aperti» di Beer, che il giovane dottorando si trova esposto a una quantità di sollecitazioni intellettuali quanto mai vive e varie.

Fra i partecipanti ai seminari di Beer – storici, sociologi e politologi di varie università – Walzer ha ricordato Norman Birnbaum, William Chambers, Harry Eckstein, Klaus Epstein, George Nadel, Melvin Richter, Charles Tilly.

Di questi studiosi, in particolare il cattolico Chambers era forse quello più specificatamente qualificato nello studio storico dei risvolti politici delle idee religiose. Autore, nel 1935, di un importante libro su Tommaso Moro, William Chambers può aver anche avuto qualche parte nel suscitare l'interesse del giovane Walzer in materia di «guerre giuste e ingiuste», come pure nel risollevargli l'interesse per un «vecchio» problema: quello – emerso col *bar mitzvah* – della liceità o meno della violenza politica al servizio di una qualche verità.⁴⁶ Charles Tilly era invece un più giovane sociologo politico, e un intellettuale di sinistra, interessato allo studio dei movimenti. Walzer citerà con favore di lì a qualche anno, in un articolo per *Dissent*, un suo studio del 1969 inteso a

⁴⁴ M.W., *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1965¹, pp. ix-x.

⁴⁵ *Regicide and Revolution. Speeches at the Trial of Louis XVI*, introduced by Michael Walzer, translated by Marian Rothstein, Cambridge University Press, London/New York 1974.

⁴⁶ Cfr. CHAMBERS, R.W., *Thomas More*, Harcourt, New York 1935. In questo volume, fra l'altro, l'autore discute approfonditamente la *vexata quaestio* del contrasto, in *Utopia*, fra la denuncia che Raphael fa della guerra nel Libro I e l'ammirazione che dimostra, nel Libro II, della capacità degli Utopiani di esportare le loro idee con le armi.

dimostrare, dati alla mano, che nel Sessantotto europeo (secondo Walzer, anche in America) il grosso delle violenze era stato occasionato dalla repressione poliziesca di movimenti in origine non-violenti.⁴⁷

Un altro personaggio significativo fra i docenti di Harvard, sulla scena culturale, ma anche politica, di quel periodo, è lo storico Stuart Hughes, professore in quella Università dal 1957 e sopra tutto noto per una storia delle idee in Europa fra Otto e Novecento.⁴⁸ Amico di Irving Howe, Stuart Hughes sarà, verso la metà degli anni Sessanta, fra coloro che – come gli intellettuali di *Dissent* – si battono per un'alleanza (radicaldemocratica e socialisteggiante, ma anche fermamente anticomunista) fra *humanist liberals* della vecchia sinistra e *new radicals* della nuova sinistra emergente.

§ 7. A New Left

In effetti, gli anni a cavallo del 1960 non sono solo, per Walzer, quelli che vedono il completamento degli studi universitari e post-universitari, la pubblicazione dei primi saggi di argomento storico-politico, gli esordi accademici come docente a Princeton, ma anche, di pari passo col graduale scendere in campo di una Nuova Sinistra sopra tutto giovanile, gli anni di un crescente coinvolgimento politico (sia pure nella forma severa dell'intellettuale che, per essere solidale, non abdica però mai al suo ruolo critico).

La ripresa di un movimento politico, entro certi limiti, di massa costituiva per gli intellettuali socialisti di *Dissent* un evento

⁴⁷ Cfr. TILLY, C., «Collective Violence in European Perspective» (in GRAHAM, H.D., GURR, T.R., eds., *Violence in America. A Report to the National Commission on the Causes and Prevention of Violence*, New York 1969), p. 39; cit. in M.W., «Civil Disobedience and Corporate Authority», *Dissent*, Vol. 16, Sept.-Oct. 1969 (poi in M.W., *Obligations* (1970), pp. 24-45: p. 32).

⁴⁸ Cfr. STUART HUGHES, H., *Consciousness and Society*, A.A. Knopf, New York 1958 (trad. it. *Coscienza e società. Storia delle idee in Europa dal 1890 al 1930*, Einaudi, Torino 1967). Dello stesso, *Oswald Spengler: A Critical Estimate*, Scribner's, New York 1952; *An Essay for Our Time. Contemporary Europe*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (N.J.) 1961 (trad. it. *Storia dell'Europa contemporanea*, Rizzoli, Milano 1964); *Approach to Peace, and Other Essays*, 1962 (trad. it. *Un sentiero per la pace*, La Nuova Italia, Firenze 1962); *History as Art and as Science*, 1963; *The Sea Change. The Migration of Social Thought, 1930-1965*, Harper & Row, New York 1975 (trad. it. *Da sponda a sponda. L'emigrazione degli intellettuali europei e lo studio della società contemporanea (1930-65)*, Il Mulino, Bologna 1977).

sperato, coltivato, atteso; e tuttavia, come sempre accade, esso si presentò con caratteristiche ideologiche e pratiche inedite, alquanto diverse da quelle attese. Fu un movimento, in ispecie agli inizi, essenzialmente «borghese» e studentesco, animato da una fortissima carica etica: «radicale» nel suo ricorso alla c.d. azione diretta o «esemplare», e poi alle tecniche della disobbedienza civile e della resistenza passiva, ma radicale sopra tutto nella sua denuncia intransigente delle ipocrisie dell'*establishment* e delle menzogne del potere politico. L'alleanza da cui nacque non fiorì, sui temi del lavoro, tra *intelligencija* socialdemocratica e classe operaia, bensì, sul terreno dei diritti civili e della partecipazione effettiva, tra studenti radicaldemocratici delle università e neri del Sud, stanchi di un'eguaglianza meramente cartacea – allargandosi progressivamente a una serie di posizioni, che coinvolgevano via via più persone, come il pacifismo e un vago anti-imperialismo, mescolate con rivendicazioni inedite riguardanti la qualità dell'ambiente e la qualità della vita. Né fu mai, neanche sul finire degli anni Sessanta (diversamente che in Italia o in Francia), un movimento ideologicamente omogeneo, tanto meno compattamente marxista, bensì un movimento variegato: una costellazione di sigle (principale di cui, l'SDS, *Students for a Democratic Society*) in parte, come in Europa, concorrenti per l'egemonia, ma in parte anche disposte a cooperare fra loro su *single issues*.

Per capire il clima politico del momento, e gli esordi del movimento fra il 1960 e il 1963 (ben prima che in Europa), bisogna ricordare da quali anni si usciva e in quali anni si entrava allora negli Stati Uniti. Si esce dall'apatia politica e dal conformismo di massa degli anni Cinquanta: anni in cui la sola manifestazione di anticonformismo clamorosa sul piano del costume era stata la protesta *bohémienne* della *beat generation*: una «moda» in fondo, inaugurata da personaggi come William Burroughs, Gregory Corso, Allen Ginsberg e, sopra tutti, Jack Kerouac; poi diffusasi a partire dal 1953, in forme più estetizzanti che non politiche, nelle colonie *beat* di North Beach (San Francisco), Venice West (Los Angeles) e Greenwich Village (New York).⁴⁹ Si entra, col 1960, nel triennio della presidenza Kennedy: gli anni, dunque, per un verso della «Nuova Frontiera», dei *Peace Corps*; dell'idealismo democratico che sembra scacciare dai cuori (e dagli schermi televisivi) il materialismo repubblicano; dei diritti civili finalmente presi sul serio o quanto meno solennemente riaffermati; ma anche gli anni, per altro verso, dei tentativi di strangolare la rivoluzione popolare

⁴⁹ Cfr. NEWFIELD, J., *A Prophetic Minority*, trad. it. cit., p. 35.

di Castro contro la dittatura filo-americana di Batista (col solo risultato di buttare Cuba nelle braccia del comunismo sovietico) e poi dei primi «consiglieri militari» spediti nel Vietnam. (Fu Wright Mills, forse, il primo studioso americano veramente importante che, recatosi a Cuba nell'agosto del 1960, ne tornò assai colpito dalle prime realizzazioni del nuovo regime e denunciò, con un violento libello, l'imprevidenza della politica statunitense verso l'isola caraibica).⁵⁰

Gli studenti radicali dei primi anni Sessanta appartengono certo a una generazione che afferma valori nuovi e nuovi stili di vita, ma sono anche, in un certo senso, ragazzi enfatici che prendono terribilmente sul serio i valori politici della tradizione americana, la fraseologia liberaldemocratica, l'idealismo etico delle sollecitazioni ricevute dall'alto e, in nome di quegli stessi valori e di quelle stesse sollecitazioni, chiedono ai loro padri (e, se occorre, contro di loro) piena coerenza fra parole e fatti.⁵¹ Più *children of flowers* che non *beatniks*, diffidano della *beat generation*, del gusto aristocratico-letterario della trasgressione per la trasgressione, non meno di quanto diffidino dei dogmatismi ideologici delle sinistre convenzionali; e, fin dall'inizio, imprimono al loro movimento un carattere non solo pragmatico (salvo alcune frange) e, in taluni casi perfino pericolosamente anti-intellettualistico, ma – appunto – intensamente «etico».

Pochi, ancora, hanno sentito parlare di Marcuse. Della *kritische Theorie*, i più acculturati accolgono sopra tutto la carica genericamente anti-autoritaria. I *leaders* dell'SDS, come Tom Hayden (il primo), possono essere stati influenzati dagli articoli della *New Left Review*, e perfino divengono, fra il 1960 e il 1962, collaboratori di riviste politiche come *Liberation* o politico-teoriche come la stessa *Dissent*; ma più influente, per la maggior parte dei quadri, era stata negli anni precedenti la lettura di sociologi come Wright Mills e romanzieri come Camus (una delle letture più largamente condivise dagli aderenti). E, mentre Irving Howe (senza

⁵⁰ Cfr. MILLS, C. Wright, *Listen Yankee: The Revolution in Cuba*, McGraw-Hill, New York 1969; trad. it. *Lettere cubane*, Feltrinelli, Milano 1962.

⁵¹ Sugli aspetti generazionali e, in generale, psicologico-sociali della politicizzazione giovanile nelle università americane degli anni Sessanta, cfr. l'interessante ricognizione (con ricca bibliografia) di KENISTON, K., *Young Radicals. Notes on Committed Youth*, Harcourt, New York 1968; trad. it. *Giovani all'opposizione*, nota introduttiva di C. Donolo, Einaudi, Torino 1972. Kenneth Keniston, docente di psicologia presso il Dipartimento di psichiatria della Yale Medical School, aveva appena pubblicato una ricerca sul «disimpegno dei giovani» (*The Uncommitted: Alienated Youth in American Society*, Harcourt, New York 1965) quando, spiazzato dai movimenti frattanto emersi, si ritrova a doverne produrre un'altra sui «giovani impegnati»!

perciò definirsi trockista) cura una scelta degli scritti di Trockij;⁵² mentre lo stesso Wright Mills (senza mai diventare chiaramente marxista) comincia a flirtare in pubblico col marxismo,⁵³ gli studenti del movimento preferiscono leggere le concrete analisi di Michael Harrington sulla diffusione della povertà negli Stati Uniti,⁵⁴ oppure rileggere *Growing Up Absurd* di Paul Goodman (un libro del 1956 che trova una seconda giovinezza),⁵⁵ se non anche definirsi, nella più pura tradizione americana, «romantico-emersoniani», come farà Charles Oglesby, successore di Hayden alla testa dell'SDS.⁵⁶

§ 8. I fatti di Greensboro e Michael Walzer

L'inizio del movimento di protesta si ebbe il primo febbraio 1960, a Greensboro (North Carolina), sulla più spinosa questione, quella dell'integrazione razziale. «A prepararlo concorsero il boicottaggio dei servizi di trasporto pubblico di Montgomery, durato 381 giorni; l'integrazione della Central High School di Little Rock, imposta dalla polizia federale, e l'espulsione dal comune di Fayette, nel Tennessee, di alcuni mezzadri neri che si ostinavano a voler

⁵² Cfr. HOWE, I. (ed.), *The Basic Writings of Trotsky*, New York 1963. Per capire meglio lo spirito di questa iniziativa, occorre tenere presente che c'è una peculiare, perdurante fortuna del pensiero di Trockij nella sinistra nord-americana, anche presso autori non qualificabili come marxisti: fortuna dovuta, in primo luogo, al carattere intransigentemente anti-stalinista dei suoi scritti e alla denuncia che essi fanno dell'involuzione autoritario-totalitaria degli apparati burocratici e di partito nei regimi comunisti; dovuta, in secondo luogo, all'attenzione in essi presente verso il ruolo ultra-modernizzante della tecnologia nelle economie capitalistiche, verso il nesso fra capitalismo maturo e imperialismo e verso la dimensione planetaria della modernizzazione imperialistica; dovuta, infine, alla curiosità, che spesso gli scritti di Trockij manifestano, verso ambiti e strumenti più spesso ignorati dall'analisi sociale di tipo marxista, come la letteratura o la psicologia psicoanalitica. L'ultimo esempio di questa sotterranea presenza di Trockij negli Stati Uniti può essere ritenuto il neo-marxismo di un critico letterario e analista del post-moderno come Fredric Jameson.

⁵³ Cfr. l'antologia da lui curata poco prima di morire: MILLS, C. Wright, *The Marxists* Dell, New York 1962; trad. it. *I marxisti*, Feltrinelli, Milano 1969.

⁵⁴ Cfr. HARRINGTON, M., *The Other America. Poverty in the United States*, Knopf, New York 1962; trad. it. *L'altra America*, Il Saggiatore, Milano 1963.

⁵⁵ Cfr. GOODMAN, P., *Growing Up Absurd. Problems of Youth in the Organized Society*, Vintage Books (a division of Random House), New York 1960⁵ (1956¹); e poi, dello stesso, *Like a Conquered Province* (1966), trad. it. *La società vuota*, Rizzoli, Milano 1970.

⁵⁶ Sulla cultura e le letture dei militanti della New Left, cfr. NEWFIELD, J., *A Prophetic Minority*, trad. it. cit., pp. 9-11, 113-117.

votare»⁵⁷ – episodi certo importanti. Tuttavia, furono i *sit-ins* della North Carolina (forse perché coinvolgevano direttamente la «giusta fascia d'età») a innescare una reazione a catena che porta in tempi rapidissimi all'aggregazione di un vasto movimento, destinato a segnare la politica nazionale. Ecco perché l'importanza del «caffè di Greensboro» è stata paragonata a quella del «tè di Boston».⁵⁸

Accade, infatti, che il pomeriggio di quel primo febbraio quattro matricole dell'Agricultural and Technical College, scuola «per negri» di Greensboro, decidano (dopo una notte di discussioni) di ordinare un caffè in un locale «per bianchi» del centro e, all'ovvio rifiuto loro opposto, rimangano tranquillamente a sedere, redarguiti e non serviti, fino alla chiusura; salvo ripresentarsi il giorno seguente, pacificamente accompagnati da altri sedici studenti della locale università; e poi di nuovo il giorno dopo, stavolta in cinquanta, ragazzi e ragazze, neri e bianchi, sempre pacifici, ma sempre determinati a ottenere un caffè. Finché, giorno dopo giorno, i ragazzi (molti dei quali con la Bibbia in mano) divengono centinaia; il locale è costretto a chiudere; i *sit-ins* proseguono all'aperto, anzi si estendono in forme analoghe alle località vicine; arrivano gruppi di provocatori neo-nazisti e del KKK a suscitare disordini; la polizia coglie l'occasione per picchiare tutti; arrivano gli attivisti dell'SCLC (Southern Christian Leadership Conference), con Martin Luther King, e quelli del CORE (Congress for Racial Equality), per insegnare ai ragazzi del luogo le tecniche gandhiane della non-violenza e della resistenza passiva (già sperimentate con successo a St. Louis nel 1949); le manifestazioni si estendono rapidamente al South Carolina e alla Virginia; il NAACP (National Association for the Advancement of Colored People) paga le spese legali di millesettecento dimostranti arrestati; finché, nei giorni di Pasqua, dopo solo due mesi e mezzo, si tiene nella Shaw University di Raleigh (North Carolina) una grande assemblea, con rappresentanze di diciannove università del nord e di quindici Stati, al termine della quale i *leaders* locali e le varie associazioni coinvolte danno vita a un organismo congiunto, il TSNCC (Temporary Student Non-violent Coordinating Committee, poi SNCC), che già a maggio s'incontra con i rappresentanti di varie associazioni religiose, nonché dell'NSA (National Students' Association), e finisce ben presto per imporsi all'attenzione, spesso riluttante, delle convenzioni nazionali dei grandi partiti, repubblicano e democratico. «Prima della fine dell'anno, le bombe nella Georgia sud-occidentale, gli atti di brutalità in Alabama e

⁵⁷ Ivi, p. 42.

⁵⁸ *Ibidem*.

persino un assassinio nell'Amity County sarebbero stati il battesimo del fuoco del Comitato. Allora, al posto di frasi come "appello alla coscienza" e "sincero spirito di amore", si cominciò ad usare termini più duri, come "potere", "politica" e "pressioni". Fino al maggio del '66, tuttavia, il Comitato non rinnegò il principio della non-violenza, cui, sette anni prima, si erano votati quei duecentotrentacinque studenti, tutti figli della borghesia americana». ⁵⁹

«Il boicottaggio degli autobus di Montgomery», ricorda Walzer ventiquattro anni dopo, «fu accolto con gioia a *Dissent*, e quelle notizie trovarono più attenti commenti sulle nostre colonne che su quelle di qualunque altra rivista degli Stati Uniti. Non erano passate ventiquattr'ore dall'inizio dei *sit-ins* da parte degli studenti neri, nel gennaio del 1960, quando Irving Howe mi telefonò per chiedermi di andare giù nel North Carolina. Ciò che trovai là non rassomigliava davvero all'apatia della società di massa (della «teoria critica della società», *NdT*); né apatia si dimostrò la risposta ai *sit-ins* della nazione». ⁶⁰

Di quegli eventi, tuttavia, Walzer non fu solo testimone partecipe, ma anche, in qualche misura, protagonista. Insieme con David Koulack della Brandeis University (poi divenuto scrittore di qualche successo), Michael Walzer, allora a Harvard per il dottorato, è infatti tra quei tanti giovani intellettuali che, tornati nelle grandi università della East Coast, si dedicano a organizzare anche là manifestazioni di solidarietà e movimenti di sostegno (si calcola che siano state centotrenta, fra grandi e piccole, le città del nord in cui studenti bianchi manifestarono a favore dei loro compagni neri del sud). ⁶¹ Lo ritroveremo, inoltre, qualche anno dopo alle assemblee del Newark Community Union Project (NCUP), promosse dagli *SDS Kids* per coscientizzare e organizzare la gente dei ghetti.

Un altro *post-graduate* di Harvard che – più direttamente di Walzer – s'impegna a fondo nel neonato movimento per i diritti civili è Bob Parris, detto «Moses»: figura pressoché leggendaria d'insegnante nero, perfettamente integrato a New York, che abbandona la sua nicchia privilegiata per calarsi nell'inferno di Liberty, nell'Amity County, una delle zone più squallide e violente del Mississippi, al confine con la Louisiana, dove giunge nell'agosto del 1961 per dare attuazione al progetto dell'SNCC di promuovere

⁵⁹ Ivi, p. 56.

⁶⁰ M.W., «"Dissent" at Thirty», cit., p. 3.

⁶¹ NEWFIELD, J., *A Prophetic Minority*, trad. it. cit., p. 48.

l'iscrizione alle liste elettorali dei neri con diritto di voto – col solo aiuto, inizialmente, di due ragazzi ebrei altrettanto coraggiosi, Marshall Ganz e Carol Rogoff.⁶²

Premio Nobel per la pace nel 1964 e *leader* carismatico del movimento anti-segregazionista non-violento, il pastore protestante Martin Luther King (assassinato a Memphis, Tennessee, nel 1968) rimane fino alla morte la più autorevole sponda di tutte le iniziative per i diritti civili. Rievocandone la figura oltre venti anni dopo, Michael Walzer la riterrà emblematica della *linguistic adequacy* di una certa cultura democratica del conflitto. Per quanto disgregato sia il tessuto sociale, per quanto isolati siano gli individui, – dirà Walzer – il reverendo King ha mostrato che esiste pur sempre, specialmente nel peculiare *liberalism* degli Stati Uniti, un linguaggio capace di formulare i conflitti più aspri in termini etico-politici assai vicini alla coscienza comune, tale da mettere l'antagonista in difficoltà *con le parole* nel momento stesso in cui la critica – con lo stesso potere evocativo delle parole – collega esperienze disperse e ricrea vasti legami.

