

I paradossi della società civile

di JEFFREY C. ALEXANDER

È necessario sviluppare un modello di società democratica che presti più attenzione alla solidarietà e ai valori sociali – a cosa pensa e dice la gente e a come questa si rapporta alla politica – più di quanto facciano la maggior parte delle teorie delle scienze sociali oggi. In altre parole è necessaria una teoria che sia meno centrata in modo miope sulla struttura sociale e più attenta alle idee che le persone hanno in mente e alle esperienze e interazioni a cui queste danno luogo.

Se ci spostiamo dal terreno empirico delle scienze sociali al piano normativo della teoria democratica, è lecito aspettarsi più sensibilità nei confronti di tematiche quali l'intenzione, l'interpretazione e la scelta. Se lo facciamo, tuttavia, rimaniamo delusi. Sembra che anche la teoria democratica normativa sia scritta principalmente pensando a Tracimaco. Anch'essa si focalizza innanzitutto sulla differenziazione, o pluralizzazione del potere. I teorici democratici pensano alla democrazia troppo spesso semplicemente in termini di meccanismi politici e di strutture istituzionali definite rigorosamente. Essi si occupano di quei modelli specifici di sanzioni e premi che prevengono l'abuso di potere e l'oligarchia – la separazione dei poteri, i diritti legali, le garanzie procedurali e la regolamentazione del voto¹.

Tali meccanismi sono sicuramente della massima importanza. Definiscono le proprietà formali della democrazia. Senza il governo delle persone che ha descritto Aristotele, senza lo stato liberale

I contenuti di questo articolo sono ripresi e sviluppati nel volume in preparazione dal titolo provvisorio di Civil Society and Its Discontents.

¹ Il libro di Dahl (1956) rappresenta una delle prime visioni, di forte influenza, di questa prospettiva formale e istituzionale nel contesto americano.

proposto da Locke e Mill, senza la divisione dei poteri di governo raccomandata da Montesquieu e da Madison, non ci sarebbe nessuna reale democrazia. In un mondo dove l'idea di democrazia è stata troppo spesso un semplice sotterfugio ideologico per livellare la dittatura, è opportuno ricordare tali distinzioni formali, che hanno certamente grandi effetti sostanziali.

Non è quindi un caso che le virtù di questo approccio puramente formale siano recentemente state riprese ed enfatizzate dai teorici della sinistra post-marxista i quali stanno facendo uno sforzo per salvare il concetto e la pratica del socialismo dalle grinfie del pensiero totalitario. Il difensore italiano della democrazia più fervente e chiaro, Norberto Bobbio (1995, 6) utilizza principi democratici formali per estendere e difendere il socialismo. Definendo la democrazia come il governo di maggioranza in uno stato liberale, sottolinea che «i diritti ... sono il presupposto necessario per il corretto funzionamento degli stessi meccanismi prevalentemente procedurali che caratterizzano un regime democratico» e chiede che tali diritti siano rispettati. Mentre Bobbio ha difeso questa posizione in anni di dibattito politico, più recentemente John Keane, un postmarxista inglese che ha enfatizzato la connessione tra il socialismo e la democrazia, ha definito la democrazia in modo formale come «un sistema di potere pluralistico e differenziato» (Keane 1988, 3). Agnes Heller (1988, 129-45), la più insigne seguace contemporanea di Lukács – il marxista famoso per avere liquidato la razionalità formale come reificazione – ha, sulla scia delle sue esperienze nella società ungherese, finito per appoggiare una posizione formalista. In Francia i recenti scritti dell'ormai da lungo tempo militante antistalinista Claude Lefort, parlano della «separazione delle sfere del potere, della legge e della conoscenza». Secondo Lefort questa differenziazione si basa su di un «apparato istituzionale che previene il governo dall'appropriarsi del potere per fini propri» e garantisce che «l'esercizio del potere sia soggetto alle procedure di redistribuzione periodica» (Lefort 1988, 19).

Queste invocazioni dei requisiti formali della democrazia sono particolarmente importanti nel contesto degli atteggiamenti pessimistici e spesso antagonistici verso la possibilità di una società democratica che, almeno fino a molto recentemente, hanno permeato l'attacco strutturalista alle scienze sociali critiche. Quando Lefort attacca l'incapacità di Marx di capire gli effetti sostanziali dei meccanismi formali, ad esempio, attacca il discorso sofistico

che ha sempre più permeato il pensiero critico occidentale sotto l'influenza di pensatori quali Marcuse e Foucault. Lefort scrive che Marx era incapace di capire la «riconosciuta funzione della legge scritta, lo status che acquisisce nella sua separazione dalla sfera del potere» (Lefort 1986, 252 s.). Il contrasto implicito che Lefort individua tra la sua personale insistenza sulla differenziazione tra potere e conoscenza e la fusione che ne fa Foucault è particolarmente importante (Lefort 1986, 18).

I meccanismi ai quali queste discussioni fanno riferimento rientrano nel campo di quella che può essere chiamata differenziazione strutturale. Ma, per quanto la differenziazione strutturale sia importante, la democrazia dipende da molto, molto di più. Parlare semplicemente in termini di meccanismi formali e istituzionali non rende conto dell'ambiente sociale che dà alle strutture politiche indipendenti il loro supporto sociale.

Troppo spesso il mondo extrapolitico che sostiene i meccanismi democratici formali è stato trattato, tuttavia, semplicemente spostando l'attenzione dalla sovrastruttura politica alla base economica. I critici materialisti di quella che viene chiamata in termini peggiorativi la democrazia puramente formale della società capitalista hanno espresso le loro richieste di eguaglianza economica in termini di richiesta di diritti sostanziali al posto di diritti politici semplicemente formali. Quindi, alla fine del diciannovesimo e del ventesimo secolo, si è stabilita una dicotomia nel pensiero democratico tra gli approcci formalistici e liberali da un lato e gli approcci socialisti e sostanziali dall'altro. I marxisti sostenevano che l'eguaglianza economica era l'unico modo di «realizzare» le promesse politiche formali, le quali erano, secondo loro, state formulate come mistificazioni dalla borghesia dominante.

