

*salmente* rispetto la dicotomia liberalismo-comunitarismo. L'aspetto problematico del liberalismo... è legato... all'adozione di un modello di razionalità fondato su un universalismo generalizzante ed acontestuale — su un modello di razionalità che con Kant potremmo chiamare del *giudizio determinante*. I comunitaristi attaccano giustamente le idee liberali di neutralità, di *overlapping consensus* e di priorità del giusto sul bene, ma dal canto loro non riescono a indicare alcun concetto alternativo con cui risolvere la questione più importante, ossia come dirimere controversie di valore in una comunità che non possiamo non immaginare differenziata culturalmente. E non vi riescono perché non mettono in causa questo modello di razionalità. La strada comunitarista rischia allora di trasformarsi in un vicolo cieco» (pp. LIV-LV). Il punto di forza del comunitarismo era l'intuizione che la base di ogni normatività sta in ultima istanza in una identità collettiva; ma questa intuizione resta sterile se non si sa dire che cosa significhi l'integrità e la realizzazione di un'identità «nel caso di un'identità differenziata e in cui siano presenti aspetti incommensurabili». La proposta del curatore è quella di un nuovo approccio incentrato sull'universalismo esemplare e individuante del «giudizio riflettente», quella forma di giudizio che Kant ha proposto nella *Critica del giudizio* come tipica dell'ambito estetico, e che il neoaristotelismo ha proposto come ancor più tipica dell'ambito morale in quanto traduzione più precisa della idea aristotelica di *phronesis*. Il giudizio riflettente non sarebbe né arbitrario né astrattamente universale, ma sarebbe invece caratterizzato da un «universalismo esemplare e individuante» (p. LV). Il giudizio riflettente sarebbe implicitamente proposto da Dworkin e Walzer. Infatti questi due autori assumono una posizione intermedia fra liberali e comunitari proponendo che la domanda sulla giustizia o sulla legittimità delle istituzioni venga intesa «come una domanda radicalmente situata», la domanda se sia «più consono all'identità di questa comunità, data la sua storia e il suo progetto costitutivo, adottare questo o quel principio di giustizia». La giustizia delle istituzioni che una comunità politica si dà deve venire giudicata secondo il modo del giudizio estetico: «Nel giudizio sulla *riuscitezza* di un'opera d'arte non è in gioco altro che il grado di rispondenza dell'opera alla normatività interna che la costituisce... Ogni opera ha il suo proprio modo di riuscire o di fallire, come ogni vita umana, come ogni comunità» (p. LVI). Così la giustizia di leggi e istituzioni può risultare evidente per contrasto non con canoni astorici ma con le definizioni contenute nella cultura o nella tradizione di una particolare comunità di che è la comunità stessa, in che consiste l'appartenenza, quale significato abbiano nella vita della comunità stessa determinati beni. In altre parole, «la giustezza o legittimità delle leggi vuol dire congruità a un'identità concreta, *autenticità*» (ibid.). Si tratta, con le parole di Walzer, di giudicare «ogni popolo con il suo metro».

SERGIO CREMASCHI

MICHAEL J. SANDEL, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, trad. dall'inglese di Savino D'Amico, Feltrinelli, Milano 1994. Un volume di pp. 211.

Il fortunatissimo libro di John Rawls, *Una teoria della giustizia* del 1971 diede l'avvio a un filone di critica al pensiero politico liberale noto come neocomunitarismo. Questo libro, di cui l'edizione originale risale al 1982, è stato una delle espressioni di questo filone accanto a libri di Roberto Unger, Alasdair MacIntyre,

Charles Taylor. Questo filone riprende motivi di diverse tradizioni che avevano criticato il presunto «individualismo» della società moderna e del filone dominante delle dottrine politiche moderne. Riprende cioè in primo luogo la critica hegeliana alla cattiva astrazione in cui cadevano le dottrine politiche giusnaturaliste e contrattualiste che, parlando di diritti innati dell'essere umano, concepivano quest'ultimo come un 'atomo' isolato, dimenticando il fatto che questo è invece intrinsecamente parte di una ben determinata comunità con una lingua, tradizioni, istituzioni che incarnano valori sedimentati in un modo determinato, indissolubilmente legato alla storia di quella particolare comunità. Per aspetti analoghi questo filone riprende occasionalmente anche la critica all'atomismo della società capitalistica del giovane Marx e di tutti i neomarxisti umanisti. In secondo luogo questo filone riprende la critica di tutti i neoaristotelici, buona ultima quella di Hannah Arendt, allo stato moderno che, essendo visto come per antonomasia il luogo della convivenza fra estranei, viene contrapposto da questi autori alla *polis* aristotelica fondata invece sull'amicizia fra i cittadini. In terzo luogo riprende la critica del repubblicanesimo neoclassico alle tendenze disgregatrici della società moderna, da Machiavelli agli scozzesi del Settecento, per giungere ai padri della Costituzione americana.