«Il fatto che la lotta abbia avuto un successo solo parziale non è segno d'inadeguatezza linguistica, bensì dipende da fallimenti e sconfitte collocabili al livello del far politica.

I discorsi di Martin Luther King evocavano una tradizione palpabile, un insieme di valori comuni tale che il disaccordo pubblico doveva restringersi al *come* o *quanto rapidamente* quei valori potessero trovare la migliore realizzazione.⁶³ Ma non si tratta, per così dire, di una tradizione tradizionalistica, di una tradizione della *Gemeinschaft*, di una sopravvivenza del passato preliberale. Si tratta di una tradizione liberale – modificata, senza dubbio, da quanto rimane di tradizioni d'altro tipo. Mi riferisco, ovviamente, alla tradizione protestante e a quella repubblicana;

⁶² Amity era allora (e per lunghi anni è rimasta, nonostante gli sforzi disperati del movimento e nonostante la legge federale del 1965) forse l'unica contea a maggioranza nera (55%) dove neppure un negro fosse iscritto alle liste; con un capoluogo – Liberty, per ironia della sorte – dove nessun bianco era mai stato non diremo condannato, ma neppure processato per atti violenti contro un cittadino di colore, e dove tutte le autorità, a cominciare dallo sceriffo, simpatizzavano apertamente per il Ku Klux Klan e si valevano delle pubbliche istituzioni per mantenere la maggioranza della popolazione in uno stato di abiezione sociale e di terrore. Bob Parris vi fu picchiato, imprigionato, falsamente accusato di omicidio (come poté poi dimostrare). Innamorato della letteratura francese, e in particolare di Camus, egli paragonò il razzismo – parlando ai volontari del Mississippi Summer Project, nel 1964 – all'epidemia descritta ne *La peste*, e i volontari stessi alle squadre d'igiene descritte nel medesimo romanzo. (Su Robert Parris, cfr. nota 31).

⁶³ Cfr. BELLAH, R. *et al.*, *Habits of the Heart*, University of California Press, Berkeley 1985, pp. 249, 252 (nota di M.W.).

ma non certo a quelle soltanto. Anni d'immigrazione di massa hanno portato una grande varietà di memorie etniche e religiose a premere sulla politica americana. Peraltro, ciò su cui tutte loro esercitano la loro pressione è il liberalismo. Il linguaggio dei diritti individuali – associazioni volontarie, pluralismo, tolleranza, separazione, privatezza, libertà di parola, carriera aperta ai talenti e così via – è semplicemente ineludibile». ⁶⁴

§ 9. Students for a Democratic Society

Le posizioni prevalenti all'interno dell'SNCC, e in generale all'interno del crescente movimento per l'integrazione razziale e i diritti civili, erano ovviamente liberali e democratiche, ma non necessariamente «socialiste», né parevano preoccuparsi molto – specialmente agli inizi – di strategie politico-generalì né di questioni economico-sociali. Gli intellettuali riuniti intorno a Irving Howe, benché non potessero riconoscersi completamente in esse, non mancarono tuttavia di riconoscerne come propri i valori fondo né di percepirne il potenziale dirompente nella situazione americana di quel momento. Si trattava infatti, per dirla con un titolo dello stesso Howe, di uscire da *This Age of Conformity*. ⁶⁵

Nel frattempo – per iniziativa specialmente di Tom Hayden, Al Haber e Bob Ross – prendeva anche forma, con l'SDS, un nuovo organismo politico maggiormente legato all'ambiente studentesco delle grandi università (a cominciare dalla più radicale di tutte, Berkeley), nonché interessato alle questioni economico-sociali: un organismo che pareva voler assumere su di sé l'eredità socialdemocratica della gloriosa LID (la League for Industrial Democracy, fondata nel 1905 da Clarence Darrow, Jack London e Upton Sinclair). ⁶⁶

⁶⁴ M.W., «The Communitarian Critique of Liberalism», *Political Theory*, Vol. 18, No. 1, Feb. 1990, p. 14.

⁶⁵ Cfr. HOWE, I., «This Age of Conformity», in *A World More Attractive*, cit.

⁶⁶ Dal seno della LID, «negli anni venti, scaturì la Student League for Industrial Democracy, con tendenza socialiste-fabiane, che una decina di anni più tardi si sarebbe fusa con la National Student League, a maggioranza comunista, dando vita all'American Student Union.

«L'ASU, che raggiunse un numero di membri probabilmente superiore a quello di qualsiasi altro gruppo giovanile di protesta nella storia degli Stati Uniti, si sfasciò dopo il patto Hitler-Stalin del 1939; la Student League for Industrial Democracy rinacque dalle sue ceneri solo per dedicarsi ad un'inoffensiva opera di educazione socialista.

«Nel 1960 la League decise di rinnovare i suoi quadri universitari, ribattezzandoli Students for a Democratic Society» (NEWFIELD, J., *A Prophetic Minority*, trad. it. cit., pp. 122-123).

Anche Tom Hayden era, come Bob Parris, un lettore di Camus e contava numerose conoscenze nell'SNCC; era anche influenzato, però, dal pensiero economico e sociale di Michael Harrington,⁶⁷ un sociologo che fa tutt'oggi parte del comitato di redazione di *Dissent*. E fu Harrington che, nel maggio del 1960, Haber invitò a presiedere, con James Farmer, il convegno di Ann Arbor sui diritti dell'uomo. Il vero atto di nascita dell'SDS è però dato dal famoso *Port Huron Statement*, con cui si concluse il congresso costituente che l'SDS tenne nel «F.D. Roosevelt» Labor Center di Port Huron (Michigan), nel giugno 1962. Lo approvarono delegati, per la gran parte, di provenienza universitaria e, in parte, appartenenti all'SNCC.⁶⁸

L'idea era, in origine, di costituire un organismo che fosse per il Nord l'equivalente morale di quello che l'SNCC era per il Sud. Ma la diversa matrice culturale e sociale dell'SDS ne fece rapidamente qualcosa di un po' diverso, destinato a raccogliere «sotto le sue bandiere (...) gente di ogni tipo, dai liberali dell'ADA ai sostenitori dei Vietcong»: un'originale miscela di radicalismo sociale e pluralismo politico.⁶⁹ Non senza seri rischi di rottura con la casa-madre, la socialista LID, allora guidata da un variegato comitato esecutivo (comprendente lo stesso Harrington) unito dal timore che certe risoluzioni del movimento giovanile sull'incipiente guerra nel Vietnam potessero essere equivocate come ideologicamente filo-sovietiche.⁷⁰ Infatti – ricorda Michael Walzer, celebrando nel 1984 il 30° anniversario di *Dissent* – la linea politica tenuta in quegli anni dal *coté* socialista vicino alla rivista era quella di valorizzare al massimo «ogni segno di mobilitazione politica fra i cittadini oppressi o emarginati negli Stati Uniti», ma anche «ogni segno di resistenza alla tirannide imperversante nell'Europa dell'Est».⁷¹

La Dichiarazione di Port Huron fu materialmente scritta, per la gran parte, da Hayden, raccogliendo però i risultati di un largo dibattito certamente influenzato, in maniera prevalente, dagli scritti di Wright Mills e di Erich Fromm. Il documento si apriva, del

⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 114.

⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 123-124.

⁶⁹ Cfr. *ivi*, pp. 116-117.

⁷⁰ Il comitato esecutivo della LID «includeva, tra gli altri, alcuni leaders della International Ladies Garment Workers Union e del Comitato ebraico del lavoro, cioè Nathaniel Minkoff, Murray Gross, Isaiah Minkoff e Emanuel Muravchik, tutti veterani delle lotte intestine contro i comunisti; ma c'erano anche leaders del partito socialista, come Michael Harrington, Samuel Friedman e Irwin Swall. (...) Tre anni più tardi, Michael Harrington, già noto come "mister poverty", e il nuovo presidente di una LID assai meno dogmatica, avrebbero chiesto pubblicamente scusa all'SDS» (*ivi*, pp. 126-127).

⁷¹ M.W., «"Dissent" at Thirty», *cit.*, p. 3.

tutto consapevolmente, nel nome di una generazione di giovani «allevati nel benessere e ben alloggiati all'università, costretti a ereditare un mondo che non ci soddisfa». Vi si denunciavano con asprezza la vocazione antidemocratica dei partiti comunisti (a partire dalle strutture interne di partito), la loro subordinazione alla politica sovietica, la totale incapacità del movimento comunista a prendere la guida dei processi di liberazione nel mondo; ma anche la tendenza di molti *liberals* e di molti socialisti a cristallizzare le loro posizioni in un «anticomunismo paranoico», il sostegno americano ai regimi autoritari di destra, le responsabilità in ciò (come pure nel frenare le trattative internazionali per il disarmo) del complesso militare-industriale, per finire – in politica interna – con la turpe alleanza fra Democratici del Sud e Repubblicani, che bloccava la legislazione federale sui diritti civili, e col paternalismo autoritario delle autorità accademiche (ai *sit-ins* cominciavano ad affiancarsi i c.d. *teach-ins*). In positivo, il documento proponeva un'espansione della democrazia con marcate caratteristiche partecipative «a tutti i livelli», ivi compresi i rapporti economici e i rapporti di lavoro, non solo per accrescere il potere dei cittadini nel loro complesso, ma anche per far fronte all'alienazione degli individui. La politica veniva infatti concepita, con accenti che sembrano anticipare le filosofie neo-comunitarie, «come creazione collettiva di migliori rapporti sociali» – e suo compito quello «di togliere il cittadino all'isolamento e introdurlo nella comunità: deve essere, cioè, un mezzo necessario, ma non sufficiente, per dare significato alla vita dei singoli». ⁷²

§ 10. Old Left, New Left: «padri» e «figli»

Due opuscoli incontrano in quel periodo una crescente diffusione negli ambienti *liberal*. Uno è il *Port Huron Statement*, l'altro (opera di un altro militante dell'SDS, Robb Burlage, di Harvard) è *The South as an Underdeveloped Country*. Del resto, come ricorda Jack Newfield, proprio in quegli anni la sinistra americana riscopre l'esistenza della povertà all'interno del paese più ricco del mondo, quell'«altra America, invisibile agli occhi di chi non la vuol vedere»: ⁷³ un tema con cui gli intellettuali di sinistra non si confrontavano dai tempi della Grande Crisi. «Il libro di Michael Harrington, *The Other America*, ci ricordò con sconvolgente

⁷² Sul *Port Huron Statement*, cfr. NEWFIELD, J., *A Prophetic Minority*, trad. it. cit., pp. 117-118, 124-125.

⁷³ Cfr. ivi, pp. 128, 175.

precisione che quaranta milioni di poveri stavano ingiustamente soffrendo. Dwight MacDonal scrisse un saggio di ventotto pagine sulla povertà, che fu pubblicato tra gli splendidi inserti pubblicitari del "New Yorker Magazine". Bayard Rustin rivolse un caldo appello al Congresso dell'SNCC, attirando l'attenzione dei congressisti sui bianchi poveri del Nord». ⁷⁴

In questo clima, la vocazione sociale e socialisteggiante dell'SDS, degli Hayden, dei Burlage, non poteva trovare che favore e interesse negli ambienti *liberal* della politica americana e, in particolare, presso l'*intelligencija* socialdemocratica. Ma una parte dei *liberals* era troppo moderata per non lasciarsi spaventare dal radicalismo studentesco e dal suo fraseggiare; mentre la LID, il piccolo partito socialista, gli intellettuali delle riviste come *Dissent*, accusavano il movimento di confusione ideologica e – paradossalmente, per un gruppo d'intellettuali che interloquisce con un movimento in espansione – di distacco dalla realtà e di scarsa capacità di tessere alleanze (con i sindacati, con gli esponenti più aperti e avanzati del partito democratico, così come essi raccomandavano nella tradizione della *Old Left*). Tutti poi, liberali e socialisti, guardavano con una certa diffidenza alla mitica *PD* (*Participatory Democracy*), ritenuta una formula confusionaria e forse pericolosa; e tutti, infine, temevano che il movimento potesse essere infiltrato dai comunisti (filo-sovietici e più tardi maoisti) o comunque confuso con essi a livello d'immagine pubblica, e perciò perdere credito fra i potenziali alleati.

Un momento drammatico di rottura fra *liberals* e socialdemocratici, da una parte, e *new radicals* dall'altra si verifica nel 1964, alla convenzione del partito democratico ad Atlantic City. Concepita per essere la festa d'incoronazione di Lyndon B. Johnson, la convenzione fu sconvolta dall'irruzione, fra *majorettes* e palloncini, dei «democratici alternativi» dell'MFDP (Mississippi Freedom Democratic Party), intervenuti a contestare la rappresentatività della delegazione (per intero composta da bianchi segregazionisti) dello Stato del Mississippi.

La pretesa dell'MFDP di essere loro «i legittimi rappresentanti di 850.000 neri del *Magnolia State* che non aveva potuto iscriversi nelle liste»⁷⁵ non poteva essere ritenuta moralmente infondata; e il clima era abbastanza favorevole perché la televisione se ne occupasse ampiamente. Personaggi assai popolari, come il reverendo King e James Farmer, intervennero a sensibilizzare la coscienza del paese sulla fondatezza di quelle rivendicazioni; il

⁷⁴ Ivi, pp. 175, 129.

⁷⁵ Ivi, p. 181.

mondo del lavoro, con Walther Reuther, si schierò dalla stessa parte; e ben presto anche importanti esponenti del Congresso e del Senato, Edith Green, Wayne Morse, si dichiararono a favore, obbligando niente meno che il candidato democratico alla vicepresidenza, Hubert Humphrey, a negoziare col movimento una qualche soluzione, pur di non vedere sfaldarsi una maggioranza faticosamente costruita.

Il compromesso raggiunto prevedeva per l'MFDP «due posti in rappresentanza dello stato del Mississippi, più l'assicurazione che nel futuro tutte le delegazioni sarebbero state composte di bianchi e di neri».⁷⁶ Ma, nonostante le accorate pressioni di Martin Luther King, Wayne Morse, Bayard Rustin e Roy Wilkins, i contestatori, guidati da Bob Parris, lo rifiutarono.

«I liberali, i leaders del movimento per i diritti civili e i socialdemocratici rimasero di sasso, e uno di loro arrivò a dire: “Quegli stupidi hanno voluto la sconfitta quando già avevano la vittoria in pugno”». Dal quale momento in poi, Atlantic City diviene il riferimento emblematico di una divaricazione irreparabile, una divaricazione di mentalità ancor prima che di posizioni politiche: «coloro che avevano rifiutato il compromesso furono bollati come irrazionali e nichilisti; coloro che lo avevano accettato furono trattati da venduti lacché del presidente e traditori della causa radicale. I socialisti arrivarono alla conclusione che gli studenti avevano bisogno di un'educazione politica, per capire come funzionasse il mondo adulto della *Realpolitik*; gli studenti si dissero convinti che la coalizione dei socialdemocratici si sarebbe sempre rivolta contro i poveri, come ad Atlantic City».⁷⁷

Il triennio '64-'66 segna una crescente diffusione del movimento – sia nelle università contro ogni forma di autoritarismo (specialmente in California con l'FSM, Free Speech Movement) , sia nei ghetti contro l'emarginazione politica e sociale dei neri (contro cui reagiscono, ormai, non solo le manifestazioni evangeliche del Sud, ma anche le violenze armate dei *riots* urbani), sia in piazza (specialmente dopo l'inizio dei bombardamenti aerei sul Vietnam, nel 1965). Con notevole disappunto degli intellettuali liberali e socialdemocratici, riguadagnano un certo spazio fra gli studenti i comunisti, nonostante il dogmatismo autoritario e l'ortodossia filo-sovietica (poi filo-cinese) delle loro formazioni. Nel giugno 1964 vengono fondati i Club Du Bois, specie di circoli della gioventù comunista vecchio stile, mentre prende piede il PLP (Progressive

⁷⁶ Ivi, p. 182.

⁷⁷ Ivi, p. 183.

Labor Party), un raggruppamento – a dispetto del nome – di netta ispirazione maoista.

Sulla «questione comunista» si apre allora un nuovo contenzioso fra i socialdemocratici della *Old Left*, come Bayard Rustin e Stuart Hughes, da una parte, e militanti della *New Left*, dall'altra: contenzioso che assume anche un sapore di rottura generazionale (sono gli anni del famoso slogan radicale: «Non fidatevi di nessuno che abbia più di trent'anni!»). L'occasione è la giornata nazionale di protesta contro la guerra nel Vietnam, organizzata dall'SDS a Washington, il 17 aprile 1965: manifestazione alla quale, per la prima volta, viene accettata l'adesione ufficiale dei comunisti in quanto tali (non più, dunque, a titolo personale, ma come Club Du Bois) – suscitando la dissociazione del pacifismo *liberal*, rappresentato dal TPT (Turn Toward Peace).⁷⁸ Liberali e socialdemocratici vengono allora accusati dal movimento non solo di volere di fatto boicottare la manifestazione, ma anche di non essere coerenti con gli stessi principi pluralistici della tradizione liberale: col che gli studenti rimangono definitivamente senza «padri»; e gli intellettuali, a loro volta, senza «figli».

Emblematica di un certa ulteriore radicalizzazione è la c.d. «svolta di Nashville». Nel maggio 1966 si tiene nella capitale del Tennessee, il congresso di quella organizzazione-simbolo del movimento che era l'SNCC, congresso che si conclude con la vittoria interna di Stokely Carmichael, *leader* del BPP (Black Panthers Party), contro John Lewis.

Sia Carmichael che Lewis si erano impegnati per un paio di anni nel locale movimento per l'apertura effettiva delle liste elettorali del Lowndes County (Alabama), nello spirito di Bob Parris. Molti loro compagni erano stati percossi e perfino uccisi. Allo stesso Lewis avevano fratturato il cranio alle dimostrazioni di Selma. La frustrazione e l'exasperazione dei militanti erano al massimo; anche perché, dopo le rivolte di Watts, l'opinione pubblica moderata tendeva a prendere le distanze da ogni movimento a favore dei neri, mentre una parte dei *liberals* tendeva a sopravvalutare le capacità risolutive del *Voting Rights Bill*, allora in discussione al Congresso.

E' in questa situazione che prende corpo la tentazione di dar vita a formazioni para-militari di auto-difesa, le «pantere nere»; ed è da queste che – dopo l'assassinio di Malcom X, dopo l'invasione di San Domingo da parte di ventimila *marines*, perdurando la guerra del Vietnam – nasce un partito del nazionalismo nero, vagamente marxisteggiante e accesamente terzomondista, ideologicamente

⁷⁸ Cfr. *ivi*, pp. 184-186.

sorretto dagli articoli di Andrew Gunder Frank, che riesce infine ad assumere l'egemonia dello «storico» SNCC. Col che scompare per sempre l'SNCC dell'*American Dream*, quello ispirato dal reverendo King e da Gandhi, quello dei militanti moralmente formati dai romanzi di Albert Camus e James Baldwin, rimpiazzato da un raggruppamento aggressivo, ispirato a un esasperato nazionalismo che fa di Malcom X e di Franz Fanon le proprie bandiere, strumentalmente sostenuto dai maoisti del PLP e, per contro, accusato da una parte dei *liberals* di praticare una sorta di razzismo alla rovescia.⁷⁹

§ 11. Intellettuali schietti e... intellettuali d'Egitto

Fra coloro che – pur avendo sempre simpatizzato con i *civil rights movements* – non si periteranno, nella seconda parte degli anni Sessanta, di rivolgere dure critiche alla svolta sovversiva e violenta di taluni movimenti e che, anzi, riterranno loro dovere d'intellettuali democraticamente impegnati farlo, troviamo anche Hannah Arendt⁸⁰ e Michael Walzer.