Recentemente, mentre il marxismo ha perso la sua forza ed è maturata la comprensione intellettuale e morale della tragedia del comunismo di stato, il contrasto tra i diritti sostanziali e formali è stato posto meno come una dicotomia ad esclusione reciproca e più come una complementarità tra due forme completamente differenti. Secondo la teoria critica contemporanea, la democrazia è attualmente definita come l'insieme dei diritti formali e dei diritti sostanziali, ma questi ultimi sono ancora intesi soprattutto in termini economici. Per esempio, David Held ha abbandonato un approccio neo-marxista alla giustizia e assume invece un approccio istituzionale. Egli ora suggerisce di sviluppare «un nuovo modello di democrazia» (Held 1987, 274-7, 183, 282, 287 e 297) aggiun-

gendo «condizioni» economiche che diano potere alle strutture politico-formali della teoria democratica tradizionale.

Tuttavia, se questo spostamento al di là della tradizionale critica marxista verso la democrazia formale è importante, voglio qui discutere più in profondità le condizioni sociali sulle quali poggia la democrazia. Queste condizioni vanno ben al di là delle strutture dell'eguaglianza economica che i recenti critici neo-marxisti hanno descritto. La messa a fuoco di tali strutture deve arrivare ad includere una sfera della società che è relativamente indipendente non solo da ciò che è specificatamente politico, ma anche dal contesto economico. Chiamando questa la sfera della «società civile», mi unisco ad altri teorici sociali contemporanei nell'usare un termine preso a prestito dall'apogeo della discussione sulla democrazia, che per più di un secolo era caduto in disuso. La definirò comunque in un modo nuovo.

Nell'approccio alla società civile che qui seguirò, voglio sottolineare il ruolo fondamentale che la solidarietà sociale gioca nella società democratica. Quest'enfasi, tuttavia, non deve escludere il riconoscimento dell'individualità. Intendo considerare la società civile come il campo in cui la solidarietà sociale è definita in termini universalistici. Si tratta della *we-ness* di una comunità nazionale intesa nella maniera più forte possibile, la sensazione di essere legati ad ogni membro di quella comunità che trascende gli impegni particolari, la lealtà limitata, gli interessi di parte. Soltanto questo tipo di solidarietà può creare un filo di identità che unisca persone lontane per religione, classe, gruppo etnico o razza. Soltanto questo tipo di filo comune e con potere di unione, inoltre, può permettere ai singoli appartenenti a questo gruppo di essere concepiti come responsabili essi stessi dei loro diritti «naturali».

Questa concezione della società deriva dalla tradizione liberale, post-hobbesiana del pensiero politico. Quell'iniziale discussione liberale era spesso vaga, e lo stesso termine, società civile, era articolato in modo vago. Ciò nonostante, è a questa tradizione filosofica liberale che ogni discussione contemporanea deve ritornare (Seligman 1993). Fare questo significa scoprire che, se la riflessione liberale sulla società civile abbracciava l'individuo, essa era molto meno individualistica di quanto si pensi.

Hobbes, nel *Leviatano*, identificava la società civile con lo stato: «Nessuna legge può essere ingiusta. La legge viene fatta dal potere sovrano, e tutto ciò che viene fatto da quel potere è garantito». Così dicendo, Hobbes non solo giustificava una forma antidemo-

cratica di autorità politica ma seguiva una lunga tradizione di pensiero religioso pre-moderno secondo la quale il civile era innanzitutto in contrasto con il religioso, come nella distinzione agostiniana tra città di Dio e città dell'uomo. Hooker e Locke, al contrario, erano più motivati dall'attivismo individualistico della cristianità riformata che dalle sensibilità gerarchiche, dal meccanicismo e dal determinismo che ispirava Hobbes. Nel *Secondo Trattato sul Governo* Locke ha sviluppato una riflessione su una sfera indipendente di socialità, un *commonwealth* o una solidarietà sociale che emerge dallo stato di natura e si estende, tramite il contratto sociale, alla legge civile che regola la vita sociale. Locke è attento a sottolineare che questa solidarietà è basata sull'individuazione. È perché «l'umanità [è] tutta eguale e indipendente» che «nessuno deve danneggiare l'altro nella sua vita, salute, libertà o proprietà». I moralisti scozzesi hanno elaborato questa relazione fra solidarietà e individuazione. Adam Ferguson per esempio, rispondendo, nel suo *Saggio sulla storia della società civile*, a quello che considera l'individualismo eccessivamente razionale della teoria del contratto, sostiene che un aumento del *self control* e dell'«acutezza», insieme a una diminuzione dell'impulso bruto, sono stati necessari perché nascesse la società civile; egli ha descritto quest'ultima come il legame sociale che definisce una nazione, la fratellanza tra i membri di una comunità che garantisce il rispetto della legge, la protezione della proprietà, e la regolamentazione dell'autorità. Mentre Adam Smith (1976) sottolineava il ruolo dei comuni sentimenti morali nel dare vita all'«imparziale spettatore», egli ha anche sottolineato la ricerca individualistica di riconoscimento e di prestigio che sono alla base di questo nuovo tipo di comunità civile². Un tentativo simile di unire l'individuale e il collettivo sta alla base della concezione tocquevilliana della sfera della vita pubblica, attiva e volontariamente politica, il mondo «dell'interesse individuale correttamente inteso» che egli ha espressamente ancorato al mondo collettivamente vincolante ed extrapolitico della legge e alla regolazione collettiva della religione.