I punti su cui in particolare si concentra la critica di Sandel al liberalismo sono i seguenti:

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

b) *la concezione della razionalità*; per l'utilitarismo questa si riduce al calcolo strumentale di costi e benefici; il kantismo ne ha una concezione puramente formale e procedurale; occorre invece una concezione della razionalità che privilegi il ruolo della riflessione, della deliberazione, della valutazione razionale delle norme e dei valori;

c) *la concezione della comunità*; la concezione kantiana ne ha una visione astratta; la concezione utilitarista la vede solo in termini strumentali (cioè come qualcosa che ha valore solo in quanto può servire a promuovere i fini degli individui); invece ognuno di noi non è portatore di un sé separato e indipendente non soltanto dai suoi fini e dalle cose a cui è legato, ma anche dalle comunità dalle quali deriva la sua identità, come la famiglia, la città, ecc.; da un punto di vista comunitario la storia di queste comunità ha una rilevanza morale, non soltanto psicologica;

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

Sulla base di queste critiche Sandel ritiene che la tradizione del liberalismo moderno vada criticata in nome dell'impossibilità di una totale separazione fra una concezione del «giusto» e una concezione del «bene». Sarebbe necessaria invece una concezione minima del bene condivisa come base di ogni possibile società giusta.

La domanda che si pone inevitabilmente per il lettore giunto alla fine del libro è in quale modo si possa preservare il pluralismo o, nel linguaggio di Locke, la «tolleranza». Non sembra che Sandel abbia molto da dire in proposito; anzi sembra, in interventi successivi, pendere pericolosamente nella direzione del principio «cuius re-

gio ejus haec religio» rivisto e corretto: ogni comunità si dà regole conformi alla storia e alla cultura della sua maggioranza (vedi *Il discorso morale e la tolleranza liberale: l'aborto e l'omosessualità*, in *Comunitarismo e liberalismo* a cura di Alessandro Ferrara, Editori Riuniti, Roma 1992).

La provocazione di Sandel e altri neocomunitari è comunque servita a qualcosa: Rawls stesso, in *Liberalismo politico* (1993), ha rivisto la sua tesi della separazione fra bene e giusto introducendo una concezione «debole» del bene come precondizione della concezione della giustizia come equità, dando così una versione meno astorica e meno assolutista del suo liberalismo. È una prova che i dibattiti, là dove gli intellettuali accademici hanno un costume di discussione autentica (ciò che è vero certamente per gli Stati Uniti e, ahimè, meno vero per paesi come il nostro) non lasciano gli interlocutori identici a se stessi.

SERGIO CREMASCHI

JOHN RAWLS, *Liberalismo politico*, a cura di S. VECA, trad. di G. Rigamonti, Comunità, Milano 1994 (ed. orig. 1993). Un volume di pp. 382.

Come punto d'arrivo di un processo di revisione durato vent'anni, Rawls riformula in questo libro la sua concezione della giustizia come liberalismo *politico*, esplicitamente separato dalle concezioni morali complessive di stampo liberale a cui hanno dato origine pensatori come Kant e Stuart Mill.

Il cambiamento decisivo rispetto all'opera precedente *Una teoria della giustizia*, del 1971, sta nel vedere la chiave per una «società ben ordinata», cioè una società stabile in quanto fondata su un certo consenso fra i cittadini su alcune convinzioni morali di fondo, non tanto nella giustizia come «equità» quanto nel pluralismo. Il «fatto» del pluralismo è divenuto in quest'opera un punto di partenza: si tratta di una constatazione dell'esistenza nelle società moderne a partire dal Seicento di una diversità di dottrine su che cosa sia il bene e quale progetto di vita vada perseguito; il pluralismo può essere assunto come una condizione di partenza della convivenza fra esseri umani in quanto la storia moderna insegna che la stessa esistenza di istituzioni che garantiscono libertà di opinione tende inevitabilmente a riprodurre la coesistenza di una diversità di risposte agli interrogativi morali di fondo. Una società «ben ordinata» diviene ora una società unita non in tutte le convinzioni morali fondamentali ma semplicemente nella sua concezione *politica* della giustizia, concezione che risulta «per intersezione», come minimo comun denominatore di diverse concezioni morali complessive «ragionevoli» (cioè non intolleranti per principio) quali sono storicamente le più diffuse concezioni odierne, almeno nei paesi in cui vivono da secoli istituzioni liberaldemocratiche.

Questo liberalismo politico trae ora la sua giustificazione non più da una contrattazione condotta nella «posizione originaria» da parti razionali egoiste, reciprocamente disinteressate e protette dal «velo dell'ignoranza» (cioè, con una finzione, ipotizzate ignare non solo della posizione sociale che ognuna di esse avrebbe in seguito occupato ma anche della propria personale concezione del «bene», e quindi dei fini che avrebbe perseguito nella propria vita) ma dallo *overlapping consensus* o «consenso per intersezione», cioè dal consenso che viene a crearsi per motivi diversi fra diverse concezioni morali complessive «ragionevoli» (cattolicesimo, protestantesimo, liberalismi ecc.) che riconoscono di avere in comune una *concezione minima*