Nel 1964 il *leader* nero Robert Williams aveva lanciato, dal suo esilio cubano, un appello a tutti i neri d'America a favore della guerriglia urbana, in vista di una *Black Revolution*. Tale appello, non privo di risonanze né di talune conseguenze, trova un aspro critico, tre anni dopo, in Harold Cruse, autore di *The Crisis of the Negro Intellectual*, secondo cui «the masses of our people have not yet said they want a revolution. They want equal rights».⁸¹ Da questa critica prenderà spunto Michael Walzer per un saggio impegnativo, in cui lo spinoso problema morale delle «Obligations of Oppressed Minorities», da politico e particolare, trova una dimensione teorico-generale in chiave di filosofia politica e filosofia del diritto.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 96.

⁸⁰ Cfr., in particolare, ARENDT, A., *On Violence*, Harcourt Brace Jovanovitch Pubs., San Diego/New York/London 1969; ma anche, della stessa, *On Revolution*, Viking Press, New York 1963 (trad. it. *Sulla rivoluzione*, Comunità, Milano 1983), e *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovitch Pubs., San Diego/New York/London 1972 (trad. it. *Politica e menzogna*, introduzione di P. Flores d'Arcais, Sugar, Milano 1985).

⁸¹ Cfr. CRUSE, H., *The Crisis of the Negro Intellectual*, New York 1967, p. 302-401.

In questo saggio,⁸² Walzer non affronta solo la questione delle obbligazioni che comunque legano una minoranza oppressa alla comunità politica entro cui è di fatto immessa, ma anche quella delle obbligazioni che legano alla minoranza in quanto comunità i *leaders* e gli intellettuali che pretendono di rappresentarla politicamente e culturalmente. Rifacendosi in parte a Howe, nota che, siccome l'oppressione è vissuta nelle coscienze degli individui come una sorta di destino solidale e collettivo (in quanto appartengono a una certa comunità, nella fattispecie i neri d'America, dove i legami creati dalla sofferenza presente e dalla memoria delle sofferenze passate sono particolarmente intensi),⁸³ allora anche l'egresso dall'oppressione dev'essere concepito negli stessi termini solidali e collettivi. Nessun individuo può dunque arrogarsi il diritto di trascinare un popolo intero verso improbabili avventure, lungo strade discutibili e scarsamente condivise dalla maggioranza dei suoi, né quello di mettere a repentaglio, con un comportamento letteralmente ir-responsabile, un patrimonio che non è solo suo: quei preziosi legami di solidarietà e di simpatia, faticosamente messi insieme all'interno e all'esterno della comunità oppressa, senza cui una vera liberazione è difficilmente pensabile.

Se c'è una cosa che Walzer non tollera, questa è dunque «il tradimento dei chierici», ovvero che un intellettuale venga messo a tacere dal ricatto morale o che, per una sorta di autocensura, da solo si taccia rinunciando al libero esercizio critico del proprio pensiero. Un esempio di chierico che abdica al suo ruolo sembra offerto a Walzer dalla valutazione che Sartre dà di Fanon; e, *si parva magnis componere licet*, dalla recensione di Richard Gilman al libro del seguace americano di Fanon, Eldrige Cleaver, fautore anch'egli di un nazionalismo rivoluzionario da opporre con le armi al potere bianco.

Commentando su *New Republic* (una rivista *liberal*, generalmente considerata più moderata di *Dissent*) lo scritto di Cleaver, *Soul on Ice*, Gilman aveva concluso che, in definitiva, «quelli di noi che non sono neri» non possono permettersi di criticare troppo. Al che Walzer risponde che nessuno che usi un linguaggio pubblico, e *ipso facto* scriva per essere compreso da tutti, può sentirsi

⁸² Cfr. M.W., «The Obligations of Oppressed Minorities», in *Obligations* (1970), cit., pp. 46-73.

⁸³ Cfr. HOWE, I., «Black Boys and Native Sons», *Dissent*, Vol. 10, No. 4, Fall 1963, pp. 353-368; cit. in M.W., *Obligations*, cit., p. 51 n. L'osservazione secondo cui, per gli appartenenti a comunità oppresse, la vita morale degli individui fatalmente risulta per intero mediata dall'oppressione collettivamente vissuta, è svolta da Howe in chiave artistico-letteraria con riferimento alla cultura negra degli Stati Uniti. Walzer la riprende in chiave di coscienza politica.

esonerato dalla critica; e che sarebbe assurdo tacere, se lo si pensa, che una certa pagina è sbagliata oppure che è brutta, solo perché l'autore ha la pelle nera.⁸⁴

Non è forse senza significato il fatto che siano in particolare studiosi ebrei, come Walzer e come la Arendt, a rivendicare in quella fase della vita americana l'autonomia critica dell'intellettuale, anche quando questa si ritorca «a sinistra», contro discutibili rappresentanti di comunità e movimenti verso cui si hanno forti motivi di simpatia. Tuttavia, sarebbe stupido e volgare interpretare questo fatto appellandosi alla paura degli ebrei colti e borghesi, comunità perfettamente integrata ai più alti livelli sociali, nei confronti dei neri del ghetto, minacciosa comunità in cerca di riscatto. Rivalità del genere fra comunità etniche possono certamente darsi, e si danno; ma nel caso di un Walzer o di una Arendt le cose stanno certamente in modo diverso – né lo schietto impegno di Walzer a fianco della popolazione nera del suo Paese può essere messo in dubbio. E' vero invece – io credo – che c'è nella cultura ebraica, per esperienza vissuta, una immediata percezione del fatto che l'esonero dalla critica è una paradossale forma di discriminazione e che, come un certo filo-semitismo pietistico può essere una sottile forma di anti-semitismo, così anche l'accettazione incondizionata di tutto quanto provenga dai neri in quanto neri è una forma di razzismo intellettuale e, in definitiva, una sorta di tradimento.

Ciò che l'intellettuale non deve tradire mai è sopra tutto la sua coscienza critica. Ma per essere davvero *critica*, e non *disancorata* dalla vita della gente, la coscienza – spiega Walzer – deve potersi immaginare quella vita, quella varietà di appartenenze a volte confliggenti, di sentimenti anche, e identificarsi con essi prima di giudicare. A conclusione delle stesse pagine dove polemizza con la recensione di Gilman a Eldridge Cleaver, egli si richiama alle immagini della *Haggadà* di *Pesach*: alle parole del rito pasquale, valide in via analogica per chiunque.

«Quando un intellettuale scrive sull'oppressione degli altri, deve fare come gli ebrei al *seder* di Pasqua e immaginare che anche lui è stato schiavo in Egitto. Quando scrive di un governo oppressivo, per quanto impegnato possa essere contro di esso, deve immaginare che anche lui è stato un Egiziano. Queste identificazioni immaginarie (*such imaginings*) sono difficili (ho il

⁸⁴ Cfr. GILMAN, R., «White Standards and Negro Writing», *The New Republic*, March 9, 1968, pp. 28-29; su cui, M.W., «On the Responsibility of Intellectuals», Appendix to «The Obligations of Oppressed Minorities», cit. (*Obligations*, pp. 71-73).

sospetto che la seconda sia più agevole per la maggior parte degli intellettuali), e dovremmo diffidare quando ciò che ne risulta è una superficiale empatia o una generica “comprensione”. Perché non è solo nei sentimenti degli altri, ma nella loro situazione, nella loro ideologia, nelle loro argomentazioni e scelte, che bisogna saper entrare con l’immaginazione per viverle con l’intelletto. E’ la capacità di far questo, con tutte le difficoltà che comporta e i possibili fallimenti, che fonda il diritto di critica».⁸⁵

§ 12. Walzer e *Dissent* di fronte ai *new radicals*

Qual è dunque, in generale, la posizione di Michael Walzer rispetto al movimento in quegli anni? Come collocarlo?

Harvard e Princeton – in quanto *faculty clubs* e, per certi aspetti, anche come corpi studenteschi – rimangono in quel periodo (rispetto a Berkeley, per esempio) aristocratiche oasi di civile convivenza⁸⁶ e, nel contempo, di libero pensiero, dove tutti hanno diritto di parola, ma dove nessuno – radicale o moderato, bianco o nero che sia – va esente dagli strali severi della critica.

Si fa forse, tra gli intellettuali accademici, più politica a Harvard nella prima metà degli anni Sessanta che non a Princeton nella seconda. Non avrebbe molto senso, tuttavia, connotare una posizione degli «harvardiani» in quanto tali. Oltre tutto, le appartenenze culturali, e perfino quelle politiche, sono trasversalmente sovradeterminate, in quegli anni, da fattori per così dire anagrafici. Harvardiani, cioè laureati a Harvard, sono radicali come Robb Burlage, Bob Parris e Richie Rothstein.⁸⁷ Harvardiani, cioè professori di Harvard, sono liberalsocialisti assai critici nei confronti di un certo radicalismo, come Stuart Hughes.

Walzer si trova, nel 1965, anagraficamente a metà strada: entra nei fatidici trent’anni. Ricercatore di Harvard, acquisito come docente di *Political Theory* all’Università di Princeton, sta per diventare anche lui – agli occhi di un certo radicalismo giovanile – uno di quei «vecchi» di cui non conviene fidarsi. Il suo referente politico-culturale è costituito (e fedelmente rimarrà negli anni) dal quel raggruppamento d’intellettuali socialdemocratici che costituisce l’*Editorial Board* della rivista di Howe e Coser.

Dissent non può certo essere considerata, in quel momento, l’espressione di un partito forte, se non sotto il profilo intellettuale

⁸⁵ Ivi, p. 73.

⁸⁶ Non esenti, tuttavia, da contestazioni studentesche né da occupazioni di edifici universitari.

⁸⁷ Su Bob Parris e Richie Rothstein, cfr. nota 31.

e accademico. La rivista tira circa cinquemila copie; ma i socialisti della *East Coast* sono pochi e hanno i loro problemi, né paiono immuni dalla frattura generazionale. Devono praticamente chiudere nel 1964 il ramo giovanile del partito, la Young People's Socialist League, considerata «troppo a sinistra», mentre la LID tende appena ad uscire dal suo letargo politico.⁸⁸

Walzer si trova dunque a far capo ad un raggruppamento che cerca un difficile equilibrio fra *Old Left* e *New Left*, a rischio di farsi rifiutare dagli uni e dagli altri; un raggruppamento d'intellettuali socialisti che la minoranza marxista del movimento radicale considera più intellettuali che socialisti, e che una parte cospicua del movimento giovanile perfino considera degli «intellettuali altezzosi», che pretendono d'impartire lezioni teoriche a tutti; un raggruppamento, infine, che si muove sul filo del paradosso, perché richiama alcune componenti del movimento radicale (con cui schiettamente simpatizza) a non perdere i collegamenti con la società civile degli Stati Uniti (i sindacati, il partito democratico, l'opinione pubblica), a desistere – cioè – da quel che Howe sarcasticamente battezza il *go-it-aloneism*, ma – così atteggiandosi – rischia esso stesso di perdere i contatti col movimento.⁸⁹

Tuttavia, sarebbe uno sbaglio sul piano storiografico sottovalutare l'incidenza politica di *Dissent* in quegli anni, ovvero considerare la sua redazione un mero club di grilli parlanti; e sarebbe ingeneroso, sul piano etico, guardare con sufficienza e col senno di poi (da destra o da sinistra, non importa) al difficile tentativo, fatto da quel gruppo, di assolvere a una funzione politica, senza abdicare alla funzione intellettuale.

«Ancor oggi, la reputazione di *Dissent*», scriverà Walzer, anni dopo, «dipende in larga misura dal modo come rispondemmo alle nuove tendenze che emergevano nella sinistra, a partire dal primo movimento per i diritti civili: il populismo studentesco, la passione *narodnik* dell'SDS. Si dice, spesso, che fummo troppo critici; che non fummo abbastanza simpatetici e che mancammo di comprensione. Accetterei meglio questa opinione, se potessi pensare che più simpatia e comprensione da parte nostra avrebbero modificato il corso degli eventi. Fatto sta che svolgemmo il ruolo che dovevamo svolgere: fornimmo alle idee, ai programmi, alle controversie, un foro di discussione.⁹⁰ Il testo

⁸⁸ Cfr. NEWFIELD, J., *A Prophetic Minority*, trad. it. cit., p. 179.

⁸⁹ «Howe e Rustin sono intellettuali altezzosi, che si sentono perfettamente a proprio agio tra i dibattiti e le disquisizioni dottrinali» (ivi, p. 180).

⁹⁰ *Dissent* – recita ancora la prima pagina della rivista, passata sotto la direzione congiunta di Howe e Walzer – «is a journal devoted to radical ideas and the values of socialism and democracy. It seeks to serve as a forum for writers

della Dichiarazione di Port Huron risentiva in larga misura delle discussioni svoltesi sulle nostre pagine. E con pari impegno dibatteremo la teoria e la pratica del *community organizing*, pubblicando vari pezzi, sia di sostegno sia critici. Erano giorni di riunioni, di trattative.

Erano giorni di riunioni, di trattative, di polemiche, di amicizie fatte e di amicizie rotte. Le iniziative decentrate e le esperienze partecipative (*localism and participation*) trovarono sempre in *Dissent* i loro paladini; io stesso ero uno di quelli (e in un senso ben preciso lo sono tuttora). Proprio per questo, forse, arrivai in ritardo a riconoscere le tendenze distruttive che endemicamente immangono all'ideologia populista – i cui esponenti “vanno verso il popolo”, ideologia alla mano, più predisposti a rappresentare le loro convinzioni che non gli uomini in carne ed ossa che incontrano». ⁹¹

Queste parole Michael Walzer le ha scritte a quasi cinquant'anni. Si capisce che a trenta – benché già fosse troppo «vecchio» per essere (e per esser considerato) un *SDS kid* – fosse molto più disponibile a farsi coinvolgere nella politica militante. Lo abbiamo visto militare fra i giovani socialisti, scendere nel South Carolina all'inizio della protesta per i diritti civili, organizzare iniziative di sostegno a quella protesta nel *campus* di Harvard, difendere su *Dissent* le esperienze partecipative e le *local initiatives* promosse dal movimento. Lo ritroviamo, anche, impegnato nelle riunioni dell'NCUP (uno dei dieci *community projects* promossi dall'SDS col sostegno finanziario del mondo sindacale).

Nell'aprile del 1963, Tom Hayden aveva ottenuto da Walter Reuther una dotazione di cinquemila dollari per «un programma d'istruzione e di azione su temi di caratteri economico» – il c.d. ERAP – a favore delle classi più povere: a favore, si potrebbe dire col linguaggio di quegli anni, della *other America*. L'NCUP (specialmente mirato al quartiere di Clinton Hills, a Newark) risultò, insieme col JOIN (specialmente mirato ai ghetti di Chicago), uno dei fiori all'occhiello dell'SDS. A partire dalla primavera del 1964, organizzati da Carl Whitman, Barry Kalish e dallo stesso Hayden, gli abitanti di Clinton Hills, un quartiere nero praticamente dimenticato dalle autorità municipali, ottennero alcuni risultati non irrilevanti – non solo in termini di coscienza politica, come nelle ambizioni dell'SDS, ma anche in termini oggettivi di servizi pubblici e misure amministrative. ⁹²

devoted to these ideas and values, while also welcoming a wide variety of other opinions. There is no effort made to exact editorial consensus or uniformity».

⁹¹ M.W., «“Dissent” at Thirty», cit., p. 4.

⁹² Cfr. NEWFIELD, J., *A Prophetic Minority*, trad. it. cit., pp. 129-133.

E tuttavia, nonostante che l'NCUP fosse una delle iniziative più «corrette» dal punto di vista degli intellettuali socialisti di *Dissent*, c'è da credere che il trentenne Walzer avesse già allora qualche difficoltà (almeno psicologica, se non ideologica) a identificarsi completamente non tanto con lo spirito dell'iniziativa quanto con un certo populismo che l'accompagnava. Questo è, infatti, il suo ricordo, mentre – sempre su *Dissent* – si augura che gli attivisti odierni (1979) agiscano

«con maggiore grazia e minore ipocrisia dei loro predecessori. Mi ricordo di aver preso parte a una riunione del Newark Community Union con un organizzatore dell'SDS a metà degli anni Sessanta. Alla presidenza sedevano “persone del posto”; l'organizzatore, decisamente in disparte, si mise nell'ultima fila. I partecipanti dovevano stare mezzo girati sulle sedie per potersi assicurare di quali fossero le reazioni e le opinioni del vero presidente dell'assemblea». ⁹³

L'apprensione suscitata da queste ambigue atmosfere riguarda, evidentemente, i limiti e i rischi della mitica *PD*. Benché da militante il giovane Walzer non possa che simpatizzare col generoso tentativo di coscientizzare la gente dei ghetti, come storico delle dottrine politiche egli capisce benissimo già allora quanto velleitaria e artificiale possa essere una «democrazia partecipativa» calata dall'alto. Come intellettuale socialdemocratico, inoltre, sa anche a quali rischi il movimento va incontro esasperando una certa politica delle avanguardie, che mette in corto circuito – come ad Atlantic City – il radicalismo ideologico-moralistico di *leaders* esterni col radicalismo umorale di assemblee «delegate» dal basso, ma manovrate dall'alto. ⁹⁴

Non si tratta, affatto, di abbandonare l'ideale della partecipazione popolare. A questo ideale – che si colloca al cuore del socialismo, del *new radicalism* e poi del *communitarianism* – Walzer rimarrà fedele negli anni (e solo per questo, forse, accetterà qualche volta di essere chiamato *communitarian*). Si tratta, invece, di concepire il socialismo come una serie di condizioni, anche istituzionali, che *permettano* – senza obbligare nessuno – l'estensione massima di una partecipazione effettiva e ordinata a una varietà di processi decisionali di pubblico interesse.

⁹³ M.W., «The Pastoral Retreat of the New Left», *Dissent*, Vol. 26, No. 4, Fall 1979, p. 407.

⁹⁴ «Il principio in gioco per il New Left – il potere decisionale dei poveri – è certamente un mito: basti pensare che l'SNCC scelse quasi uno per uno i delegati dell'MFDP alla convenzione di Atlantic City, e continuò a dirigerli durante i lavori del congresso» (NEWFIELD, J., *A Prophetic Minority*, trad. it. cit., p. 183).

Paradossalmente – ma non tanto, considerato l'entourage politico-culturale entro cui si muove – le considerazioni proposte dal socialista Walzer, in pieno Sessantotto e proprio su *Dissent*, su cosa debba intendersi per «socialismo» in rapporto alla vita quotidiana del cittadino qualunque sono ancor oggi fra le pagine più squisitamente liberali che egli abbia mai scritto: piene d'ironia verso il «masochismo» della retorica iper-comunitaria e verso quelle rappresentazioni grottesche di un socialismo che, citando Oscar Wilde, «occuperebbe troppe serate»;⁹⁵ assolutamente disincantate circa l'inevitabile distacco – anche nel futuro, qualunque futuro – fra una minoranza partecipe e una maggioranza non-partecipe; seriamente preoccupate, nel finale dell'articolo, di riaffermare polemicamente i diritti e le funzioni dei non-partecipanti, a cominciare dall'esercizio della funzione critica (che spetta a tutti, ma compete in ispecial modo agli intellettuali e viene meglio esercitate, forse, con un minimo di distanza). Pagine che, psicologicamente, fanno rassomigliare l'ambivalente, un po' aristocratica adesione di Michael Walzer al radicalismo del Sessantotto all'adesione, anche più travagliata e ambivalente, di Heinrich Heine al comunismo, alla vigilia del Quarantotto.

Ci sono altri tre fattori, poi, che limitano l'identificazione politica del giovane Walzer col movimento degli anni Sessanta, o almeno con talune sue frange. Il primo è la naturale diffidenza dell'intellettuale di professione verso l'anti-intellettualismo delle *romantic fringes*.⁹⁶ Il secondo è la naturale diffidenza dell'umanista verso un certo terzomondismo equivoco che prende piede, specialmente nella seconda metà del decennio.⁹⁷ Il terzo è la

⁹⁵ M.W., «A Day in the Life of a Socialist Citizen», *Dissent*, Vol. 15, May-June, 1968; ora in *Obligations*, cit., pp. 229-238: in particolare alle pp. 234 e 230. La stessa citazione di Oscar Wilde, evidentemente cara a Michael Walzer, ritorna anche altrove.