Che cosa ha a che fare questa tradizione di pensiero della prima modernità con l'inadeguatezza delle idee postmarxiste sulla democrazia? Parecchio. Come ha fatto notare Keane (1988, 31-68), il discorso liberatorio riguardo la società civile che ho appena riferito

² Si veda l'uso che Boltanski e Thevenot (1991) fanno di Smith a questo riguardo.

ha incominciato a scomparire a metà del diciannovesimo secolo. Dando per scontata l'esistenza della solidarietà e di condizioni relativamente paritarie, il pensiero iniziale sulla società civile sottolineava la libertà, garantendo l'eguaglianza soltanto in termini politici e legali. Con l'avvento del capitalismo industriale, questa preoccupazione per la democrazia politica è stata offuscata da quella che sarà conosciuta come questione sociale. Spinta al centro della scena intellettuale dai movimenti sociali di classe, dai sindacati e dal riformismo socialista, quello che Polanyi (1974) ha chiamato il movimento protezionista non solo ha diretto l'attenzione sull'inclusione di gruppi economici esclusi, ma ha anche rilegittimato uno stato forte. Dal momento che lo stato sembrava essenziale per il coordinamento di mercati caotici e per ridistribuire la ricchezza, ha preso piede la convinzione che l'eguaglianza sociale nell'era industriale potesse essere ottenuta – da stati liberali, socialisti o autoritari – senza nessun particolare riguardo nei confronti dell'importanza di una sfera civica indipendente. Questa svolta nella sensibilità intellettuale avrebbe poi avuto effetti straordinari sulla realtà. Da allora, le rivoluzioni anticapitaliste del ventesimo secolo hanno legato le loro speranze di una società giusta a un forte egualitarismo sociale garantito dallo stato. Le rivoluzioni del dopoguerra contro il colonialismo hanno cercato di costruire società socialiste indipendenti seguendo esattamente lo stesso percorso. Soltanto recentemente le tragiche ripercussioni sociali, culturali ed intellettuali di queste decisioni sono diventate evidenti.

Contemporaneamente, nella teoria occidentale critica e marxista, questo spostamento all'interno della sensibilità pubblica e intellettuale ha assunto lo status di fatto empirico. Per pensatori come Lippman e Dewey fino a Wright Mills, Hannah Arendt e Habermas, la scomparsa della vita pubblica è diventata assiomatica per ogni riflessione sulla vita del ventesimo secolo. Prigionieri di questo storico spostamento nelle assunzioni intellettuali, questi pensatori influenti non sono stati in grado di valutarlo correttamente. Essi erano convinti che il capitalismo aveva distrutto la vita pubblica, che nelle società democratiche di massa lo strapotere del mercato aveva polverizzato i legami sociali, trasformando i cittadini in egoisti, e aprendo la strada all'oligarchia e alla burocrazia. Il capitalismo è stato visto come il regno della *privacy*. Il fatto che in realtà la situazione fosse ben diversa è diventato difficile da vedere anche per i sociologi più acuti. Essi non potevano più

basarsi sull'idea della società civile, e le condizioni sociali che avevano provocato la sua eclissi persistevano.

Nel periodo in cui il capitalismo industriale iniziava ad emergere, Marx aveva posto le basi per quella visione del declino moderno identificando la società civile esclusivamente con il regno, garantito formalmente, dell'economia capitalista. Come scrive Cohen (1992, 5 e 24) nella sua critica devastante, «le istituzioni sociali, politiche, private e legali furono trattate [da Marx] come l'ambiente del sistema capitalista, in grado di essere trasformato dalla logica capitalista, ma senza un proprio dinamismo». Marx aveva accusato Hegel di giustificare una tale concezione privatizzata della società civile, di identificare questa con il «sistema di bisogni» che divenne il mondo dell'economia politica nel suo stesso pensiero. In realtà questa non era la posizione di Hegel. Al contrario, le sue opere possono essere viste come una rivisitazione del pensiero liberale in un'ottica più comunitaria e solidaristica. È vero che le risorse linguistiche a disposizione e le particolarità della storia tedesca avevano portato Hegel, così come Kant, a tradurre il termine inglese «società civile» con *Bürgerlich Gesellschaft*, che grosso modo significa società medio-borghese. Nonostante ciò, l'opinione di Marx che Hegel identificasse la società civile semplicemente con la società di classe non è solo anacronistica, ma fundamentalmente scorretta. Per Hegel la società civile non è soltanto il regno dei bisogni economici ma anche la sfera dell'etica. Si tratta di un ambito morale separato dalla vita familiare, che Hegel ha descritto come concreta e particolaristica, e dallo stato, istituzione che per ragioni ideologiche e filosofiche Hegel considerò l'unico ambito pienamente universalista. Il fatto importante è che, a fianco del mondo dei bisogni, Hegel ha individuato altri gruppi e forme intermedi, come la legge e quelle che oggi chiameremmo organizzazioni volontarie³.

È almeno in parte sotto l'influenza di Hegel che Gramsci (1975) formulò il suo personale approccio alla società civile, fortemente anti-individualista ed anti-economicista. Nonostante il legame con il marxismo questo approccio è stato decisivo per far rivivere la definizione più estesa di società civile. Allontanandosi dal dualismo

³ Si presti attenzione agli studi di Cohen e Arato (1992) su Hegel e la società civile. Ma forse Hegel non è così originale come loro o gli altri autori che hanno giustamente cercato di ri-enfatizzare i suoi contributi positivi alla discussione nascente sulla società civile. Si vedano ad esempio le teorie di Pelczynski (1984) e Reidel (1984).

marxista, Gramsci ha definito la società civile come l'ambito della vita politica, culturale, legale e pubblica che occupa una zona intermedia tra i rapporti economici e il potere politico. Sulla base di questa idea di stampo fortemente anti-riduzionista, egli ha lanciato una sfida profonda al pensiero ortodosso marxista, sostenendo che la rivoluzione socialista non poteva essere causata unicamente da una crisi nell'economia. La stessa società civile doveva essere sfidata e trasformata, indipendentemente dalla base economica. Al di là del fatto che Gramsci non abbia associato la società civile con la democrazia, ma piuttosto con il mondo che la impediva, la sua discussione è di grande importanza per la concezione che vorrei qui sviluppare.

Il fatto che Gramsci fosse costretto a sviluppare il suo pensiero sulla società civile all'interno di una prigione fascista non è stata solo la sua sfortuna, ma anche la nostra. Se le sue idee riguardo la società civile avessero avuto più ampia circolazione, queste avrebbero potuto aiutarci a prevenire la scomparsa virtuale del termine dalle scienze sociali. Tuttavia, i fenomeni sostanziali a cui il termine fa riferimento hanno continuato a essere il centro di importanti filoni delle scienze sociali del ventesimo secolo. Le nozioni di solidarietà, civiltà, *civility* e cittadinanza sono centrali per diverse scuole di studi teoretici ed empirici. Durkheim ha dedicato la sua carriera a delineare i meccanismi e i processi della solidarietà sociale. Freud ha concepito i suoi studi psicologici come parte di una più ampia indagine sulla natura della civiltà, che egli vide dipendere da quella sublimazione vincente che produceva il comportamento sociale pacifico e cooperativo. Mead ha inteso «l'altro generalizzato» come un meccanismo interno che permette la comprensione reciproca e l'azione regolata da leggi, le quali a loro volta permettevano la cooperazione spontanea e l'interazione democratica. Piaget ha spiegato i processi psico-sociali che generano il comportamento altruista e comunitario, ma ha individuato allo stesso tempo modi di pensare e di agire. Marshall ha definito la cittadinanza sociale come dipendente non solo da uno stato forte ma dalla diffusione della simpatia reciproca e dalla solidarietà tra classi. Parsons ha sviluppato la sua nozione di comunità societaria per poter individuare una sfera di solidarietà sociale basata su diritti individuali in grado di combinarsi in ambiti politici, economici e culturali.

Tuttavia, con l'eccezione di Freud, queste posizioni hanno sofferto perché partecipavano al progetto utopistico della modernizzazione. I programmi di civilizzazione che ognuno di questi

studiosi aveva identificato sono stati visti come immanenti. Le tensioni che esistevano tra questi processi di civilizzazione e le sfere non civilizzate della società furono drasticamente sottostimate, e il lato oscuro e destabilizzante della società civile fu spesso ignorato. In questo modo, e nonostante il loro enorme contributo, queste aperture più positive nei confronti della società civile hanno creato l'immagine critica speculare della sua negazione.

Nonostante ciò, se concepita come una forma di organizzazione sociale distinta dalle categorie politiche ed economiche, che fa riferimento contemporaneamente alla solidarietà collettiva e al volontarismo individuale, la società civile può essere vista come un concetto unicamente sociologico, come ha sostenuto circa vent'anni fa Alvin Gouldner (1980) nella sua difesa del concetto contro le forme marxiste di teoria critica. La società civile non coinvolge la comunità in senso stretto e tradizionale, il senso che viene ad esempio enfatizzato nella classica distinzione sociologica tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, tipicamente tradotti come comunità e società, oppure in esempi recenti di filosofia sociale comunitaria. L'approccio che qui desidero prendere, al contrario, può essere descritto come un tentativo di suggerire la *Gesellschaft* come una *Gemeinschaft*. Ogni gruppo che funzioni ha bisogno di avere una certa coscienza collettiva⁴. La società «civile» è vista come quella forma di coscienza collettiva che si sviluppa ampiamente e in profondità, a tal punto che potrebbe, per principio, includere tutti i vari raggruppamenti all'interno di un ambito territoriale separato e amministrativamente regolato (Alexander 1988, 78-106). L'identificazione all'interno di uno spazio così ampiamente diffuso può essere data soltanto da legami universalistici che fanno leva su valori altamente generali come diritti e appartenenza a un popolo (*peoplehood*).

L'ampiezza e la prospettiva di una tale comunità ha portato gran parte della riflessione contemporanea sulla società civile a seguire Kant e altri filosofi illuministi nell'identificazione di tali legami con termini quali ragione e diritto astratto. Habermas (1989 e 1986) e gli studiosi da lui influenzati (Cohen e Arato 1992) limitano effettivamente l'attuale discorso sulla società civile ai riferimenti alla ragionevolezza, ai diritti, all'equità come tale⁵. Così

⁴ Per una trattazione intrigante di questa idea durkheimiana si veda l'opera di Shils (1991, 3-20).

⁵ Si vedano le mie critiche (1989, 217-49; 1994) a Habermas e a Cohen e Arato.

facendo, legano il loro pensiero riguardo ai processi della società civile al classico ideale di comunicazione completamente trasparente. Stralci simili di universalismo astratto permeano la teoria della giustizia di Rawls (1982), che si fonda sull'assunto che i sistemi politici diverranno più civili ed inclusivi soltanto se gli attori politici saranno in grado di impegnarsi in esperimenti di pensiero ipotetici secondo i quali essi devono formulare principi distributivi senza alcun riferimento alle proprie prospettive concrete. I termini critici della teoria evolutiva di Parsons (1971), la generalizzazione dei valori e l'attivismo strumentale, rivelano lo stesso tipo di affidamento a una procedurale, astratta, vuota di contenuti, nozione-ponte di razionalità.

I legami universalistici, tuttavia, non devono essere articolati socialmente tramite simboli astratti quali «ragione» o «diritto». Certamente lo possono essere, e lo sono di fatto, come in quei documenti fondanti quali la «Dichiarazione di indipendenza» americana o la «Dichiarazione dei diritti dell'uomo» francese. Ma limitare a tali nozioni il nostro pensiero sulla società civile dà luogo a quello che può essere chiamato l'errore dell'astrazione malposta, errore che mina la vera utilità sociologica del termine. L'universalismo si articola spesso nel linguaggio concreto piuttosto che in quello astratto. Evocando tendenze immanenti in particolari culture locali, nazionali o di civiltà, l'universalismo fa riferimento a immagini, metafore, miti e codici, ancorando queste categorie simboliche alla vita di ogni giorno all'interno della quale i cittadini vivono⁶. Per i rivoluzionari sanculotti francesi, così come per i