⁹⁶ Come scrive NEWFIELD nel 1966, «l'antintellettualismo caratteristico della società americana è tutt'altro che morto, come ha dimostrato Richard Hofstadter nel suo libro, vincitore del premio Pulitzer, *Anti-intellectualism in American Life*. Si tratta di atteggiamenti che risalgono agli Alien and Sedition Acts (1789) ed ai processi delle streghe di Salem, e le cui ultime manifestazioni sono gli insuccessi elettorali di Adlai Stevenson e la fortuna del Maccartismo» (*A Prophetic Minority*, trad. it. cit., p. 203; cfr. HOFSTADTER, R., *Anti-Intellectualism in the United States*, Knopf, New York 1963).

⁹⁷ Per capire il terzomondismo di sinistra, ha scritto di recente Walzer, «dobbiamo tornare di nuovo agli anni Sessanta, quando si creò a sinistra la popolarità, il mito se vogliamo, di Castro, del Vietnam, dell'Olp, dei sandinisti. Si credeva a sinistra che questi leader e questi movimenti fossero il fattore di mutamento nel Terzo Mondo e purtroppo quella sensazione fa ancora oggi presa, se non a livello conscio almeno a livello di fantasia popolare. Il nostro senso delle alleanze, intendo il senso della sinistra di come creare un'alleanza nel Terzo

naturale diffidenza dell'ebreo verso la connotazione antisionista che tale terzomondismo assume dopo il 1967. Si tratta di atteggiamenti, ancor prima che posizioni ideologiche, del resto largamente condivise con Walzer dai compagni di redazione di *Dissent*, una rivista d'intellettuali che non si vergognano di essere tali, legati al filone del socialismo umanistico e, per la metà, di origine ebraica.

Non stupisce, dunque, che in questo scorcio di anni, a cospetto di certe esasperazioni del movimento, sopra tutto in ambito studentesco e universitario, Michael Walzer – ormai chiamato a Princeton: il Prof. Walzer, dunque – assuma, proprio su *Dissent*, delle posizioni severamente critiche. Non però col risentimento umorale del docente leso nelle sue prerogative tradizionali, ma con argomentazioni erudite di filosofia politica e taglienti ragionamenti di filosofia del diritto che accompagnano analisi politiche di vasta portata, sempre volte a *distinguere* ciò che rischia di essere altrimenti *confuso*.

Un esempio è offerto dall'articolo «Civil Disobedience and Corporate Authority», pubblicato alla fine del 1969.

In esso Walzer contesta che *tutte* le recenti agitazioni studentesche possano essere giustificate con gli stessi argomenti che si portano, *in generale*, a favore della disobbedienza civile. Richiama, infatti, le definizioni dottrinali della *civil disobedience* e discute in che cosa consista la sua *civility*;⁹⁸ ammette realisticamente che, nelle situazioni concrete, taluni requisiti della *civility* (come l'adozione di metodi che non coinvolgano gli *innocent*

Mondo, continua a basarsi su quelle assunzioni, che oggi sono a pezzi, a brandelli. E' difficile pensare a quei movimenti e a quei leader come il fattore del progresso, del mutamento, e la sinistra non ha altri interlocutori. Una delle follie residue degli anni Sessanta resta la diffidenza verso i programmi pragmatici, le forze socialdemocratiche, persino i riformisti che si danno da fare nel Terzo Mondo. Il risultato è che la sinistra non ha controparti credibili nel Terzo Mondo, non può formulare una credibili analisi. Non le resta dunque che lamentarsi» (M.W., conversazione con Gianni Riotta: «La sinistra conservatrice», *MicroMega*, 2, apr.-mag. 1991, p. 39).

⁹⁸ «La disobbedienza civile (*civil disobedience*) è generalmente descritta come uno scontro non-rivoluzionario con lo Stato. Un uomo infrange la legge, ma lo fa in modi che non pongono in questione la legittimazione del sistema giuridico o politico in quanto tali. Egli sente l'obbligo morale di disobbedire, ma riconosce altresì il valore morale dello stato, talché la disobbedienza civile risulta essere il suo modo di tenersi in equilibrio fra queste due confliggenti istanze morali. I requisiti di civiltà (*civility*) sono stati specificati e precisati da una varietà di autori; ma, mentre le specificazioni conoscono differenze, tutti gli autori convergono nel prescrivere a coloro che disobbediscono una disciplina simile. Tutti, in particolare, prescrivono l'osservanza primaria della non-violenza» (M.W., *Obligations*, cit., p. 24).

by-standers, come la pratica di non opporre resistenza alla forza pubblica) possono rivelarsi incompatibili l'uno con l'altro oppure singolarmente incompatibili con la messa in atto di una contestazione purchessia; suggerisce, dunque, che taluni episodi, in teoria carenti di giustificazione, possano risultare in pratica giustificati, sotto tre o quattro condizioni egualmente necessarie: «quando la disobbedienza iniziale è diretta contro *corporate bodies* diversi dallo Stato; quando lo scontro con tali *corporations*, ma non con lo Stato che le protegge, sia di tipo rivoluzionario o quasi-rivoluzionario; e quando si tratti di una rivoluzione democratica, condotta in buona fede»;⁹⁹ ricorda, poi, come lo sciopero – prima della sua legalizzazione – sia stato per un lungo periodo di tempo la più comune forma di disobbedienza civile diffusa fra i lavoratori;¹⁰⁰ si spinge, infine, sino a giustificare, in via derogatoria, forme di resistenza fisica non del tutto passiva, allorché l'oppressione subita all'interno di una certa situazione sociale sia molto grave, allorché tutte le altre strade siano state esperite e quando la repressione poliziesca offerta dallo Stato all'ente in questione (per aiutarlo a non cambiare le regole interne) sia tale da non lasciare alternativa a chi quelle regole sente ingiuste e vuol cambiare, se non quella di desistere da ogni protesta di qualunque tipo e acconciarsi all'ingiustizia senz'altro.¹⁰¹ Nega però, dopo una dettagliata analisi

⁹⁹ Ivi, p. 25-26.

Ricordo che *corporations* non designa solo, nel lessico giuridico americano, le grandi imprese industriali e commerciali che abbiano forma di società anonima. Infatti, con *corporations* o *corporated bodies* ci si riferisce, nel diritto anglosassone, a tutte quelle situazioni formalizzate di aggregazione sociale (generalmente corrispondenti alle «associazioni intermedie» del giusnaturalismo feudale: *universitates*, *civitates*, etc.) dove molte persone, volontariamente unite da fini comuni socialmente rilevanti (fini produttivi, educativi, amministrativi, etc.), sono considerate come un unico ente morale, che gode di una larga autonomia e agisce come una sola persona giuridica, non importa se pubblica o privata.

Dovrebbe, inoltre, risultare chiaramente dal contesto che lo «scontro rivoluzionario» di cui Walzer parla non si riferisce affatto alla classica rivoluzione contro l'ordinamento politico dello Stato, né per contro a qualunque rifiuto opposto a norme particolari dell'ordinamento, bensì alla esigenza morale di «rivoluzionare» una certa istituzione sociale relativamente autonoma, ovvero di mutarne *radicalmente* le regole interne (senza la quale esigenza, non varrebbe letteralmente la pena muoversi).

¹⁰⁰ Ivi, p. 27.

¹⁰¹ Infatti, secondo Walzer, in questo caso lo scontro, benché possa fisicamente avvenire fra «disobbedienti» e pubblici ufficiali (per es. agenti di polizia), non è comunque uno scontro diretto contro lo Stato in quanto tale, bensì diretto contro una forza repressiva per così dire «prestata» dallo Stato (nella fattispecie da uno Stato democratico) a un ente autonomo (*corporate body*), pubblico o privato non importa, a salvaguardia di regole interne non-democratiche. Naturalmente, affinché questa giustificazione derogatoria di una resistenza non meramente

storica, giuridica e filosofica, che le agitazioni promosse dal movimento studentesco contro le autorità accademiche siano paragonabili, nelle condizioni di partenza, a quelle promosse dagli operai della General Motors nel 1936-37; e dunque, contro coloro che dall'interno del movimento insistono su questa pretesa analogia, nega alle modalità, e in parte anche agli obbiettivi, di certe agitazioni studentesche la giustificazione etica che riconosce invece ai grandi scioperi operai, anche violenti, degli anni Trenta.

«Prima di tutto, le università odierne sono ben diverse dalle fabbriche GM del 1936 (e anche del 1969). Per quanto autoritaria sia la loro gestione, gli studenti vi godono di libertà personali e libertà civili che gli operai in fabbrica neppure si sognavano; e queste libertà rendono possibile una grande varietà di attività politiche anche senza *sit-ins* o, quanto meno, senza far ricorso a quel genere di *sit-ins* che ho descritto, con le manifestazioni coercitive che loro si accompagnano. Inoltre, e questo è il secondo punto, di rado gli odierni movimenti studenteschi sono riusciti a conquistarsi e gestire un consenso di maggioranza, anzi, è perfino raro che ci abbiano davvero provato in forme politiche serie. I loro militanti si sono spesso cacciati in avventure tali che non avevano speranze di trovare sostegno, in parte perché mettono in questione quelle stesse funzioni dell'università di cui i militanti, a parole, considerano l'importanza».¹⁰²

Parole dure, che però non esauriscono il senso dell'articolo. Walzer, infatti, (e questa è la parte più simpatetica verso il movimento studentesco) ammette ben volentieri che, in uno Stato democratico, anche

«alla *corporate authority* una qualche forma di legittimazione democratica è pur sempre necessaria. Nella misura in cui le istituzioni sociali intermedie (*corporations*) sono prive di una legittimazione siffatta, la loro stessa esistenza alimenta la rivolta, e più privatistico e autocratico è il modo come sono governate, più risentita, e forse violenta, sarà la rivolta».¹⁰³

passiva valga all'interno di uno Stato democratico, non basta che i resistenti si preoccupino di minimizzare le conseguenze *per tutti* derivanti dall'uso eventuale della forza: occorre anche che la lotta abbia un bersaglio realmente circoscritto, «in buona fede», alle effettive ingiustizie di una certa *corporate authority* e non prenda a pretesto la politica di un ente particolare (un complesso industriale, una università, un consiglio municipale) per attaccare le regole del sistema socio-politico in generale.

¹⁰² Ivi, p. 44.

¹⁰³ Ivi, p. 45.

La contestazione, però, non solo dovrebbe aver luogo nei limiti della *civility* (il che non toglie, come si è visto, che possa, in alcuni casi determinati, essere piuttosto dura e includere forme di resistenza attiva), ma dovrebbe anche partire da una considerazione differenziata della varietà di ambiti funzionali che l'istituzione comprende. Non tutti gli ambiti, infatti, sono democratizzabili allo stesso modo, senza mettere in crisi il primario ruolo sociale di quella istituzione che si voleva democratizzare. Per esempio, all'università:

«in un certo ambito può essere possibile un governo di eguali; in un altro, può essere necessario il voto ponderato o qualche altra forma di riconoscimento delle differenze; a un terzo può attagliarsi la contrattazione collettiva fra impiegati e direzione. (...) La democratizzazione delle decisioni, io credo, non può – all'università – estendersi senza limiti. E' giusta (*appropriate*), per esempio, per quanto attiene agli aspetti organizzativi della vita quotidiana degli studenti; non lo è più dentro le aule». ¹⁰⁴

L'idea che il giovane Walzer accarezza in questi anni, l'ambizione teoretica, ma anche la responsabilità morale che sente – da professore, certo, ma sopra tutto da studioso politicamente e intellettualmente impegnato su posizioni socialdemocratiche – è dunque quella di offrire al movimento giovanile dei *new radicals* un «modello teorico» (*theoretical model*), sulla cui base divenga possibile una discussione razionale sui fini parziali delle

Benché si tratti, per lo più, di *voluntary associations*, non sempre, secondo Walzer, vale per le *corporate authorities* quella presunzione di «tacito consenso» che vale invece per lo Stato (e in particolare, fatta salva l'obiezione di coscienza, per le leggi di uno Stato democratico). Infatti, nelle associazioni intermedie e nelle comunità intermedie, a differenza dello Stato, la qualità dei legami è tale che appare possibile, entro certi limiti, dare realmente *voce ad ognuno* che vi appartenga. L'«appartenenza» istituzionale (*membership*) appare qui, nei *corporate bodies*, alquanto diversa dalla «cittadinanza» politica (*citizenship*), e di essa certamente più ricca e più densa (cfr. *ivi*, pp. 27-29).

E' innegabile che Walzer mostra qui una sensibilità precocemente neo-comunitaria; ma anche più interessante – per comprendere meglio le scaturigini pratiche del *communitarianism* americano di sinistra (e dunque per comprendere meglio le differenze interne al *communitarianism*) – è osservare come tale sensibilità sia fortemente influenzata (forse più di quanto non voglia ammettere il Walzer filosofo) dallo spirito originario dei *community projects* promossi dall' SDS. Insomma, è come se Walzer teorizzasse qui, fra le righe, un modello «rivoluzionario» stranamente simile a quella «lunga marcia attraverso le istituzioni» proposta negli stessi anni (con toni, certo, assai meno moderati) da Rudi Dutschke al movimento studentesco della RFT.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 45 e n.

«rivoluzioni democratiche» (significativamente al plurale) che il movimento persegue, nonché una determinazione razionale dei mezzi politicamente efficaci ed eticamente congrui: un modello teorico la cui paradossale insistenza sui *limiti* dell'azione *radicale* propone un disegno strategico che richiama i destinatari, nel contempo, alle ragioni del realismo politico ed a quelle – per così dire – dell'umanesimo politico.

«Il modello teorico che ho cercato di elaborare ci permette – credo – di difendere quei movimenti e la necessità dei loro metodi,» (Walzer si riferisce qui in particolare ai *sit-ins* studenteschi) «ma sempre in un modo che rivela ai partecipanti stessi la natura e i limiti della loro azione». ¹⁰⁵

Come spesso accade, la filosofia arriva *post festum*. Infatti, questa riflessione sui vari aspetti e forme del *new radicalism*, questo disegno complessivo che prende corpo gradatamente, troverà compiuta espressione in Walzer solo dopo gli anni Sessanta, quando il movimento già deperisce: a un livello più accademico, nei saggi di *Obligations* (1970) e, con intenzioni più pratico-politiche, nelle pagine di *Political Action: A Practical Guide to Movement Politics*, ¹⁰⁶ l'anno successivo.

§ 13. Gli anni del Vietnam

Le idee di Walzer, o prospettive simili alle sue, avrebbero avuto forse possibilità di affermarsi più largamente, se fosse passata la strategia unificante che *humanist liberals* come Arthur Waskow e I.F. Stone caldeggiavano dal 1965 e che in particolare Waskow propose dalle colonne di *Dissent*.

Non si può certo dire, leggendo l'articolo di Waskow, che la rivista di Howe e Coser pubblicasse solo articoli dottorali privi di fantasia. L'articolo, infatti, suggeriva di creare una *meta-coalition* che impegnasse insieme le diverse federazioni di movimenti già esistenti nella nuova come nella vecchia sinistra – e ciò al fine di superare le incomprensioni e le diffidenze fra generazioni, ricorrendo anche a *politico-therapists* «capaci di mantenere la comunicazione fra le due parti e di suggerire a ciascuna come poter procedere senza attraversare la strada dell'altra». ¹⁰⁷

¹⁰⁵ Ivi, p. 45.

¹⁰⁶ Quadrangle Books, Chicago 1971.

¹⁰⁷ WASKOW, A., cit. in NEWFIELD, J., *A Prophetic Minority*, trad. it. cit., p. 198.

A dire il vero, «politico-terapeuti» a parte, l'appello per una meta-coalizione che comprendesse, con l'SP-SDF (Socialist Party-Social Democrat Federation), una varietà di forze politiche, sociali, culturali e religiose non cadde del tutto nel vuoto. Oltre a studiosi di primo piano come Stuart Hughes ed Erich Fromm (il più politico, forse, tra gli intellettuali di professione, iscritto all'SP dal 1960), aderiscono alla National Conference for the New Politics, nel 1966, molte sigle del frastagliato arcipelago radicale, circoli locali e comitati per la pace, associazioni *liberal* più moderate come il SANE, perfino segmenti significativi del mondo sindacale «ufficiale» e basisti del Partito Democratico di vari stati – ideologicamente uniti, almeno nelle speranze di Waskow, da una sorta di ecumenismo *liberal* che comprendeva Jefferson, Stuart Mill, Dewey, Camus, Orwell e King.¹⁰⁸

La meta-coalizione cercava fra l'altro di catalizzare le diffidenze suscitate dalla *Great Society*, l'ambiziosa parola d'ordine che doveva caratterizzare il secondo mandato presidenziale di Lyndon B. Johnson (1965-1968). La presidenza Johnson, però, non volle dire solo «grande società» e politica del *Welfare* all'interno – sia pure in forme tradizionalmente burocratiche, che la sinistra avrebbe voluto più partecipative. Volle anche dire estensione della guerra guerreggiata nel Vietnam: bombardamenti fatti sulle città e agguati subiti nella giungla, funerali ed efferatezze mostrati e discusse sui teleschermi, cartoline-precetto bruciate in piazze, contro-dimostrazioni di veterani, crisi della coscienza nazionale o di una parte notevole di essa.

L'intensificazione dell'impegno contro la guerra, a partire dalla *Vietnam Summer* del 1967, non giovò in definitiva alla causa della sinistra e dell'unità. Le classiche parole d'ordine anti-imperialiste, infatti, rafforzarono l'*appeal* dei gruppuscoli marxisteggianti di estrema sinistra (che potevano esibire col Vietnam una solidarietà non solo morale, ma ideologica), mentre spaventavano l'opinione pubblica tradizionalmente patriottica o semplicemente moderata (a differenza delle parole d'ordine della *Mississippi Freedom Summer* del 1964). «A molti americani i temi morali del Mississippi sembravano più chiaramente definiti di quelli della guerra in Vietnam».¹⁰⁹

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*, pp. 198, 196.

¹⁰⁹ KENISTON, K., *Young Radicals*, trad. it. cit., p. 9. «Infine, la Vietnam Summer comportava una forte opposizione alla politica del governo nazionale, mentre l'estate del Mississippi era stata più che altro uno sforzo per appoggiarla» (*ibidem*) o quanto meno per raccogliere l'eredità di un certo idealismo kennediano.

Nonostante il tentativo disperato di taluni intellettuali (se ne trova traccia in alcuni articoli critici su *Dissent*) di coniugare socialismo e umanesimo, opposizione alla *dirty war* e anti-comunismo, senza cadere in facili slogan ideologicamente preconfezionati, la nuova sinistra si ritrovò dunque più divisa e più isolata. Sicché le forze residue di quella meta-coalizione che proprio *Dissent* aveva lanciato finirono col confluire nella campagna elettorale del democratico Eugene McCarthy. Campagna sfortunata, perché l'ultra-democratico McCarthy, uomo capace di esercitare un notevole fascino sulla gente, non spuntò la *nomination* contro il vice-presidente in carica, Hubert Humphrey, alla convenzione nazionale del suo partito; e la maggioranza dell'elettorato, fra l'incerto Humphrey e la minaccia emergente di un terzo partito ultra-conservatore (rappresentata dal razzista Wallace) finisce col votare, nel 1968, un politico a tutti ben noto da sedici anni come vice-presidente di Eisenhower: il repubblicano Nixon.

«Senza la guerra del Vietnam,» commenterà Walzer nel 1984, «le forme peggiori di posa rivoluzionaria e di violenza politica sarebbero state probabilmente evitate. Di nuovo gli articoli critici si rivelarono giusti; eppure, anche fra cittadini solidamente di sinistra, furono i messaggeri ad essere biasimati per le notizie che portavano». ¹¹⁰

Non che Walzer – sia chiaro – non fosse contro la guerra nel Vietnam. Egli la ritenne allora, e di recente l'ha di nuovo definita «una guerra ingiusta», «contro quella che era la crescente maggioranza del popolo vietnamita». ¹¹¹ Tredici anni dopo aver pubblicato *Just and Unjust Wars* (1977), in occasione della guerra del Golfo, Walzer, prima perplesso e poi favorevole all'impegno militare contro l'Irak, ha tenuto a ribadire che le cose nel Vietnam stavano in maniera completamente diversa:

«Noi stavamo combattendo *in Vietnam* e, si presumeva, *per* il Vietnam *contro* ciò che via via si presentò poi come la maggioranza del popolo vietnamita. Quella era una guerra ingiusta». ¹¹²

Del resto, quando, a Boston nel 1968, il famoso dr. Spock fu processato con altri, come lui, accusati di *conspiracy* per avere

¹¹⁰ M.W., «“Dissent” at Thirty», cit., p. 4.