⁶ Nel saggio *Les Puissances de l'expérience*, che rappresenta un tentativo ammirevole di ricostruire la teoria comunicativa di Habermas collegandola alle teorie narrative ed interpretative dell'ermeneutica, Ferry (1992) sembra sostenere una visione simile. L'utilità di questa teoria è tuttavia limitata dalla sua insistenza su una sequenza evolutiva di forme di esperienza che mette la narrativa al primo posto nella storia e la ricostruzione razionale nella posizione più recente. Si veda la critica di Smith, da un punto di vista più culturale, nel saggio di prossima uscita in «Contemporary Sociology». In opposizione, suggerisco una posizione che è molto simile a quella di Walzer, che ha insistito, in una serie di saggi, sul fatto che la riflessione professionale sulla giustizia può solo sorgere immanentemente, da particolari domini spaziali e culturali. Si veda anche l'argomentazione importante di Boltanski e Thevenot (1991) secondo i quali vi sono una pluralità di regimi discorsivi, ciascuno dei quali organizza la comprensione della giustizia senza evocare lo standard della razionalità astratta. Rimangono tuttavia nelle loro trattazioni tendenze non culturali e radicalmente universalistiche come dimostra la loro severa critica nei confronti di Walzer per aver insistito sul fatto che i principi regolativi delle differenti sfere sociali sono culturalmente e storicamente relativi e perciò richiedono un approccio ermeneutico piuttosto che semplicemente analitico.

rivoluzionari americani, la società civile emergente non era qualcosa di astratto. Per i francesi, si trattava dell'«amata nazione» spesso immaginata come una donna, «Maria», la regina della libertà. Per gli americani, la ragione era metaforicamente concepita come le narrazioni religiose dell'Antico Testamento, e iconograficamente tramite simboli quali l'albero della libertà. Per gli americani d'oggi l'intento di allargare la società civile, le immagini concrete di una solidarietà più civile e quindi universalistica, fanno addirittura riferimento alla razza, come suggerisce il linguaggio multiculturale che parla di una società arcobaleno.

Come suggeriscono queste considerazioni culturali, l'astrazione che ha dominato gran parte del pensiero recente riguardo il discorso della società civile deve essere riportata a terra e tradotto in termini di pensiero e discorso realistico, concreto, di ogni giorno. La comprensione astrattamente universalistica della portata istituzionale della società civile deve essere sfidata allo stesso modo. Dal momento che gli stati-nazione continuano ad essere le strutture limitanti della vita sociale contemporanea, la coscienza civile può essere impersonale soltanto in senso relativo. Non esiste una ragione perché il concetto di società civile non possa essere applicato a livello sovranazionale. Come dimostra la crescente domanda internazionale per i diritti umani, una solidarietà civile globale è davvero diventata un fattore sulla scena contemporanea. Un processo simile a quello per cui le nazioni hanno iniziato a cedere parte dei loro poteri istituzionali a forze sovranazionali, particolarmente per quel che riguarda la sfera economica. Non dimeno, le nazioni continuano a formare legami effettivi della comunità in quanto società ed è tipicamente la versione nazionale dei legami solidali che definisce i diritti ed i doveri di coloro che sono i suoi membri e determina, come risultato, l'inclusione o l'esclusione.

Dobbiamo continuare, in altre parole, a discutere della società civile come di una comunità grosso modo isomorfica con la nazione. Il fatto che il termine «nazione» connoti sia solidarietà che identità dimostra che essa non può in nessun modo essere eguagliata allo stato; contemporaneamente, la qualità concreta e radicata di ogni nazione suggerisce una particolarità che sfida l'astrazione dell'idea normativa di società civile, relativizzando il suo universalismo filosofico in modo sociologico. A questo punto dello sviluppo storico, la collettività di appartenenza, per il bene e per il male, pensa se stessa innanzitutto nei termini della storia,

dell'alta cultura e delle narrative locali di un'esistenza distintamente nazionale. Tuttavia, mentre il riferimento concreto alla dimensione collettiva della coscienza civica suggerisce la comunità della nazione, l'universalismo contiene chiare implicazioni sovranazionali. Quindi, quando il nazionalismo viene legato alla coscienza civile, esso può essere definito in modo che permetta il riconoscimento crescente dell'autonomia individuale. L'espansione e la contrazione dello stato, studiata nei secoli o anche in periodi di tempo molto più brevi, coinvolge non solo il potere politico, economico, religioso e organizzativo, ma la costruzione e la ricostruzione della comunità nazionale come una società più o meno civile. Le interpretazioni limitate della solidarietà nazionale sono state sfidate e ridefinite con successo, in modi più ampi e civili da coloro che sono esclusi dalla «nazione» e dagli intellettuali e leader di movimenti sociali che hanno parlato in loro nome. Contemporaneamente, questo processo parziale e ineguale è stato spesso bloccato con la forza. Inoltre, anche quando la lotta per l'inclusione ha successo, essa può tipicamente espandere l'universalismo all'interno della nazione soltanto rinforzando orientamenti particolaristici verso l'esterno, i quali definiscono la nazione come una comunità non solo distinta ma anche superiore rispetto ad altre. Al di là della sua forma eccessivamente economica, era proprio questa dialettica che Engels aveva in mente quando sosteneva che l'affluenza e l'inclusione di lavoratori specialisti ottenuta per la prima volta nell'Inghilterra del diciannovesimo secolo li aveva portati ad appoggiare la politica imperialista. È stato spesso dimostrando di essere «buoni americani», ad esempio lottando coraggiosamente in guerre americane, che le minoranze razziali, etniche e religiose si sono guadagnate l'ingresso nella società civile degli Stati Uniti. Marshall (1966) ha suggerito che il *Welfare State* inglese, che ha segnato una espansione significativa della società civile, ha dovuto la sua creazione alla solidarietà tra le classi emersa tra i soldati inglesi durante la seconda guerra mondiale.

Nel contesto dello stato-nazione, tuttavia, il processo di espansione della società civile non si riferisce soltanto all'estensione orizzontale del suo ambito – l'inclusione degli esclusi – ma anche a un processo verticale che permetta una più piena realizzazione delle obbligazioni «più alte» delle comunità in questione, obbligazioni che trascendono le istituzioni esistenti e che potrebbero relativizzare e sfidare lo statuto morale della collettività nazionale in un punto preciso del tempo storico. Questo legame trascen-

dentale può collegarsi con il dualismo metafisico della religione rivelata, come suggerisce la nozione di Bellah (1970) della religione civile americana; ma può anche essere concepito in modo più naturalistico ed etico. Qualunque sia la sua forma, questo riferimento trascendentale permette alla comunità nazionale di essere concepita non soltanto come una comunità primordiale basata su un'eredità trasmessa, ma come un'associazione basata su ragione e virtù, qualità che possono essere viste come ampiamente distribuite e acquisite (Walzer 1965). Se il lato collettivo della società civile è rappresentato dalla retorica nazionalista riguardo «le persone scelte da Dio» e da lamentele sul comportamento pubblico non patriottico, il suo lato individualistico è rappresentato da discorsi altamente idealizzati che illustrano diritti, virtù, ragioni e libertà, e che immaginano rapporti costruiti sulla solidarietà spontanea (Cherry 1971).

La società civile, quindi, è paradossalmente una dimensione dell'organizzazione sociale radicata simultaneamente in una radicale individualizzazione e in un collettivismo pervasivo, combinazione colta da Habermas (1973) nella nozione di «sfera di persone private che diventano insieme pubblico». Perché una solidarietà così estesa sia mantenuta, impegni soggettivi devono esser presi nei confronti del gruppo nazionale nella sua interezza. «We, the people...» è più di una affermazione storicamente specifica nella dichiarazione di apertura della Costituzione americana: è un linguaggio che permea e aiuta a costituire il «civile» in ogni conflitto che riguarda la solidarietà e la società. Ciò nonostante, se la solidarietà fosse estesa soltanto alla collettività come tale diverrebbe un particolarismo che sostiene la repressione, non la libertà. Gli stati comunisti non sono meno legati di quelli democratici all'idea del «popolo». Intendendo la solidarietà civile unicamente nel suo senso puramente collettivo, le forme totalitarie giustificano i loro governi come «democrazie popolari» (Prager 1985, 179-210). Nelle sue riflessioni sulle dimensioni sociali della cittadinanza moderna, Marshall (1965) ha sottolineato l'importanza fondamentale di integrare la componente collettiva e comune della società civile con la protezione istituzionalizzata degli individui. Distinguendo il secondo socialismo, esemplificato dal *Welfare State* inglese del dopoguerra, dal primo socialismo, il modello comunista bolscevico, egli ha sottolineato l'insistenza del primo sul fatto che il benessere dovesse essere distribuito sulla base di particolari diritti e doveri piuttosto che sulla base di una semplice appartenenza

collettiva al gruppo nazionale. La tensione-in-equilibrio è in seguito divenuta il punto di partenza per le esplorazioni di Bendix (1964) sullo sviluppo politico contemporaneo della cittadinanza e per le riflessioni analitiche di Parsons (1966) sulla comunità societaria⁷.

La tensione tra la dimensione individuale e collettiva della solidarietà civile è stata spesso riconosciuta dagli stessi attori politici. I leader di *Solidarnosc* in Polonia, ad esempio, erano convinti che il loro movimento avesse creato le basi comunitarie o collettive per una società civile. Tuttavia, nel prepararsi alla transizione verso la politica democratica, si resero conto che questa dimensione di solidarietà collettiva non implicava necessariamente il rispetto per i diritti individuali e il pluralismo che costituiscono l'altro lato, più liberale, della società civile. Nel mezzo di quella transizione, durante una conferenza accademica sulla società civile nella transizione polacca verso la democrazia, Bronislaw Geremek, il leader parlamentare di *Solidarnosc*, disse ai suoi colleghi: «non abbiamo bisogno di definire» gli aspetti comunitari della società civile polacca: «Li sentiamo e vediamo». Tuttavia egli aggiunse che questa solidarietà «non era ancora democrazia». In questo senso, egli concluse, la nascente società civile polacca era ancora «l'opposto di quella occidentale», che aveva anche un lato decisamente individualistico (Lewis 1989).

La natura filosofica delle discussioni attuali riguardo alla società civile rende difficile intravedere i limiti particolarizzanti che le esigenze sociologiche impongono alle sue idee universali ma rende altresì difficile individuare i confini fra la società civile e le altre istituzioni. Nelle prime formulazioni dalle quali dipende gran parte della discussione odierna, la società civile era un concetto ombrello che, a seconda dei casi, includeva qualsiasi cosa non fosse sotto il controllo dello stato, dalla famiglia alle imprese, alle organizzazioni, alle associazioni volontarie.

Nella transizione dall'iniziale assolutismo moderno alle prime rivoluzioni democratiche, certamente, c'erano buone ragioni storico-pratiche per un uso così vasto. La stessa cosa può essere detta per l'utilizzo di una concezione così ampia nello sforzo odierno di liberare le sfere non politiche dal controllo dello stato e dei partiti in paesi un tempo comunisti e autoritari. Ai tempi della elezione del primo Primo ministro non comunista nella Polonia

⁷ Ackerman (1980) ha fornito la più ambiziosa trattazione filosofica di questa prospettiva marshalliana.

del dopoguerra, per esempio, un redattore del «New York Times» (1989) scrisse che, mentre «la società moderna richiede specialisti» – la differenziazione di interessi e obiettivi – «deve anche armonizzare gli sforzi dei cittadini. Il totalitarismo distrugge tutte le associazioni che non può dominare. Per questo la società civile richiede una organizzazione continua».

Nonostante ciò, al di là di quanto sia storicamente appropriato o politicamente rilevante, l'ampiezza di questa concettualizzazione crea confusione teoretica e difficoltà pratiche. Dal momento che offre un solo principio per la società civile, quello del «non-stato», essa mette insieme processi e istituzioni che sono spesso divergenti e contraddittori, mescolando privato e pubblico, economia e solidarietà, ciò che è regolato per legge e forme associative volontarie (Alexander 1987, 165-71). Nel saggio *Democracy and Civil Society*, ad esempio, Keane (1988) definisce la società civile come «l'ambito delle attività ... sociali» definite così ampiamente da includere organizzazioni «possedute da privati», «orientate al mercato», «volontarie» e «basate sull'amicizia», una serie di fenomeni che non sono in nessun caso necessariamente affini da un punto di vista teorico o congeniali dal punto di vista pratico. Keane prosegue affermando che tali attività civili sono al tempo stesso «riconosciute legalmente» e «garantite dallo stato», formando una «[sfera di] vita sociale autonoma». Ciò nonostante in seguito egli descrive la società civile come un «insieme di istituzioni i cui membri sono occupati innanzitutto in un complesso di attività non statali – la produzione economica e culturale, la vita domestica e le associazioni volontarie» e prosegue identificando queste attività apparentemente pratiche come «sfere pubbliche di socialità».