¹¹¹ M.W., «La sinistra conservatrice», cit., p. 35.

¹¹² M.W., «Perplexed», *The New Republic*, Jan. 1991; trad. it. «Perché non sono contro la guerra come negli anni del Vietnam», *l'Unità*, 26 febbraio 1991, p. 2.

pubblicamente incoraggiato la disobbedienza civile (nella fattispecie, la renitenza alla leva), l'episodio fu l'occasione, per Walzer, per scrivere un saggio – nel contempo vigoroso e problematico – sulla questione della *conscientious objection*.¹¹³

§ 14. La questione della *conscientious objection* e il peculiare *communitarianism* del giovane Walzer

Vale la pena – credo – soffermarsi abbastanza a lungo su queste pagine, perché meglio di altre esse offrono l'occasione per capire il peculiare *communitarianism* del giovane Walzer; per capire – anche – come esso abbia precocemente a che fare (anche prima di Taylor e Sandel) piuttosto con una concezione del Sé come vissuto critico delle appartenenze morali (di cui l'appartenenza alla comunità politica è una) che non con la dissoluzione di ogni categoria d'individuo nella società o nello Stato; per capire – sopra tutto – come Walzer non voglia affatto ridurre l'individuo e le associazioni volontarie al primato di una *political community* organicisticamente intesa, bensì, scevro affatto di nostalgie pre-liberali, riconcepire quest'ultima sulla base etica di un pluralismo sociale e culturale che, particolarmente negli Stati Uniti, costituisce non solo un valore ma anche un fatto e, al limite, un fatto originario. In queste pagine, infatti, Michael Walzer sembra inizialmente trafiggere a fil di logica, senza pietà, le pretese degli obiettori di coscienza contro la maestà dello Stato sovrano; poi, dopo una lunga analisi storica, le recupera sul piano empirico-pragmatico, in nome dell'interna complessità dell'individuo e sopra tutto in nome del pluralismo; di nuovo pare rimetterle in discussione, con una ulteriore oscillazione problematica; ne propone, infine, una riformulazione politica risolutiva in termini decisamente «radicali».

Nel saggio «Conscientious Objection», che succede di poco ad articoli sullo stesso argomento di Carl Cohen¹¹⁴ e di Ronald Dworkin,¹¹⁵ Walzer esordisce richiamandosi alla protezione legale che ognuno dei *Selective Service Acts* garantisce negli Stati Uniti all'obiezione di coscienza per motivi religiosi; dopodiché – avvocato del diavolo – si domanda se questa protezione sia compatibile con i principi della democrazia e della laicità dello Stato. Infatti, «la

¹¹³ Cfr. M.W., «Conscientious Objection», in *Obligations*, cit., pp. 120-145 (sul dr. Spock, a p. 141 n.).

¹¹⁴ Cfr. COHEN, C., «Conscientious Objection», *Ethics*, Vol. 78, July 1968.

¹¹⁵ Cfr. DWORKIN, R., «On Not Prosecuting Civil Disobedience», *New York Review of Books*, Vol. 10, No. 11, July 6, 1968, pp. 14-21.

democrazia comporta l'impegno a condividere equamente sia i benefici che gli oneri della vita politica» (e dover uccidere è sicuramente il più terribile di tutti i fardelli), mentre «la laicità (*secularism*) comporta un assoluto rifiuto a che le credenze religiose influiscano sulla distribuzione». Si domanda, quindi, se la legge non abbia creato, con gli obiettori di coscienza per motivi religiosi, *a privileged class of citizenship*.¹¹⁶ Occorre dunque capire meglio, per meglio valutare alla stregua dei principi che ci sono cari (*democracy, secularism*), che cosa sia la «coscienza religiosa».

A questo punto l'analisi – quasi anticipando certe pagine di *Spheres of Justice* – si fa storico-semanticamente, per investigare la varietà dei significati sociali che tale coscienza assume. Citando Milton, Walzer ricorda per quanto tempo la coscienza morale sia stata concepita come lo specchio del giudizio divino (*Umpire Conscience*) immesso dal Creatore nel cuore di ogni creatura, e dunque come una *shared knowledge of good and evil*, una sorta di «scienza morale di cui Dio e l'uomo sono segretamente partecipi»; una scienza, però, mediata dalla Chiesa e, pertanto, una coscienza che conserva, fino alla Riforma protestante, una «esistenza pubblica». ¹¹⁷ E' solo dopo la Riforma che, singolarizzandosi il rapporto fra ciascun uomo e Dio, anche la coscienza, per così dire, si privatizza.

Col primato protestante della coscienza singola si arriva a quella sorta di *divine ratification of individualism* che permette, nell'America del Settecento, l'incontro fra Protestantesimo e liberalismo lockeano. Il primo frutto di questo felice incontro è naturalmente la tolleranza religiosa. Però, Locke s'illudeva – continua Walzer – pensando che «the establishment of this one thing would take away all grounds of complaints and tumults upon account of conscience». ¹¹⁸ Infatti, talune sette radicali del protestantesimo americano non si contentano della libertà *stricto sensu* religiosa, ma rivendicano, in nome di quella, il diritto di opporsi a taluni ordini dell'autorità politica, in particolare per quanto riguarda l'obbligo di portare armi. Tuttavia, neppure questa rivendicazione crea problemi insormontabili: il carattere minoritario delle sette in questione, la loro presa decrescente sulla popolazione e la facile riconoscibilità dei loro aderenti consente alle Costituzioni di vari Stati di estendere la politica lockeana di

¹¹⁶ M.W., «Conscientious Objection», in *Obligations*, cit., p. 121.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ LOCKE, J., *A Letter Concerning Toleration*, Library of Liberal Arts, Indianapolis 1950, p. 2, cit. in M.W., *Obligations*, cit., p. 123 e n. (La *Epistola de tolerantia* è del 1689).

«tolleranza» dall'ambito confessionale degli individui *uti singuli* (ormai acquisito alla sfera dei diritti) alle renitenze degli individui in quanto membri di talune comunità religiose (nella forma dell'esonero legale).

E' importante, però, notare che, così facendo, la tolleranza liberale si rimodella sulle esigenze del pluralismo sociale, giacché la «coscienza» dello *scrupulous man* viene in pratica identificata con l'appartenenza a questa o quella chiesa; e torna ad avere un carattere pubblico (salvo che la sfera pubblica comprende ormai una varietà di chiese e non più solo quella cattolica o quella di Stato). Peraltro, il problema per la sovranità politica dello Stato rimane minimo, finché l'obiezione di coscienza, religiosamente motivata, riguarda l'obbligo di portare le armi in generale e non comporta valutazioni etiche nel merito delle scelte governative di politica militare. Concedere l'esonero a chi professa una tale posizione di principio – ammette Walzer – costituisce certamente un «privilegio»; però, appunto, un *privilegio tollerabile*, nella misura in cui consente (senza pagare prezzi troppo elevati) di salvare il principio liberale della tolleranza religiosa e, nel contempo, di allargare gli spazi del pluralismo.

Il problema si presenta assai più difficile oggi – scrive Walzer – in una situazione che vede (come la guerra nel Vietnam) avanzare numerose obiezioni di coscienza non (o non sempre) contro la violenza in generale, ma contro questa particolare guerra; e non (o non sempre) con motivazioni religiose (che lo Stato tradizionalmente riconosce), ma con motivazioni laiche che implicano ragionamenti di tipo etico-politico. Parrebbe qui, davvero, di essere di fronte a contestazioni egotistiche, se non anche egoistiche, della «volontà generale».

Si ripropone dunque, nel vivo di una situazione drammatica, la stessa domanda: che vuol dire «coscienza», oggi?

La coscienza laica sarà anche *a merely personal code* – scrive Walzer, perplesso, citando una formula legale consacrata dal Congresso degli Stati Uniti -, ma di recente la Corte Suprema (nella causa *U.S. vs. Seeger*, 1965)¹¹⁹ ha suggerito che ogni *sincere belief* possa essere ritenuto in qualche modo «religioso» qualora occupi, nella vita di colui che lo nutre, lo stesso posto che in uno spirito religioso compete al credere in Dio. La quale soluzione certo apre la strada all'estensione analogica dell'esonero legale dagli obiettori *stricto sensu* religiosi a quelli laici, oggi più frequenti; ma pone

¹¹⁹ Cfr. M.W., «Conscientious Objection», in *Obligations*, cit., p. 128 e n.

anche delicati problemi di verifica e risulta, oltre tutto, intrinsecamente poco persuasiva.

La verifica della credenza personale (diversamente dalla verifica dell'appartenenza) rischia di essere delicata, e di produrre conseguenze perfino odiose, non solo perché fa pensare a una sorta d'inquisizione psico-filosofica volta ad accertare la sincerità e la rilevanza, per ogni soggetto, della credenza da lui dichiarata, bensì anche perché possono derivarne discriminazioni sociali e privilegi culturali. Infatti, solo persone colte e agiate possono permettersi di argomentare in maniera convincente le loro credenze oppure di pagare chi le argomenti per loro in giudizio. Stavolta, dunque, il privilegio (che comporta per una serie d'individui, già socialmente avvantaggiati, l'esonero dal rischio delle armi) non pare avere alcuna giustificazione derogatoria – in termini di pluralismo sociale – che lo renda tollerabile.

(Walzer sa bene, nello scrivere questo saggio negli anni del Vietnam, che la maggior parte degli obiettori e dei renitenti è costituita da studenti universitari, bianchi, di famiglie colte e agiate: quelle stesse categorie di ragazzi che sono il nerbo dei movimenti politici radicali con cui egli stesso ha spesso simpatizzato, anzi politicamente collaborato. Il fatto che, nonostante tutto, egli non sfugga a un certo tipo di possibili obiezioni, e anzi per primo le sviluppi filosoficamente, torna ad onore – mi pare – della sua onestà intellettuale e della sua capacità di essere impopolare).

Del resto, il citato pronunciamento della Corte Suprema pare anche, a Walzer, intrinsecamente poco persuasivo, nella misura in cui riduce il carattere «religiosamente» impegnativo di un *sincere belief* alla sua privata intensità, scollegandolo da ogni condivisione sociale di significati. Tanto meno gli sembrano giuste le definizioni di Carl Cohen, secondo cui la coscienza altro non è che il *blanket name* con cui siamo soliti designare «the personal governing principles to which a man is ultimately committed» e secondo cui, quando un uomo fa quello che nel profondo di sé non riteneva giusto fare, allora lo chiamiamo ipocrita e senza principi (*unprincipled*, cioè il contrario di *conscientious*)¹²⁰ Queste definizioni appaiono a Walzer sbagliate, con precipuo riferimento all'uso corrente: a quel significato sociale delle parole che Cohen voleva evocare. «Coscientioso», infatti, appare anche, agli occhi degli altri, colui che sa sacrificare almeno in parte le proprie esigenze private a quelle della comunità; sicché per coscienza morale oggi si deve intendere in definitiva – se non riassumo male il pensiero di Walzer

¹²⁰ COHEN, C., «Conscientious Objection», cit., p. 270.

– qualche cosa come il *dialogo interno* fra l'individuo e le comunità morali cui sente di appartenere, fra l'individuo e le tradizioni in cui si riconosce: un dialogo *in interiore homine*, ma non per questo meno «sociale».

Se davvero dovessimo intendere la «coscienza morale» oggi come un codice meramente personale che promana da un sé privato – ammette Walzer – davvero non ci sarebbe ragione di riconoscere privilegi contro il principio liberale e democratico della eguaglianza di tutti i cittadini di fronte ad unica legge, né ci sarebbe ragione di riconoscere derogatorie esenzioni del singolo dalle conseguenze del *decision-making process* di cui lo Stato consiste. Paradossalmente, la laicizzazione parallela della coscienza morale e dello Stato impedisce allo Stato liberale e democratico di cedere alle pretese di una dottrina politica o di una dottrina filosofica individualisticamente professate,¹²¹ con la stessa indulgenza con cui i *covenants* settecenteschi, d'ispirazione ancora religiosa, potevano riconoscere il buon diritto di altri modi di onorare lo stesso Dio. A meno di sacralizzare l'individuo stesso in luogo di Dio; ma ciò segnerebbe la delegittimazione anarchica di ogni obbedienza ad ogni possibile Stato.

«Perché perdere tempo a tenere in piedi un processo politico, se gli esiti di questo dovessero rimanere subordinati all'obiezione di coscienza di chiunque non sia riuscita a far prevalere le sue opinioni? Perché stare a preoccuparsi di sviluppare un modo democratico di decidere quando fare la guerra e quando no (ciò che non abbiamo ancora sviluppato), se poi si lascia ai membri di ogni particolare setta, partito o movimento di decidere se vogliono o non vogliono combattere? Decisioni del genere, individuali o di gruppo, sembrano in effetti destinate a nullificare le decisioni prese dalla più larga comunità politica; e, se questo è vero, allora le stesse critiche che vari Stati hanno mosso in passato contro una nullificazione siffatta potrebbero essere fatte valere anche contro l'obiezioni di coscienza verso particolari politiche o particolari disposizioni di legge» (e non solo contro il servizio militare).¹²²

¹²¹ Un emendamento del 1948 ai *Selective Service Acts* – ricorda Walzer – riconosce come valide le obiezioni portate contro il servizio militare dalla coscienza laica, purché in nome di dottrine morali che (come dirà la Corte Suprema nel 1965) equivalgano nella coscienza a quelle religiose; non invece in nome di ragioni politiche, sociali o filosofiche. Giustamente Walzer fa notare quanto sia arduo, per non dire impossibile, distinguere tra *moral doctrines* e *philosophical reasons* (cfr. M.W., «Conscientious Objection», in *Obligations*, cit., p. 133 e n.).

¹²² Ivi, pp. 134-135.

Fin qui, dunque, Walzer parrebbe non aver portato che argomenti pesantemente a disfavore dell'obiezione di coscienza nello Stato moderno (e più che mai nello Stato liberale e democratico). A questo punto, però, il tono del saggio cambia. L'autore dichiara, infatti, di aver portato argomenti critici solo contro il *diritto* degli obiettori a rivendicare l'esonero dalla guerra, ma non contro la *possibilità* dello Stato a concederlo né contro l'*opportunità* per esso di praticare in questo campo una politica tollerante. La possibilità e l'opportunità rimangono infatti passibili, nei limiti dei principi irrinunciabili, di una investigazione empirica e di una decisione pragmatica.

La soggezione dei cittadini alla legge è, per lo Stato liberaldemocratico, un principio evidentemente irrinunciabile; ma la sua portata applicativa può essere attenuata, introducendo una distinzione – certo non chiarissima sul piano concettuale, come egli stesso ammette, ma plausibile in pratica e di fatto praticata – fra *subjection* e *service*.

«Ogni legge – e devo aggiungere ogni politica di uno Stato costituito – crea due categorie di persone, i *subjects* e i *servants*; e, mentre tutti i “funzionari” (*servants*) sono sempre e di necessità anche “vincolati” (*subjects*), non succede mai che la generalità dei destinatari siano richiesti di farsi anche agenti esecutivi e di rado succede che alcuni siano richiesti di farsi tali. I cittadini si trovano sempre obbligati all'obbedienza verso una legge oppure a dare sostegno indiretto a una politica per cui provano avversione e contro cui si sono attivamente opposti. Ma raramente sono obbligati a prendere parte in via amministrativa alla loro applicazione. L'acquiescenza (*subjection*), una volta che le leggi sono state democraticamente adottate, è obbligatoria; la loro applicazione come agenti esecutivi dello Stato (*state service*) rimane un'attività volontaria, tranne che in periodi di emergenza e di guerra».¹²³

Sulla base di questa distinzione fra *subjection* e *service*, è possibile ulteriormente distinguere, nell'ambito dell'obiezione di coscienza, tra *refusal to obey* e *refusal to conscription*: la prima soggetta alla critica di «nullificare la legge» (boicottaggio) e dunque intollerabile per lo Stato; la seconda, specie se condotta nelle forme prescritte (e altrove esaminate) della *civility*, più spesso tollerabile di quanto non si voglia ammettere.

E' ben vero che l'obiezione di coscienza alle armi riguarda per l'appunto la guerra, ma si può ragionevolmente sostenere, secondo

¹²³ Ivi, p. 135.

Walzer, che non ogni guerra (e certamente non la guerra del Vietnam) costituisca per la comunità politica una «emergenza» tale da dover stringere le fila fino a schiacciare le singole coscienze (ciò che non è mai interesse di uno Stato liberale fare). Lo Stato quindi potrebbe infliggere pene molto miti, poco più che simboliche, a quelle obiezioni di coscienza che, pur senza rientrare nei casi legalmente ammessi, siano praticate nelle forme canoniche della *civil disobedience*; oppure perfino (come ha già detto Dworkin)¹²⁴ rinunciare a punirle affatto.

Di più, una larga pratica di tolleranza appare a Walzer non solo empiricamente possibile, ma – ai fini stessi dello Stato liberaldemocratico – politicamente opportuna ed eticamente commendevole. Infatti, se la *coscienza* in cui l'*obiezione* affonda le sue radici non va atomisticamente intesa come un codice puramente personale, bensì connessa con una pluralità di appartenenze di gruppo da cui la persona stessa è costituita (in quanto membro di comunità morali, ideologiche etc.), allora non è lecito né conviene ignorare l'esistenza di questa varietà o, peggio, operare in maniera tale da metterla in crisi, perché in essa, proprio in essa, consiste il serbatoio di energie di una democrazia.

«Uno Stato democratico è enormemente dipendente dalla disponibilità e dalla capacità dei suoi cittadini di dedicarsi a valori politici e di agire coerentemente con essi. (Ci sono politologi che direbbero: “dalla disponibilità e dalla capacità di *taluni* suoi cittadini”; ma pochi o molti che siano i cittadini impegnati di cui c'è bisogno, non è qui rilevante ai fini del mio ragionamento). Questo dedicarsi (*commitments*) ha luogo generalmente all'interno di gruppi, dove si verifica un'elaborazione collettiva di valori e dove si dibattono la strategia e le tattiche dell'azione politica».¹²⁵

Non tanto, dunque, all'interno dei gruppi d'interesse, che pure esistono e sono importanti, quanto all'interno di «gruppi ideologici», politici e culturali.

«La vita all'interno di un gruppo ideologico (come quella in una setta religiosa) è molto intensa, in parte a causa della dimensione del gruppo, in parte a causa del suo costante focalizzarsi su temi di carattere morale. I membri divengono intensamente dediti ai valori condivisi. Accade qualche volta che tale dedizione scavalchi le obbligazioni di cittadinanza; chiamiamo allora il gruppo “rivoluzionario”. In uno Stato

¹²⁴ Cit. *ivi*, p. 136 n.

¹²⁵ *Ivi*, p. 139.

democratico il più delle volte non accade. Finché rimangono disponibili canali per il disaccordo aperto e per la lotta politica, i membri finiscono di solito con l'accettare l'autorità delle leggi che loro non piacciono; pagano le tasse, per fare un esempio, anche quando non sono d'accordo con qualcuno dei modi in cui il denaro sarà speso. Ma immaginate l'angoscia morale di questi stessi membri ove si chieda loro di giocare un ruolo attivo e ufficiale nell'attuazione di leggi o politiche che contraddicono i loro convincimenti più profondi. Essi vengono allora posti in una situazione impossibile, benché possa anche essere che non si faccia loro personalmente nessuna ingiustizia. Gli Stati democratici che insistono nell'esigere prestazioni, in realtà, *fanno* loro ingiustizia o, in qualche modo, fanno loro offesa. Una tale pretesa mina o la base morale oppure quella legale del sistema pluralistico da cui dipende la democrazia». ¹²⁶

Perché verrebbero minate da tale pretesa, senza scampo, o la base morale *oppure* quella legale del pluralismo? Perché, se il cittadino cede all'ingiunzione e fornisce i suoi servizi, è costretto «a violare la sua coscienza e svendere i suoi compagni», laddove il pluralismo non può fare a meno, per essere effettivo e vitale, di coscienze integre; se invece le prestazioni personali richieste dalle pubbliche autorità vengono ostinatamente rifiutate, lo Stato finirà col reprimere oltre misura non solo i singoli individui riluttanti, ma troppo spesso anche le associazioni politiche da cui la coscienza di questi trae ispirazione e le stesse comunità culturali da cui quelle associazioni traggono alimento.