Similmente, quando Andrew Arato (1981, 23-47; 1982, 23) impiegò il termine «società civile» in una serie di importanti articoli sul movimento polacco di Solidarnosc nei primi anni Ottanta, egli suggerì che la sfera civile nella sua forma occidentale era legata alla proprietà privata, un modo di pensare tradizionale che non solo contraddice l'ampio raggio di riferimenti utilizzati da Keane ma anche rende il concetto molto meno utile per distinguere le società capitaliste democratiche da quelle non democratiche. Nelle loro successive posizioni filosofiche sull'argomento, Cohen e Arato hanno espressamente escluso questa connessione. Tuttavia, anche il loro modello più differenziato non è riuscito a separare la società civile dalle sfere della vita ideologica e religiosa.

Abbracciando questo approccio eccessivamente inclusivo, Held

(1987) afferma che «esiste un senso profondo ... secondo il quale la società civile non può mai essere "separata" dallo stato». Dal momento che questo «fornisce la cornice complessiva della società, in buona parte la costituisce». Il problema qui riguarda il significato del termine "separato". Nelle comunità nazionali, la burocrazia di stato monopolizza gli strumenti di violenza; in questo senso, l'ordine civile e legale deve certamente essere connesso allo stato. Tuttavia la specificità dell'ordine legale, la formulazione delle leggi, l'interpretazione delle costituzioni e il giudizio legale di altre istituzioni in termini di criteri civili possono in effetti essere nettamente distinte dalle vere e proprie istituzioni statali che garantiscono la loro forza. La legge fondata e interpretata in modo indipendente può controllare l'esercizio della violenza da parte dello stato. Suggestire, come fa Held, una distinzione tra controllo diretto e indiretto dello stato non risolve il problema. La società civile può raggiungere un grado di indipendenza tale da controllare lo stato e non da essere da esso controllata.

Tali confusioni minano anche le più utili tra le discussioni recenti, che continuano a basarsi sulle prime riflessioni moderne sulla società civile e si nutrono del senso comune degli attori politici di oggi. Wolfe (1989) identifica la società civile con la sfera privata della famiglia e con l'organizzazione volontaria. Seligman (1993) la lega al dominio della ragione, ma in modo molto astratto. Pateman (1988, 101-28) sostiene che la società civile è inestricabilmente legata alle relazioni familiari patriarcali, mentre altri intellettuali critici la identificano con particolari strutture economiche di disuguaglianza. In saggi recenti di Shils (1991, 3-20) e Walzer (1991, 113-26; 1992, 90-107) il concetto assume, di nuovo, la sua antica, ambigua forma ad ombrello. Altri continuano a identificare la società civile con lo stato: Ahrne (1994) considera questa connessione come una fonte continua di eguaglianza sociale, Kimmerling (1993, 196-223) la vede come una malcelata minaccia alla democrazia.

La trattazione sistematica di Cohen e Arato è certamente la più ricca di sfumature, ma identificando la società civile con l'intera vita sociale che sta al di fuori dell'economia, dello stato e della famiglia, mettono insieme istituzioni e schemi culturali che sarebbe meglio tenere distinti.

Questi problemi dimostrano la mancanza di precisione nell'uso contemporaneo del concetto di società civile. È necessario un uso del termine decisamente più delimitato e differenziato, capace di

seguire la demarcazione empirica della società civile che la democrazia in senso ideale implica. Gli usi arcaici devono essere abbandonati. Corti di giustizia, polizia, mercato, interessi della proprietà privata, famiglia, sfere religiose e filosofiche sono tutte istituzioni con specifici ed indipendenti interessi non politici, differenti da quelli della società civile, la sfera della solidarietà sociale universalizzante, così come sono differenti da quelle dello stato.

Con ciò non voglio dire che queste sfere non politiche, o lo stato in sé, possano essere ermeticamente separati dalla società civile. Al contrario, soltanto separando queste sfere analiticamente – definendole in accordo con concetti indipendenti e sottolineando i loro interessi e discorsi differenziati – noi possiamo comprendere le azioni che i movimenti sociali, le *élites*, e le persone ordinarie intraprendono per ricostruirle. Soltanto attraverso questa mossa *analitica*, in altre parole, noi possiamo tracciare le interrelazioni *empiriche* tra la società civile e queste altre sfere non civili. Walzer (1987) e Boltanski e Thevenot (1991) hanno sostenuto, abbastanza giustamente, che queste altre aree non civili sono a pieno titolo sfere di giustizia. Il loro status non civile non significa che esse debbano essere considerate come sfere di interesse puro o di egoismo: hanno, a pieno titolo, strutture morali immanenti. Tuttavia questi altri «regimi di giustificazione» differiscono profondamente dalle giustificazioni che si riferiscono al «bene comune», il criterio che maggiormente approssima quello della stessa società civile. Le istituzioni, le interazioni e i valori che sottostanno alla solidarietà sociale si allontanano in modo chiaro da quelle della cooperazione e competizione economica, dalle relazioni intime e affettive della vita familiare e dal simbolismo astratto e trascendentale che fa da mezzo di scambio nella vita religiosa e intellettuale.

La solidarietà civile può ben essere una condizione necessaria, se non sufficiente, perché queste altre funzioni sociali siano realizzate in modo democratico. Per questa ragione, sfera civile e sfera non-civile non possono semplicemente coesistere in una specie di interscambio armonioso. Non è solo la pluralizzazione delle sfere che garantisce una buona società, come suggerisce Walzer, e neppure il libero gioco e la buona volontà degli interlocutori disposti a un compromesso sui loro interessi di fronte a pretese in conflitto e persuasive di giustificazione morale, come propongono Boltanski e Thevenot. Per mantenere la democrazia,

è spesso necessario che la sfera civile «invada» le altre sfere non civili, per richiedere certi tipi di riforme e di risposte, e poi per monitorarle e registrarle attraverso regolazioni successive. In risposta a quelle che possono essere chiamate «intrusioni distruttive» nel regno civile, la società civile fa sforzi per «riparare».