Il ragionamento di Walzer contiene qui un preciso riferimento al processo Spock, dal quale risulta chiaro che la coercizione politica delle coscienze e la repressione penale dei riluttanti mette lo Stato su un piano inclinato dove assai difficile è fermarsi. Quel processo dimostra infatti che, finché le accuse rimangono formulabili secondo le fattispecie vigenti, dal singolo episodio all'istigazione a delinquere, da questa alla «cospirazione associativa», il passo può essere davvero molto breve.

Naturalmente, il più delle volte il rifiuto prenderà la forma della disobbedienza civile, e ciò significa che non sarà un rifiuto opposto *in toto* ad ogni obbligazione verso il sistema democratico. Ma le *conspiracy laws* funzionano in maniera tale da rendere di fatto illegali quelle associazioni al cui interno si programmi o si raccomandano ogni forma di disobbedienza civile, perfino la più circoscritta. Quelle associazioni non sono propriamente messe al bando, ma le normali attività dei loro membri si trasformano in azioni criminali. Anche se l'iniziativa penale contro tali azioni è di

¹²⁶ Ivi, pp. 139-140.

fatto intermittente e arbitraria, e non sistematicamente finalizzata alla distruzione dei gruppi dissidenti, nondimeno essa ha l'effetto (o è facile supporre che l'abbia) di spingere i gruppi al di fuori del sistema pluralistico». ¹²⁷

E' dunque non solo *possibile*, ma *nell'interesse* della democrazia pluralistica – conclude Walzer – cambiare le norme relative alla *conscientious objection* nel senso di una maggiore tolleranza.

Egli non si nasconde, tuttavia, che alcuni argomenti precedentemente esposti *contra* conservano in parte il loro valore; e, più di tutti, quello secondo cui di norme più aperte e tolleranti potrebbero di fatto giovare – cioè: *privilegiarsi* -sopra tutto persone *già privilegiate* dal punto di vista socio-culturale, appartenenti alle classi medie o medio-alte. Senza alcun vantaggio, dunque, per il valore democratico dell'eguaglianza e con scarso profitto per lo stesso pluralismo.

«Ci sono importanti eccezioni a questa regola generale, come i Testimoni di Geova e i Black Muslims. Una cospicua percentuale degli obiettori di coscienza proviene, nel recente passato, dai primi. Tuttavia, è difficile dubitare del fatto che l'effetto immediato di legalizzare l'obiezione politica sarebbe quello di giustificare l'esonero dalla leva per un gran numero di giovani delle classi medie e alte. La base sociale dell'opposizione alla guerra in Vietnam fa particolarmente chiaro che questo è ciò che succederebbe oggi». ¹²⁸

Non è dunque difficile, per Walzer, prevedere che un'estensione dell'obiezione di coscienza provocherebbe un diffuso, amaro e giustificato risentimento sociale.

«Perché non è certo giusto», scrive Walzer (con accenti che anticipano le pagine dedicate al servizio militare nei capitoli IV e VI di *Spheres of Justice*), «che una nazione faccia la guerra con soldati coscritti, nel momento stesso in cui esonera dalla coscrizione obbligatoria un cospicuo numero di figli dei suoi cittadini più influenti. L'esenzione è giustificata solo se risulta accessibile in misura più o meno uguale a tutti i gruppi sociali. Ma questo sarebbe possibile solo in una società senza classi». ¹²⁹

Appare chiaro dunque, in conclusione, al socialista Walzer che vi sono attualmente, rispetto all'obiezione di coscienza, sia fortissimi argomenti a favore della sua estensione, sia seri argomenti a favore

¹²⁷ Ivi, pp. 140-141.

¹²⁸ Ivi, p. 143.

¹²⁹ *Ibidem*.

del suo restringimento. E benché egli si dimostri personalmente favorevole a una larga estensione, non si nasconde che da questo conflitto di ragioni oggettivamente indecidibile sarà solo possibile uscire – questa è la proposta conclusiva del saggio – con la formale abolizione della coscrizione militare obbligatoria (come di ogni altro *compulsory state service*), non solo in tempo di pace ma anche in tempo di guerra.

«Lo Stato è in grado di sopravvivere anche senza un esercito coscritto (così come sopravvive senza una burocrazia coscritta); e non sarà uno Stato peggiore col fare di sé un terreno dove mettere alla prova la qualità e la sensibilità della coscienza contemporanea». ¹³⁰

§ 15. Il pensiero di Walzer e la Nuova Sinistra

Chiunque voglia approfondire la conoscenza del pensiero di Walzer, addentrandosi nella lettura completa delle sue opere fino ad oggi, non stenterà a ritrovare negli sviluppi successivi una serie di temi che già costellano le posizioni giovanili fin qui esaminate.

Non si tratta tanto di mettersi a fare i filologi, come si farebbe per un classico del passato. Walzer è un autore contemporaneo, vivente e produttivo: le continuità e discontinuità del suo pensiero vanno e vengono, la sua biografia intellettuale è in pieno sviluppo. Non c'è dunque ragione di canonizzarlo anzi tempo, tanto meno d'imbalsamarlo in una serie di formule.

Si tratta invece – questo sì – di avvalersi di ogni possibile apporto, inclusa l'esplorazione biografica sin qui condotta sugli esordi intellettuali di questo autore, per comprendere meglio gli sviluppi maturi del suo pensiero. In effetti, comprendere Walzer, anche quello di *Spheres of Justice* – un autore così discorsivo, così poco speculativo, così «chiaro» – è forse meno facile e meno immediato di quanto non sembri a prima vista, in particolare per un lettore che rimanesse eccessivamente legato alle categorie filosofiche di certa tradizione europea.

L'esempio più importante di tale possibile fraintendimento riguarda la categoria di «comunità» che Walzer e i *communitarians* impiegano in un senso alquanto diverso da quello organicistico di cui siamo avvezzi a diffidare in Europa. La *comunità*, nel senso di Walzer, non può essere disgiunta dal *sentimento americano delle comunità* (al plurale), né dalla tradizione americana della *Republic*

¹³⁰ Ivi, p. 145.

of republics: un sentimento e una tradizione inequivocabilmente pluralistici.

In questo senso, se volessimo trovare fra le premesse segrete (ma neanche poi tanto) del pensiero di Walzer un fatto-valore, un fatto originario, un mito legittimante a cui appendere la sua filosofia politica, lo troveremmo – l’abbiamo trovato – in una certa idea dell’America e in una «religione della libertà» peculiarmente americana, che stanno a cavallo tra fede e storia.¹³¹

E’ tipico di Walzer, anche del Walzer maturo, ciò che alla politica europea appare di norma paradossale: assumere la tradizione come motore del cambiamento. E di un cambiamento talora radicale, a fronte di quelle pratiche del potere che disapplicano quegli stessi valori con cui presumono di legittimarsi.

E’ difficile capire questo senza tener conto del suo coinvolgimento personale nella sinistra giovanile americana degli anni Sessanta. E’ lì, infatti, che affonda le sue radici l’ansia di coerenza morale che fonda i concetti walzeriani di «critica sociale» e di «impegno politico». Ed è lì, fra gli autori cari alle origini della *New Left*, che Walzer ha trovato i suoi primi modelli: Silone, Camus; ma anche altri autori su cui vorrà tornare a riflettere negli anni successivi (Benda, Orwell).

La «critica internalista», ancor prima di essere un’epistemologia ravvicinabile alla *social hermeneutics*, prende forma a cospetto di quelle intollerabili discrepanze fra il dire e il fare che gli studenti americani e i movimenti per i diritti civili denunciano nei primi anni Sessanta. E per capire il *communitarianism* di Michael Walzer serve certo di più la «filosofia» di Port Huron che non la *Gemeinschaft* tönnsiana.

La stessa cosa non si potrebbe dire forse di altri *communitarians* come Taylor o Macintyre, dove gli apporti speculativi di matrice hegeliana o aristotelica sono molto più diretti e imponenti. Diversamente che in costoro, il *communitarianism* di Walzer nasce più come ideale di movimento che non come ideale istituzionale. In questo senso, schiettamente americano e storicamente determinato, c’è più *communitarianism* in *Political Action* o in *Obligations*¹³² che non in quelle controverse pagine di *Spheres of Justice* dove affiora una genuina filosofia della *political community*.

(Mi pare di speciale importanza che, perfino sul piano metodologico, le pagine di *Obligations* dedicate al problema della *conscientious objection* possono essere lette come una chiarificante anticipazione di ciò che Walzer, in *Spheres of Justice*, ripropone poi

¹³¹ Cfr. nota 1.

¹³² Cfr. nota 102.

come ricerca di quegli *shared understandings* cui la giustizia deve sempre conformarsi. Lungi dall'essere una sussunzione acritica di significati ingenui all'interno della teoria, l'approfondita ricerca che il giovane Walzer conduce sul valore dell'aggettivo *conscientious* si dimostra un'impresa ermeneutica intellettualmente sofisticata, ricca di dimensioni filosofiche, storiche, giuridiche – e letteralmente impensabile al di fuori di un dibattito aperto entro una collettività d'interpreti).

Sono parecchi, del resto, i temi di riflessione che derivano a Walzer dalla problematica di movimento degli anni giovanili: vissuta per certi aspetti in prima persona, ma anche criticamente riconsiderata dall'angolo visuale di quell'osservatorio privilegiato che è *Dissent*. Mi riferisco naturalmente alla discussione di temi particolari come la disobbedienza civile e l'obiezione di coscienza, ma anche alla preoccupazione di non perdere mai i contatti con l'opinione pubblica e col comune sentire, alla peculiare responsabilità che hanno in ciò gli intellettuali, allo sforzo di coniugare la tradizione socialista con quella *liberal*.

E' questa ricerca di un liberalsocialismo umanistico-dialogico che, forse più di ogni altro tema, segna fin dagli esordi la riflessione di Walzer, secondo una prospettiva che guarda essenzialmente alla ricchezza dell'esperienza sociale. Il liberalismo viene concepito, infatti, come diritti civili, ma anche come pluralismo delle tradizioni; il socialismo, più stuart-milliano che marxista, come giustizia redistributiva.

La redistribuzione che Walzer auspica passa certo per le istituzioni e per le politiche pubbliche, però in maniera decentrata e, nella misura del possibile, auto-gestita o almeno partecipativa, così da prevenire o limitare la degenerazione burocratico-autoritaria del *Welfare State* (socializzare lo Stato del benessere, ben più che statalizzare i mezzi di produzione, riemerge oggi come una preoccupazione primaria del Walzer politico).¹³³ E, nonostante le perplessità onestamente espresse al tempo dei *community projects* dell'SDS, sui rischi di una partecipazione popolare poco più che fittizia, in ciò sembra risiedere una caratteristica saliente di ciò che tuttora Walzer chiama «socialismo».

¹³³ Sulla riforma del *Welfare State* in senso partecipativo – un interesse costante di M.W. – cfr.: «Dissatisfaction in the Welfare State», *Dissent*, Vol. 14, 1967; ora in *Radical Principles* (1980); «Town Meetings and Workers' Control: A Story for Socialists», *Dissent*, Vol. 25, No. 3 (Special Section: «Beyond the Welfare State»), Summer 1978, pp. 334-340; «Socializing the Welfare State. Democracy in the Distributive Sector», in GUTMANN, A. (ed.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton University Press, Princeton 1988; poi su *Dissent*, Vol. 35, No. 3, Summer 1988, pp. 292-300.

Da tutto ciò, una visione positiva del conflitto sociale, che – diversamente da quanto solitamente si attribuisce al *communitarianism* – ha da essere vivo e vero, non meramente rituale né meramente ideologico; tale da dividere la comunità politica sulle cose, ma non tale da spaccarla irrimediabilmente sui valori. Una visione del conflitto dove la sociologia di Lewis Coser si sposa all'insegnamento politico di Martin Luther King. Conflitti forti, e quando occorre perfino audaci, contenuti da regole egualmente forti; intesi, inoltre, a isolare politicamente e perfino linguisticamente l'avversario.

Un altro terreno di riflessione indirettamente legato alla storia degli anni Sessanta deriva al pensiero di Walzer dal deludente riflusso conservatore degli anni successivi: quello che egli definisce, nel 1979, il *Pastoral Retreat* della «nuova sinistra».¹³⁴ Si tratta del problema della discontinuità generazionale, che – noterà vari anni dopo – affligge la sinistra, particolarmente in America. Vale a dire: la difficoltà di trasmettere alla generazione seguente le esperienze di quella precedente; la demoralizzante esigenza di dovere sempre, in un certo senso, ripartire da zero; la difficoltà, per la sinistra, di apprendere dall'esperienza e fare tesoro della propria storia.

E' questo un problema tuttora aperto, nella meditazione politica del Walzer maturo: un problema – egli nota – con cui la sinistra deve fare i conti, e rispetto a cui essa si trova sistematicamente svantaggiata rispetto alle destre, non solo in America. Le destre, infatti, hanno storicamente dimostrato una superiore capacità d'integrare il loro simbolismo nel seno di una tradizione più vasta (nazionale, religiosa): insomma, nel seno di un simbolismo diffuso e largamente condiviso – la qual cosa ha messo a disposizione dei conservatori un codice sociale per mezzo del quale esperienze e valori possono essere trasmessi da una generazione all'altra più facilmente che non riesca ai progressisti.

Questa riflessione trova primariamente origine, certo, in un vivo senso delle tradizioni (religiose, etnico-culturali) che fa parte integrante dell'uomo Walzer e della sua educazione. Risente però anche della sua militanza in quella che una parte della *New Left* chiamava, un po' dispregiativamente negli anni Sessanta, *Hereditary Left*: aperta al nuovo, ma – come il gruppo di *Dissent* – orgogliosa custode delle memorie storiche della socialdemocrazia americana, dei suoi retaggi e dei suoi simboli.

E', forse, sospinto da questa preoccupazione che Walzer già nel 1967 dedica un saggio teorico al «Ruolo del simbolismo nel

¹³⁴ Cfr. M.W., «The Pastoral Retreat of the New Left», cit.

pensiero politico». ¹³⁵ Ed è questa, di nuovo, la preoccupazione che tornerà ad esprimere nel 1990. ¹³⁶

Michael Walzer – l’abbiamo visto – ha vissuto gli anni Sessanta a cavallo, come *Dissent*, fra cultura *liberal* e cultura *radical*. Ma se c’è un aspetto della cultura *radical* di quegli anni, e poi del decennio successivo, che *non* ha *mai* condiviso, questo è quell’atteggiamento un po’ cieco, un po’ masochistico che va sotto il nome di terzomondismo. Egli è stato *contro la guerra* del Vietnam, reputata una «guerra ingiusta» (altro tema, questo, destinato a riemergere nella sua riflessione); ma non perciò *per il Vietnam* o per il suo regime di comunismo sovietico. Tanto meno ha dato credito, negli anni successivi, alla funzione anti-imperialistica (in realtà anti-sionista) dei regimi di «socialismo arabo», solitamente autoritari e spesso anche anti-semiti. ¹³⁷

L’essere di sinistra di Walzer non indulge ad alcun anti-occidentalismo. Ogni indulgenza del genere sarebbe, del resto, incompatibile con quella certa idea dell’America che, come fatto e come valore, abbiamo rinvenuto alla base del suo pensiero dagli esordi fino ad oggi. Ciò non dovrebbe essere dimenticato, a mio avviso, quando s’interpreta il relativismo metodologico di *Spheres of Justice*, forzandolo ad essere ciò che non è: una sorta d’indifferentismo etico e politico, al limite del nihilismo.

Altri temi importanti del giovane Walzer che vedremo riemergere, organicamente composti fra loro, in *Spheres of Justice* sono quello del privilegio – massime ingiusto quando produce privilegi *di altro tipo* (come la posizione socio-culturale in ordine all’esonero militare) e quello della pluralità di ambiti funzionali delle *corporate authorities*, che sembra anticipare in piccolo la pluralità delle sfere distributive e che, come quella, richiede una corrispondente varietà di soluzioni irriducibili a un solo principio (fosse pure quello democratico).

§ 16. Judith B. Walzer e la New School for Social Research

Benché queste pagine si limitino agli aspetti pubblici dell’uomo Walzer; benché siano precipuamente finalizzate a meglio

¹³⁵ Cfr. M.W., «On the Role of Symbolism in Political Thought», *Political Science Quarterly*, Vol. 82, No. 2, 1967, pp. 191-204.

¹³⁶ Cfr. M.W., «What Does It Mean to Be an “American”?», *Social Research*, Vol. 57, No. 3 (Fall 1990), pp. 591-614 (ivi, p. 613). Lo stesso tema è ripreso nella intervista concessa a G. BOSETTI, «Il pendolo della sinistra», cit.

¹³⁷ Sul rifiuto del terzomondismo ideologico da parte del Walzer odierno, cfr. la nota 96.

comprendere le matrici e lo sviluppo della sua riflessione, ricostruendo (per quanto è dato sapere) le circostanze storiche e culturali, i coinvolgimenti politici, le esperienze intellettuali e gli incontri significativi che l'hanno in qualche modo determinata, esse non sarebbero complete se non ricordassero che gli anni Sessanta sono anche, su un piano più strettamente personale, quelli che vedono il matrimonio di Michael Walzer – oggi nonno – con Judith B.

Del resto, Judith rientra a pieno titolo – a prescindere dal ruolo che evidentemente le compete nella vita affettiva di Michael Walzer – fra gli scambi intellettualmente significativi che arricchiscono la vita di questi. Ed è ragionevole supporre che essa sia stata e sia, del lavoro del marito, una lettrice attenta e una interlocutrice effettiva, ben al di là di quanto ritualmente si finge nelle prefazioni dei libri (e in particolare dei libri americani).

Judith Walzer, infatti, non è solo la donna cui è dedicato *Interpretation and Social Criticism*, né solo quella con cui Michael Walzer racconta – nei «Ringraziamenti» di *The Company of Critics* – di avere interminabilmente discusso sui pregi e i difetti del *connected criticism* e del *disconnected criticism*, per riconoscerle infine, galantemente, di essere stata «my own most closely connected critic».¹³⁸ Intellettuale e saggista, essa ha non solo discusso, ma prodotto in proprio significative pagine di *social criticism*. Collaboratrice di *Dissent*, vi ha pubblicato per esempio, nel 1975, un articolo (che oggi si direbbe di *Women's Studies*) su «Le donne nella narrativa recente», con particolare riguardo ai «romanzi di ribellione» e ai «romanzi di esperienza».¹³⁹

Judith B. Walzer appartiene inoltre a quel genere di intellettuali che vengono chiamati in italiano «organizzatori di cultura», in cui la sensibilità culturale s'intreccia alle capacità manageriali. Essa è, infatti, dirigente della New School for Social Research di New York, dove il marito tiene i suoi corsi (quello del 1989, per esempio, dedicato alla ricerca e discussione dei concetti politici presenti nel testo biblico). La New School di New York è anzi, al momento, l'unica istituzione dove Michael Walzer sia stabilmente incardinato come insegnante, giacché all'Institute for Advanced Studies di Princeton, del cui organico pure fa parte al massimo livello, egli attualmente non insegna, ma svolge solo attività di ricerca.

La New School for Social Research è una istituzione privata di grande prestigio e di nobili ascendenze, su cui occorre spendere

¹³⁸ M.W., *The Company of Critics*, cit., p. xi.

¹³⁹ WALZER, J.B., «Women in Recent Fiction: Novels of Rebellion, Novels of Experience», *Dissent*, Vol. 22, No. 1, Winter 1975, pp. 33-42.

qualche parola.¹⁴⁰ Fondata da John Dewey, ha fra i suoi principali collaboratori e animatori il sociologo Thorstein Veblen, dal 1919 al 1926.

«Gli intellettuali che fondarono la New School», scrive lo stesso Walzer con riferimento ad un certo pacifismo di sinistra, «erano stati, a dire il vero, accusati di slealtà durante la prima guerra mondiale. Ma non abbiamo ragione di ripetere quell'accusa. Erano riformatori che si inserivano nell'ambito di una lunga tradizione americana»;¹⁴¹

e nel periodo successivo alla Grande Guerra concorsero a formare una classe d'intellettuali democratici, spesso socialisteggianti, destinati a impegnarsi nel New Deal roosveltiano.¹⁴²

Dopo il 1933, anno dell'ascesa al potere di Hitler, la Scuola venne in qualche modo ri-fondata dalla presenza degli studiosi esuli cui aprì le porte: ebrei e antifascisti, giunti dall'Europa. Fra questi, è particolarmente significativa la presenza della Arendt che, fuggita dall'internamento francese nel 1940, riuscì a raggiungere gli Stati Uniti. Alla New School for Social Research, dove Hanna Arendt ha insegnato *Political Theory*, una cattedra le è oggi intitolata.

Dopo la seconda guerra mondiale, grazie alla fama raggiunta, la Scuola ha conservato e allargato il suo ruolo internazionale, ospitando numerosi studiosi di varie specialità (ivi compresi taluni italiani).¹⁴³ Nel periodo maccartista essa fu guardata naturalmente con diffidenza dall'*establishment*, per il taglio critico degli studi sociali che vi continuavano a produrre; a tal punto che un noto saggista,¹⁴⁴ scrivendo negli anni Cinquanta, ha raffigurato

¹⁴⁰ Cfr. RUTKOFF, P.M., SCOTT, W.B., *New School: A History of the New School for Social Research*, Free Press, New York 1986.

¹⁴¹ M.W., *The Company of Critics*, trad. it. cit., p. 300.

¹⁴² Secondo Wright Mills, il pragmatismo progressista di Dewey, nella particolare lettura che ne fa Veblen, starebbe alla base della formazione degli intellettuali impegnati nel *New Deal* (cfr. MILLS, C. Wright, *Sociology and Pragmatism. The Higher Learning in America*, introduced by I.L. Horowitz, Paine-Whitman, New York 1964; trad. it. *Sociologia e pragmatismo*, Jaca Book, Milano 1968, p. 419). Secondo Giandomenico Amendola, la stessa accoppiata Dewey-Veblen sta alla base della formazione dello stesso Mills (Cfr. AMENDOLA, G., *Metodo sociologico e ideologia. Charles Wright Mills*, De Donato, Bari 1971, p. 28). E' interessante notare, a questo punto, che Veblen e Wright Mills sono fra le letture che più risultano avere influenzato la formazione intellettuale di un *second wave* del progressismo americano: quella degli anni Sessanta, di cui ci siamo ampiamente occupati

¹⁴³ Fra questi, Gino Giugni, Franco Lombardi, Giorgio Tagliacozzo.

¹⁴⁴ Philip Rieff, cit. in HOWE, I., «This Age of Conformity», cit., p. 259.

nell'antagonismo ideologico fra New School e Rand Corporation, un'opposizione emblematica di quel periodo della vita americana: una spaccatura insanabile fra due atteggiamenti e due modi di fare cultura, rispettivamente nella forma della «critica sociale» (la New School, spregiudicatamente aperta alla ricezione di verità sgradevoli) e nella forma della «scienza politica» (la Rand Corporation, apparentemente neutrale, ma sostanzialmente allineata ai valori del conservatorismo americano).

Michael Walzer, che della New School è *magna pars*, si rifiuta però di condividere fino in fondo l'antinomia fra «verità» e «lealismo» adombrata nelle parole di Philip Rieff; perché – ha scritto nel 1988 – «quella tra lealtà e verità è una dicotomia non riuscita». Non ha senso, per Walzer, *opporre* la scienza politica alla critica sociale: la prima, infatti, non sarebbe più «scienza», se non rimanesse aperta ad ogni possibile risultato della ricerca, mentre la seconda non sarebbe più «critica», se non fosse esercitata in nome di certi valori. Ciò che davvero dev'essere ritenuto emblematico – sembra concludere Walzer – è piuttosto il fatto che due istituzioni così diverse come la New School for Social Research e la Rand Corporation abbiano potuto *convivere* nello stesso paese, a dispetto delle polemiche, per tutti questi anni – e che siano auspicabilmente destinate a convivervi anche nel futuro.¹⁴⁵

§ 17. Judith Walzer Leavitt

La moglie di Michael, Judith B. Walzer, che dirige la New School for Social Research di New York, non va confusa con la sorella di Michael, Judith Walzer Leavitt, che pure è una studiosa (si occupa di sociologia della medicina) e per questi suoi studi compare citata negli scritti del fratello.

Di Judith Walzer Leavitt è un libro di sociologia urbana sulle politiche locali di riforma sanitaria, con particolare riferimento alla municipalità di Milwaukee.¹⁴⁶ Al cap. V di quest'ultimo libro si è in parte rifatto Michael Walzer, nel capitolo di *Spheres of Justice* dedicato a «Sicurezza e assistenza», al fine di contrastare ogni idillica rappresentazione della comunità politica (secondo l'espressione di T.H. Marshall) come un *mutual benefit club*.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Cfr. M.W., *The Company of Critics*, trad. it. cit., p. 299.

¹⁴⁶ Cfr. WALZER, J.B., *The Healthiest City: Milwaukee and the Politics of Health Reform*, Princeton 1982.

¹⁴⁷ MARSHALL, T.H., *Class, Citizenship, and Social Development*, Garden City (N.Y.) 1965, p. 298.

Infatti, esplorando un caso di politica pubblica per la sanità (la fornitura di latte batteriologicamente puro alla popolazione di Milwaukee, con le resistenze relative opposte dai produttori), Judith Walzer Leavitt ha mostrato che le forniture pubbliche, «risultato di aspre e lunghe lotte che hanno coinvolto una città dopo l'altra», non sono possibili senza qualche forma di coercizione legale (che vada ben al di là dell'esigenza di far capire alla parte meno informata e consapevole dei beneficiari quali siano i loro veri interessi): non sono possibili, cioè, «senza imporre vincoli a un'ampia gamma di attività che sono vantaggiose per alcuni membri della comunità, ma pericolose per la maggioranza». Diversamente da quanto Marshall affermava e d'accordo, piuttosto, con Wilensky,¹⁴⁸ bisogna dunque concludere che «qualsiasi serio tentativo di fornitura comunitaria è essenzialmente redistributivo, e a rigore i benefici che assicura non sono reciproci».¹⁴⁹

Ove si pensi all'importanza che ha, nel pensiero politico di Michael Walzer, il concetto di «fornitura comunitaria» (*communal provision*), l'acquisizione del contributo offerto dalla sorella Judith appare in questo caso di particolare rilevanza. Questa citazione, d'altronde, mi è sembrata di particolare interesse per mostrare, in conclusione, quanto poco la nozione walzeriana di *political community* rassomigli alle caricature ireniche e statiche che talvolta se ne forniscono. Ben lungi dall'essere un *mutual benefit club*, la «comunità politica» appare qui un luogo di conflitti: inevitabili per adeguare l'allocazione dei costi e la distribuzione dei beni al continuo evolvere del comune sentire.

¹⁴⁸ Cfr. WILENSKY, H.L., *The Welfare State and Equality*, Berkeley 1975, pp. 87-96.

¹⁴⁹ M.W., *Spheres of Justice*, cit., p. 81-82 (trad. it., pp. 88-89).

APPENDICI BIBLIOGRAFICHE

§ 1. Opere di Michael Walzer.- § 2. Traduzioni e interviste di Michael Walzer in lingua italiana.- § 3. Scritti (in tutto o in parte) sul pensiero di Walzer.-

§ 1. Opere di Michael Walzer

«Puritanism as a Revolutionary Ideology», *History and Theory*, III (1964), pp. 59-90; poi, in versione parziale, in aa.vv., *Political Theory and Ideology*, Macmillan Co., New York 1966, pp. 49-66; poi, in (altra) versione parziale, in aa.vv., *The Protestant Ethics and Modernization*, New York 1968.

(saggio sul calvinismo politico), *The American Political Science Review*, 1964 (?); poi confluito in M.W., *The Revolution of the Saints* (1965).

The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1965¹ (pp. x-334); 2nd ed. Athenaeum, New York 1972.

«The Obligation to Disobey», in *Political Theory and Social Change*, ed. by David SPITZ, Atherton Press, New York 1967; poi su *Ethics*, Vol. 77, No. 3, April 1967; ora in M.W., *Obligations* (1970), pp. 3-23.

«On the Role of Symbolism in Political Thought», *Political Science Quarterly*, Vol. 82, No. 2, 1967, pp. 191-204.

«Dissatisfaction in the Welfare State», *Dissent*, Vol. 14, 1967; ora in *Radical Principles* (1980).

«Exodus 32 and the Theory of Holy War. The History of a Citation», *Harvard Theological Review*, Jan. 1968, pp. 1-14.

«A Day in the Life of a Socialist Citizen», *Dissent*, Vol. 15, May-June, 1968; ora in *Obligations* (1970), pp. 229-238.

(Philip GREEN and Michael WALZER, eds.) *The Political Imagination in Literature: A Reader*, The Free Press (Macmillan Inc.), New York 1969 (pp. xii/515).

- «Prisoners of War: Does the Fight Continue After the Battle?», *The American Political Science Review*, Vol. 63, No. 3, 1969; ora in M.W., *Obligations* (1970), pp. 146-166.
- «Civil Disobedience and Corporate Authority», *Dissent*, Vol. 16, Sept.-Oct. 1969; poi in M.W., *Obligations* (1970), pp. 24-45, e ancora in *Power and the New Polity: Dissenting Essays in Political Science*, ed. by Sanford LEVINSON and Philip GREEN, Pantheon Books (a division of Random House), 1970.
- «Political Alienation and Military Service», in *Political and Legal Obligations: Nomos XII*, Atherton Press, New York 1970; ora in M.W., *Obligations* (1970), pp. 99-119.
- Obligations. Essays on Disobedience, War and Citizenship*, The Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London 1970 (pp. xvi-244).
- Political Action. A Practical Guide to Movement Politics*, Quadrangle Books, Chicago 1971 (pp. 125).
- (saggio sull'etica delle relazioni internazionali), *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, 1972; poi, largamente riveduto, nei Cap. IV e XVI di *Just and Unjust Wars* (1977), trad. it. pp. 77-106 e 329-352.
- (ed.), *Regicide and Revolution. Speeches at the Trial of Louis XVI*, introduced by Michael Walzer, translated by Marian Rothstein, Cambridge University Press, London/New York 1974 (pp. xiv-220): Introduction, pp. 1-89.
- «Thoughts on Democratic Schools», *Dissent*, Vol. 22, No. 1, Winter 1975, pp. 57-64 (Discussion, pp. 65-71).
- (saggio sul terrorismo), *The New Republic*, 1975; poi, riveduto, come Cap. XII di *Just and Unjust Wars* (1977), trad. it. pp. 263-274.
- (saggio sui dilemmi della guerra e l'etica della belligeranza), *Iyyun* (trimestrale filosofico d'Israele), 1975 (?); poi confluito in

parte nei Cap. XIV e XV di *Just and Unjust Wars* (1977), trad. it. pp. 297-328.

Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations, Basic Books, New York 1977 (pp. xv-361). Trad. it. di F. Armao, *Guerre giuste e ingiuste. Un discorso morale con esemplificazioni storiche*, Presentazione di S. Maffettone, Liguori, Napoli 1990 (pp. xvi-442).

«The Election: Lessons and Rewards», *Dissent*, Vol. 24, No. 1, Winter 1977, pp. 5-6.

«Town Meetings and Workers' Control: A Story for Socialists», *Dissent*, Vol. 25, No. 3 (Special Section: «Beyond the Welfare State»), Summer 1978, pp. 334-340.

(Intervento al dibattito sulle tesi contestualmente espresse da Robert L. HEILBRONER, «What is Socialism»), *Dissent*, Vol. 25, No. 3, Summer 1978, pp. 357-359.

«The Pastoral Retreat of the New Left», *Dissent*, Vol. 26, No. 4, Fall 1979, pp. 406-413.

Radical Principles. Reflections of an Unreconstructed Democrat, Basic Books, New York 1980 (pp. vii-320). Ricomprende alcuni saggi già pubblicati su *Dissent*.

«Pluralism: A Political Perspective», in *The Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, ed. by Stephan THERNSTROM, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1980, pp. 781-789; poi in WALZER, M., KANTOWICZ, E.T., HIGHAM, J., HARRINGTON, M., *The Politics of Ethnicity* (1982), pp. 1-28.

«The Moral Standing of States», *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 9, No. 3, Summer 1980, pp. 209-229.

WALZER, M., KANTOWICZ, E.T., HIGHAM, J., HARRINGTON, M., *The Politics of Ethnicity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1982 (pp. x-142); ripropone, di WALZER, M., «Pluralism: A Political Perspective» (1980), pp. 1-28.

«Membership», in *Boundaries: National Autonomy and Its Limits*, ed. by Peter G. BROWN and Henry SHUE, Rowman & Littlefield, Totowa (N.J.) 1981; poi, modificato, come Cap. 2 di *Spheres of Justice* (1983), pp. 31-63 (trad. it., «Appartenenza», pp. 41-71).

(articolo sulle società giuste e ingiuste), *The New Republic*, Jan. 1-10, 1981; poi in *Spheres of Justice* (1983) come § del Cap. 12, «Tyrannies and Just Societies», pp. 312-321 (trad. it., pp. 312-320).

«The Left and the Courts», *Dissent*, Vol. 28, No. 2, Spring 1981.

«Totalitarianism vs. Authoritarianism. The Theory of Tyranny, the Tyranny of Theory», *The New Republic*, July 4-11, 1981; poi su *Dissent*, Vol. 28, No. 4, Fall 1981, pp. 400-403.

«Philosophy and Democracy», *Political Theory*, Vol. 9, No. 3, Aug. 1981, pp. 379-399.

«From R.H. Tawney's *Commonplace Book*. With an Introduction by Michael Walzer», *Dissent*, Vol. 28, No. 4, Fall 1981, pp. 487-490.

«Socialism and the Gift Relationship», *Dissent*, Vol. 29, No. 4, Fall 1982, pp. 431-441.

Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality, Basic Books, New York 1983 (pp. xviii-346). Trad. it. di G. Rigamonti, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987 (pp. 336).

«“Spheres of Justice”: An Exchange. To the Editors», *The New York Review of Books*, Vol. 30, July 21 1983, pp. 43-44.

«On Failed Totalitarianism», *Dissent*, Vol. 30, No. 3, Summer 1983, pp. 297-306; poi in HOWE, I. (ed.), *1984 Revisited*, Harper & Row, New York 1984.

«The Politics of Michel Foucault», *Dissent*, Vol. 30, No. 4, Fall 1983, pp. 481-490.

«Julien Benda and Intellectual Treason», in *Conflict and Consensus. A Festschrift in Honor of Lewis Coser*, ed. by Walter W. POWELL and Richard ROBBINS, The Free Press (Macmillan Inc.), New York 1984; poi, riveduto, in M.W., *The Company of Critics* (1988), pp. 29-44.

«“Dissent” at Thirty», *Dissent*, Vol. 31, No. 1, Winter 1984, pp. 3-4.

«Liberalism and the Art of Separation», *Political Theory*, Vol. 12, No. 3, Aug. 1984, pp. 315-330. Trad. it. «Il liberalismo come arte della separazione», *Biblioteca della libertà*, XXIII, 92, gen.-mar. 1986, p. 11-30.

«Commitment and Social Criticism: Camus’s Algerian War», *Dissent*, Vol. 31, No. 4, Fall 1984, pp. 424-432; poi, riveduto, in M.W., *The Company of Critics* (1988): «Albert Camus’s Algerian War», pp. 136-152.

Exodus and Revolution, Basic Books, New York 1985. Trad. it. di M. D’alessandro, *Esodo e Rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1986 (pp. 112).

«The Prophet as Social Critic», *Drew Gataway*, 1985 (?); poi, riveduto, in M.W., *Interpretation and Social Criticism* (1987), pp. 67-93.

«What’s Left of Marx?» (a rev. of ELSTER, J., *Making Sense of Marx*), *The New York Review of Books*, Vol. 32, No. 18, November 21, 1985, pp. 43-46.

(Lettera a Irving Howe), cit. in HOWE, I., *Socialism and America*, Harvest/HBJ, San Diego-New York-London 1985, p. 164 n.

«Camus and the Algerian War: M. Walzer replies», *Dissent*, Vol. 33, No. 4, Fall 1986, pp. 109-110.

«Public Space: Pleasures and Costs of Urbanity», *Dissent*, Vol. 33, No. 4, Fall 1986, pp. 470-485.

Interpretation and Social Criticism, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London 1987 (pp. vii-96). Trad. it. e cura di A. Carrino, *Interpretazione e critica sociale*, Edizioni Lavoro, Roma 1990 (pp. 112).

«Notes on Self-Criticism», *Social Research*, Vol. 54, No. 1, Spring 1987, pp. 33-43.

The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century, Basic Books, New York 1988.

«Socializing the Welfare State. Democracy in the Distributive Sector», in GUTMANN, A. (ed.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton University Press, Princeton 1988; poi su *Dissent*, Vol. 35, No. 3, Summer 1988, pp. 292-300.

«Citizenship», trad. it. di V. Antonelli, *Democrazia e Diritto*, XXVIII, 2-3, mar.-giu. 1988 (poi in HANSON, R., BALL, T., FARR, J., eds., *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge University Press, London/New York).

«Why not Jackson?», *Dissent*, Vol. 35, No. 3, Summer 1988, pp. 267-268.

«Flight from Philosophy» (a rev. of BARBER, B., *The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Times*, Princeton University Press), *The New York Review of Books*, Vol. 36, 1, 1989, pp. 42-44.

«The State of Political Theory. Edited by Michael Walzer. Introduction», *Dissent*, Vol. 36, No. 3, Summer 1989, pp.337.

«A Critique of Philosophical Conversation», *The Philosophical Forum*, Vol. 21, Nos. 1-2, Fall-Winter 1989-90, pp. 182-196.

«The Communitarian Critique of Liberalism», *Political Theory*, Vol. 18, No. 1, Feb. 1990, pp. 6-23.

«... and with fingers crossed», *Dissent*, Vol. 37, No. 2, Spring 1990, p. 135.

«A Credo for This Moment», *The London Sunday Correspondent*; poi anche su *Dissent*, Vol. 37, No. 2, Spring 1990, p. 160.

«A Particularism of My Own», *Religious Studies Review*, Vol. 16, No. 3, July 1990, pp. 193-197.

«The Virtue of Incompletion» (a discussion of Agnes Heller, *Beyond Justice*), *Theory and Society*, 19/1990, pp. 225-229.

(rec. di JARVIS THOMSON, J., *The Realm of Rights*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1990).

«What Does It Mean to Be an “American”?», *Social Research*, Vol. 57, No. 3 (Fall 1990), pp. 591-614. Trad. it. parziale: «Usa, che fortuna essere incompleti!», *l'Unità*, 28 agosto 1991, p. 17.

«Moral Minimalism», paper presented at the Locarno International Conference, “Ethics and Politics”, October 11-13, 1990 (mimeo).

(?). Trad. it. di A. Ferrucci, «Due specie di universalismo», *MicroMega*, 1, feb.-mar. 1991, pp. 127-145.

«Perplexed», *The New Republic*, Jan. 1991. Trad. it. di N. Urbinati, «Perché non sono contro la guerra come negli anni del Vietnam», *l'Unità*, 26 febbraio 1991, p. 2.

«The Idea of Civil Society», *Dissent*, Vol. 38, No. 2, Spring 1991, pp. 293-304.

«La democrazia: entrare e uscire dall'impegno politico. Intervista a Michael Walzer», in BOSETTI, G., *Il legno storto* (1991), cit. *infra*, pp. 60-74.

«Nuovo tribalismo e vecchi, radicati pregiudizi», *L'indipendente*, 28 novembre 1991, p. 11.

(?). Trad. it. di N. Urbinati, «La rinascita della tribù», *MicroMega*, 5, dic. 1991-gen. 1992, pp. 99-111.

§ 2. Traduzioni e interviste di Michael Walzer in lingua italiana

«Il liberalismo come arte della separazione» (1984), trad. it. di L. Caracciolo di San Vito, *Biblioteca della libertà*, XXIII, 92, gen.-mar. 1986, pp. 11-30.

Esodo e Rivoluzione (1985), trad. it. di M. D'alessandro, Feltrinelli, Milano 1986 (pp. 112).

Sfere di giustizia (1983), trad. it. di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1987 (pp. 336).

(Intervista di A.E. GALEOTTI): «La lealtà e la critica», *L'Indice*, V, 2, feb. 1988, pp. 31-32.

«Citizenship», trad. it. di V. Antonelli, *Democrazia e Diritto*, XXVIII, 2-3, mar.-giu. 1988 (solo dopo, in inglese, in HANSON, R., BALL, T., FARR, J., eds., *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge University Press, London/New York).

Guerre giuste e ingiuste. Un discorso morale con esemplificazioni storiche (1977), trad. it. di F. Armao, Presentazione di S. Maffettone, Liguori, Napoli 1990 (pp. xvi-442).

Interpretazione e critica sociale (1987), trad. it. e cura di A. Carrino, Edizioni Lavoro, Roma 1990 (pp. 112).

(Intervista di Giancarlo BOSETTI): «E ora politica "part time"», *l'Unità*, 4 febbraio 1990, p. 17.

(Intervista di Giancarlo BOSETTI): «Il pendolo della sinistra», *l'Unità*, 12 novembre 1990, p. 12.

«La sofferenza del giacobino» (traduzione parziale del saggio «A. Gramsci's Commitment», in *The Company of Critics* (1988), pp. 80-100), in «Antonio Gramsci dopo la caduta di tutti i muri», a c. di G. BOSETTI, G. MECUCCI, C. PULCINELLI, supplem. de *l'Unità*, 15 gennaio 1991, pp. 27-31.

«Due specie di universalismo», trad. it. di A. Ferrucci, *MicroMega*, 1, feb.-mar. 1991, pp. 127-145.

«Perché non sono contro la guerra come negli anni del Vietnam» (1991), trad. it. di N. Urbinati, *l'Unità*, 26 febbraio 1991, p. 2.

(Conversazione con Gianni RIOTTA): «La sinistra conservatrice», *MicroMega*, 2, apr.-mag. 1991, pp. 33-41.

«In antica e onorabile compagnia» (anticipa brani da *L'intellettuale militante*, cit. *infra*), *Il Mulino*, XL, 335, mag.-giu. 1991.

«Usa, che fortuna essere incompleti!», *l'Unità*, 28 agosto 1991, p. 17 (traduzione parziale di «What Does It Mean to Be an "American"», 1990).

L'intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento (1988), trad. it. di E. Cavani Halling, Introduzione di S. Vertone, *Il Mulino*, Bologna 1991 (pp. 312).

«Nuovo tribalismo e vecchi, radicati pregiudizi», *L'indipendente*, 28 novembre 1991, p. 11.

«La democrazia: entrare e uscire dall'impegno politico. Intervista a Michael Walzer», in BOSETTI, G., *Il legno storto – e altre cinque idee per ripensare la sinistra (Dahl, Hirschman, Sabel, Sen, Unger, Walzer)*, con una postfazione di N. Bobbio, Marsilio, Venezia 1991, pp. 60-74.

(sul nazionalismo di J.-J. Rousseau), *l'Unità*, dicembre 1991.

«Michael Walzer, il pluralismo e la giustizia», intervista a c. di C. RUSCONI (con introduzione della stessa), *Meridiana*, 1992 (in corso di stampa); poi anche in appendice a RUSCONI, C., *La teoria della giustizia nel pensiero politico di Michael Walzer* (1991), cit. *infra*.

§ 3. Scritti (in tutto o in parte) sul pensiero di Walzer.

BARRY, B., rec. di M.W., «Radical Principles», *Ethics*, Jan. 1982.

BARRY, B., «Complaining» (rec. di M.W., «The Company of Critics»), *London Review of Books*, Nov. 23 1989, p. 12.

BELLAMY, R., «Rinascita della filosofia politica anglo-americana?», *Teoria Politica*, V, 1/1989, pp. 93-102.

BERARDINELLI, A., «Critici e popolo» (rec. de *L'intellettuale militante*), *l'Unità*, 2 dicembre 1991, supplem. «Libri», p. I.

- BOSETTI, G., «E la filosofia fa l'elogio dell'incertezza», *l'Unità*, 16 ottobre 1990, p. 19.
- BOSETTI, G., *Il legno storto – e altre cinque idee per ripensare la sinistra (Dahl, Hirschman, Sabel, Sen, Unger, Walzer)*, con una postfazione di N. Bobbio, Marsilio, Venezia 1991.
- BONANATE, L., «Il Walzer della guerra», *Mercurio* (supplem. settimanale de *la Repubblica*), 30 giugno 1990.
- BOSETTI, G., «Tre parole per l'America», *l'Unità*, 1991: I, 6 agosto, p. 17; II («Lettera A: Autogoverno»), 8 agosto, p. 17; III («I visionari della politica»), 12 agosto, p. 11.
- CARRINO, A., «Esodo e interpretazione: una nota su Walzer», in M.W., *Interpretazione e critica sociale*, trad. it. 1990, pp. 7-15.
- CASALINI, B., *Walzer/Rawls: un confronto*, materiali didattici della Facoltà di Scienze Politiche «C. Alfieri», Firenze 1990 (mimeo).
- COTRONEO, G., «Le mura liberali», *Biblioteca della libertà*, XXIII, 92, gen.-mar. 1986, pp. 31-37.
- DAHL, R.A., *Democracy and its Critics*, Yale University Press, New Haven and London 1989; tr. it. *La democrazia e i suoi critici*, Editori Riuniti, Roma 1990 (in partic. alle pp. 460-468).
- DANIELS, N., rec. di «Spheres of Justice», *Philosophical Review*, Vol. 94, Jan. 1985, pp. 142-148.
- DE LUE, S., *Political Obligations in a Liberal State*, State University of New York Press, Albany 1989.
- DICIOTTI, E., «La giustizia al plurale secondo Walzer», *Il Mulino*, XXXVII, 316, 2, mar.-apr. 1988, pp. 346-353.
- DOPPELT, G., «Walzer's Theory of Morality in International Relations», *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 8, No. 1, Winter 1979.
- DOWNING, L.A., THIGPEN, R.B., «Beyond Shared Understandings», *Political Theory*, Vol. 14, No. 3, Aug. 1986.

- DWORKIN, R., «To Each His Own», *The New York Review of Books*, Vol. 30, No. 6, April 14 1983, pp. 4-6; poi in DWORKIN, R., *Matter of Principle*, trad. it., pp. 261-268.
- DWORKIN, R., «“Spheres of Justice”: An Exchange. Donald Dworkin replies», *The New York Review of Books*, Vol. 30, July 21 1983, pp. 44-46.
- DWORKIN, R., «What Justice isn't», ora in DWORKIN, R., *Matter of Principle*, trad. it. 1990.
- DWORKIN, R., *Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.); trad. it. *Questioni di principio*, Il Saggiatore, Milano 1990.
- EATON, S., SCHARFF, K., «Organizing at the Grass Roots», *Dissent*, Vol. 26, No. 4, Fall 1979, pp. 411-413 (costituisce la replica a M.W., «The Pastoral Retreat of the New Left» (1979), *ibidem*).
- FEINBERG, J., «Liberalism, Community and Tradition», *Tikkun*, Vol. 3, No. 3, May-June 1988, pp. 116-120.
- FERRARA, A., «Sul pensiero postliberale in America e in Inghilterra», *MicroMega*, 3, lug.-set. 1989, pp.123-141.
- FISHKIN, J.S., «Defending Equality: A View from the Cave», *Michigan Law Review*, Vol. 82, 1984, pp. 756-760.
- FISTETTI, F., *Idoli del politico. Per una sinistra senza dogmi*, Dedalo, Bari 1990.
- FORTINI, F., «Ha un vizio: si pente di pentirsi», interv. di S. Fiori, *Repubblica*, 20 novembre 1991, p. 37.
- FRANCO, P., *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*, Yale University Press, New Haven and London 1990.
- FRANK, J., ABEL, L., STONE, I.F., «Camus and the Algerian War», *Dissent*, Vol. 33, No. 4, Fall 1986, pp. 105-109.
- FRENCH, H., (a response to Michael Walzer's) «The Prophet as Social Critic», *Drew Gataway*, 1985 (?).

- GALEOTTI, A.E., «Esodo e rivoluzione», *L'Indice*, IV, 1, gen. 1987, p. 23.
- GALEOTTI, A.E., «Cosa leggere (secondo me) sulla tolleranza», *Indice* ("Schede"), VII, /, lug. 1991, p. IX.
- GALSTON, M., «Community, Democracy, Philosophy. The Political Thought of Michael Walzer», *Political Theory*, Vol. 17, No. 1, Feb. 1989, pp. 119-130.
- GEUNA, M., «Riformulazioni contemporanee della tradizione della guerra giusta», *Teoria politica*, II, 2, 1986, pp. 185-190.
- GILL, E., «Spheres of Citizenship: A Defense of Complex Equality», paper delivered at the Annual Meeting of the Midwest Political Science Association, Chicago: April 1984.
- GIORELLO, G., «Filosofi a zig zag», *Il Sabato*, 9 febbraio 1991, pp. 62-63.
- GRANAGLIA, E., «Separazione individuale o integrità istituzionale?», *Biblioteca della libertà*, XXIII, 92, gen.-mar. 1986, pp. 39-43.
- GRANAGLIA, E., *Efficienza ed equità nelle politiche pubbliche*, Angeli, Milano 1988 (in partic.: P. III, § 2, "M. Walzer: il pluralismo neo-aristotelico", pp. 124-138).
- GUTMANN, A., «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, No. 3, Summer 1985, pp.308-322.
- HELLER, A., *Beyond Justice*, Basil Blackwell, London and New York, 1987; trad. it. *Oltre la giustizia*, Il Mulino, Bologna 1990 (in particolare IV.3: «Guerra "giusta" e "ingiusta", pp. 274-292).
- HOOKE, S., rec. di M.W., «The Company of Critics», *The Wall Street Journal*.
- JOHNSON, J.T., *Just War Tradition and Restraint of War*, Princeton University Press, Princeton 1981.

- JOHNSON, J.T., *Can Modern war Be Just?*, Yale University Press, New Haven and London 1984) in particolare alle pp. 186-189).
- JOHNSON, J.T., «Michael Walzer in Retrospective», *Religious Studies Review*, Vol. 16, No. 3, pp. 202-204.
- KRIPPENDORFF, E., «Guerre giuste, la grande illusione», *L'Indice*, VII, 8, ott. 1990, pp. 24-25.
- LECALDANO, E., «Il nostro bene», *L'Indice*, V, 2, feb. 1988, pp. 30-31.
- LUBAN, D., «Just Wars and Human Rights», *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 9, No. 2, Spring 1980, pp. 160-171.
- LUCAS, J.R., *On Justice*, Clarendon Press, Oxford 1980.
- LUCAS, J.R., *The Principles of Politics*, Clarendon Press, Oxford 1985²
- MAFFETTONE, S., «Due concezioni di equità», *MondOperaio*, XXXVIII, 11, nov. 1985.
- MAFFETTONE, S., «Dalla comprensione descrittiva alla prescrizione etica», *Biblioteca della libertà*, XXIII, 92, gen.-mar. 1986, pp. 45-51.
- MAFFETTONE, S., *Valori comuni*, Il Saggiatore, Milano 1989 (in partic. pp. 177-179).
- MAFFETTONE, S., «Presentazione» di *Guerre giuste e ingiuste*, trad. it. 1990, pp. ix-xvi.
- MAFFETTONE, S., «La moralità della guerra», *Notizie di Politeia*, VI, 18, 1990, pp. 25-30 (riproduce la «Presentazione» di *Guerre giuste e ingiuste*, trad. it. 1990).
- MAGNAGHI, M., «*Jus ad bellum* e comunità», *Notizie di Politeia*, VI, 20, 1990, pp. 32-37.
- MAGRI, T. «Critiche alla concezione individualistica liberale», *Teoria Politica*, II, 1/1986, pp. 187-191.

- MAGRI, T., «Comunità e teorie politiche», in VECA, S. (a c. di), *Filosofia, politica, società*, Bibliopolis, Napoli 1987.
- MAPEL, D., *Social Justice Reconsidered: The Problem of Appropriate Precision in a Theory of Justice*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1989.
- MARRAMAIO, G., «Idola» del postmoderno. Considerazioni inattuali sulla fine (e il principio) della Storia», in *Filosofia '87*, a c. di G. VATTIMO, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 163-181 (in particolare alle pp. 168-173: § 2. «Alle origini della Storia: l'Esodo- come prototipo narrativo del processo rivoluzionario»).
- MEILANDER, G., «A View from Somewhere: The Political Thought of Michael Walzer», *Religious Studies Review*, Vol. 16, No. 3, pp. 197 ss.
- MIRSKY, J., rec. di M.W., «The Company of Critics», *The New Leader*.
- MONTALDI, D.F., «Toward a Human Rights Based Account of the Just War», *Social Theory and Practice*, Vol. 9, No. 2, 1985, pp. 123-161.
- MORAWETZ, Th., «Tension in "The Art of separation"», *Political Theory*, Vol. 13, No. 4, Nov. 1985, pp. 599-606.
- MOUFFE, C., «American Liberalism and Its Critics: Rawls, Taylor, Sandel, Walzer», *Praxis International*, Vol. 8, No. 2, July 1988, pp. 193-206
- ONORATO, P., rec. di «Guerre giuste e ingiuste», *Iride*, n.s., 6, gen.-giu. 1991, pp. 286-288.
- PASQUINO, G., «Un codice morale. Così si limitano i danni delle guerre», *l'Unità*, settembre 1990.
- PASSERIN D'ENTREVES, *Modernity, Justice and Community*, Angeli, Milano 1990.
- PASSERIN D'ENTREVES, M., «Comunitarismo», *Notizie di Politeia*, VI, 18, 1990, pp. 20-25 (poi, in inglese, come voce della

Encyclopedia of Ethics, ed. by L.C. Becker, Garland Publishing, New York, in prep.).

PASSERIN D'ENTREVES, M., «Liberalismo e teorie comunitarie», *Il Mulino*, XXXIX, 4 (330), lug.-ago. 1990, pp. 538-552.

PASSERIN D'ENTREVES, M., «Tolleranza e comunità. Un confronto tra i teorici comunitari e la teoria liberale», mimeo (relazione al Seminario di «Politeia», Milano, marzo 1990); poi, con lo stesso titolo, su *Teoria Politica*, 1, 1991, pp. 121-136.

PATEMAN, C., *The Problem of Political Obligation. A Critique of Liberal Theory*, John Wiley & Sons Ltd., 1979¹; Polity Press, Cambridge 1985² (in particolare nel Cap. V, «Contemporary Consent Theory», alle pp. 92-98).

PETRUCCIANI, S., «L'illusione del male minore», *il manifesto*, 29 gennaio 1991, p. 12.

PIERUCCI, P., *I sentieri della comunità. Antropologia morale e utopia politica nel pensiero di Martin Buber*, tesi di laurea (rel.: prof. S. Caruso), Facoltà di Scienze Politiche «C. Alfieri», Università di Firenze, a.a. 1989-90 (in particolare il Cap. V:5, pp. 158-165: «Michael Walzer: "Martin Buber's Search for Zion". Alcune osservazioni a margine»).

PROSPERO, M., *Nostalgia della grande politica*, Metis, 1991.

RAZ, J., «Morality as Interpretation», *Ethics*, 101, Jan. 1991, pp. 392-405.

RICOEUR, P., ROCARD, M., «Entretien sur la justice et le marché», *Esprit*, LIX, 1, janvier 1991; trad. it. «Giustizia e mercato», *MicroMega*, 2, apr.-mag. 1991, pp. 207-223.

RICOSSA, S., «Il regno del Bene», *Biblioteca della libertà*, XXIII, 92, gen.-mar. 1986, pp. 53-54.

ROMANO, C., rec. di M.W., «The Company of Critics», *The Philadelphia Inquirer*.

ROSENBLUM, N., «Moral Membership in a Postliberal State», *World Politics*, Vol. 36, No. 4, July 1984.

- ROSENBLUM, N., *Another Liberalism. Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1987.
- RUSCONI, C., *La teoria della giustizia nel pensiero politico di Michael Walzer*, tesi di laurea (rel.: prof. S. Caruso), Facoltà di Scienze Politiche «C.Alfieri», Firenze 1992 (dattilo).
- RYAN, A., «Communitarianism: The Good, the Bad & the Muddly», *Dissent*, Vol. 36, No. 3, Summer 1989, pp. 350-354.
- SANDEL, M. (ed.), *Liberalism and its Critics*, Basil Blackwell, Oxford 1984.
- STEINER, G., rec. di M.W., «The Company of Critics», *The London Sunday Times*.
- STERN, P., «The Current Dispute on Distributive Justice and Its Hegelian Background», *Praxis International*, Vol. 9, No. 1, Feb. 1989.
- STRONG, T.B., rec. di M. W., «Exodus and Revolution», *Political Theory*, Vol. 4, No. 4, Sept. 1986, pp. 675-677.
- TEUBER, A., rec. di M.W., «Spheres of Justice», *Political Theory*, Vol. 12, Feb. 1984.
- VECA, S., *Una filosofia pubblica*, Feltrinelli, Milano 1986 (in particolare alle pp. 44-45, 53-58, 106-108).
- VECA, S., «Sfere di giustizia fra mito di Coriolano e mito della tribù», *Biblioteca della libertà*, XXIII, 92, gen.-mar. 1986, pp. 55-61; poi in VECA, S., *Cittadinanza* (1990), pp. 117-124.
- VECA, S., *Etica e politica*, Garzanti, Milano 1989 (in partic. pp. 87-88, 120-121, 129-130, 145-146 *et passim*).
- VECA, S., *Cittadinanza. Riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*, Feltrinelli, Milano 1990 (in partic. il Cap. V: «Sull'arte della separazione», pp. 117-124).

- VECA, S., «La questione del pluralismo tra fatti e valori», relazione alla Conferenza internazionale di Locarno, «Etica e politica», 11-13 ottobre 1990 (mimeo, versione provvisoria).
- VERTONE, S., «Introduzione all'edizione italiana» di WALZER, M., *L'intellettuale militante*, trad. it. 1991, pp. 1-6.
- VILLANI, A., «Sfere di giustizia e arte della separazione: intorno a Michael Walzer», *Fenomenologia e società*, XII, 3, 1989, pp. 85-130.
- VIROLI, M., «In antica e onorabile compagnia», *L'Indice*, VII, 3, mar. 1990, pp. 22-23.
- VIROLI, M., «La città dei comunitari», *l'Unità*, 31 luglio 1990, p. 17.
- VIROLI, M., «Identità e tip-tap», *l'Unità*, 28 agosto 1991, p. 17.
- WALDRON, J., «Politics without Purpose?», *TLS (The Times Literary Supplement)*, No. 4553, July 6-12, 1990, pp. 715-716.
- WALLACH, J.R., «Liberals, Communitarianism, and the Tasks of Political Theory», *Political Theory*, Vol. 15, No. 4, Nov. 1987, pp. 581-611.
- WARNKE, G., «Rawls, Habermas, and Real Talk: A Reply to Walzer», *The Philosophical Forum*, Vol. 21, Nos. 1-2, Fall-Winter 1989-90, pp. 197 ff.
- YODER, J.H., *When War is Unjust. Being Honest in Just-War Thinking*, Ausburg Publishing House, Minneapolis 1984 (in particolare alle pp. 58-62).
- ZANETTI, G., «La politica nel deserto», *Il Mulino*, XXXVII, 2, mar.-apr. 1987, pp. 323-328.
- (?, ?), rec. di M.W., «The Revolution of the Saints», *William & Mary Quarterly*, 1965.
- (?, A.), «Le categorie politiche di Walzer», tesi di laurea, Urbino 1992 (dattilo).