In termini funzionalisti, la società civile può essere concepita come una dimensione sociale, o come un sottosistema, che riceve gli input da queste altre sfere, che è limitata dai vincoli che esse pongono e alle quali a sua volta si sforza di porre vincoli. In un senso più fenomenologico, si può dire che la società civile fornisce alcune risorse di base, date per ovvie, sulle quali fanno affidamento le attività delle altre sfere. Essa costituisce gran parte della vita pubblica sulla quale l'organizzazione sociale della società contemporanea poggia.

Le persone possono essere membri della società civile e contemporaneamente partecipare alle istituzioni sociali differenziate. Quando le persone partecipano all'impresa, allo stato, alla chiesa e alla famiglia, se sono cittadini, lo fanno anche in quanto membri di una società civile. A causa di questa doppia appartenenza, chi partecipa a queste istituzioni differenziate e particolaristiche è connesso a persone, esperienze, norme e sanzioni al di fuori delle loro sfere specifiche. Nella misura in cui regge una solidarietà più universalistica e civile, le «persone» in quanto tali hanno diritti e doveri che spesso entrano in conflitto con i vincoli e le opportunità più limitate che esse sperimentano in altre sfere della loro vita, sul lavoro, a casa o nel vicinato.

[Traduzione dall'inglese di Savinia Neirotti]

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Ackerman, B.A.
 1980 *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press.
- Ahrne, G.
 1994 *The Organizational Pre-Requisites of Civil Society*, relazione presentata all'ISA World Congress, Bielefeld.
- Alexander, J.C.
 1987 *The Social Requisites for Altruism and Voluntarism: Some Notes on What Makes a Sector Independent*, in «Sociological Theory», 5, pp. 165-71.
- 1988 *Action and Its Environments*, New York, Columbia University Press; in particolare *Core Solidarity, Ethnic Outgroup and Social Differentiation*, pp. 78-106.

- 1989 *Structure and Meaning*, New York, Columbia University Press, in particolare *Habermas and critical Theory: beyond the Marxian Dilemma?*, pp. 217-49.
- 1994 *The Return of Civil Society*, in «Contemporary Sociology», 23.
- Arato, A.
- 1981 *Civil Society Against the State: Poland 1980-81*, in «Telos», 47, pp. 23-47.
- 1982 *Empire vs Civil Society: Poland 1981-82*, in «Telos», 50, pp. 19-48.
- Bellah, R.
- 1970 *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York, Harper & Row; in particolare *Civil Religion In America*.
- Bendix, R.
- 1964 *Nation Building and Citizenship*, New York, Anchor; trad. it. *Sistemi di società: le società moderne*, Bologna, Il Mulino, 1973.
- Bobbio, N.
- 1984 *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1995.
- Boltansky, L. e Thevenot, L.
- 1991 *De la justification*, Paris, Gallimard.
- Cherry, C.
- 1971 *God's New Israel: Religious Interpretations of American Destiny*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- Cohen, J. e Arato, A.
- 1992 *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Dahl, R.A.
- 1956 *A Preface to Democratic Theory*, Chicago, University of Chicago Press.
- Ferry, J.M.
- 1992 *Les Puissances de l'expérience*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Gouldner, A.W.
- 1980 *The Two Marxisms*, New York, Seabury.
- Gramsci, A.
- 1975 *Quaderni dal carcere*, ed. critica, Torino, Einaudi.
- Habermas, J.
- 1973 *Legitimations probleme in Stätkapitalismus*, Frankfurt A.M., Surkhamp; trad. it. *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Bari, Laterza, 1975.
- 1981 *Theorie des Kommunikativen Handlens*, Frankfurt, Surkhamp; trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1986.
- 1989 *Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, Polity Press.
- Held, D.
- 1987 *Models of Democracy*, Stanford, Stanford University Press; trad. it. *Modelli di democrazia*, Bologna, Il Mulino.
- Heller, A.
- 1988 *On Formal Democracy*, in J. Keane (a cura di), *Civil Society and the State: New European Perspectives*, London, Verso, pp. 129-45.
- Hegel, G.W.F.
- 1821 *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. Bari, Laterza, 1979.
- Hobbes, T.
- 1651 *Leviatano*, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1976.

- Keane, J.
 1988 *Democracy and Civil Society*, London, Verso; in particolare l'articolo *Remembering the Dead: Civil Society and the State from Hobbes to Marx and Beyond*, pp. 31-68.
 1988 *Despotism and Democracy: the Origins and Development of the Distinction between civil Society and the State 1750-1850*, in J. Keane (a cura di), *Civil Society and the State*, London, Verso, pp. 35-71.
- Kimmerling, B.
 1993 *Patterns of militarism in Israel*, in «European Journal of Sociology», vol. XXXIV, pp. 196-223.
- Lefort, C.
 1986 *The Political Forms of Modern Society*, Cambridge, Mass., MIT Press.
 1988 *Democracy and Political Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Lewis, F.
 1989 *Needs of Civil Society*, in «New York Times», 29 agosto 1989, p. A15.
- Locke, J.
 1690 *Due trattati sul governo*, trad. it. Torino, Utet, 1982.
- Marshall, T.H.
 1950 *Citizenship and Social Class*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *Cittadinanza e classe sociale*, Torino, Utet, 1966.
 1965 *Class, Citizenship and Social Development*, New York, Free Press.
- Parsons, T.
 1966 *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall; trad. it. *Sistemi di società: le società tradizionali*, Bologna, Il Mulino, 1971.
 1971 *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall; trad. it. *Stato nazionale e integrazione di classe*, Bari, Laterza, 1967.
- Pateman, C.
 1988 *The Fraternal Social Contract*, in J. Keane (a cura di), *Civil Society and the State*, cit., pp. 101-28.
- Pelczynski, A.Z.
 1984 *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Polanyi, K.
 1957 *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press; trad. it. *La grande trasformazione*, Torino, Einaudi, 1974.
- Prager, J.
 1985 *Totalitarian and Liberal Democracy: Two Types Of Modern Political Orders*, in J.C. Alexander (a cura di), *Neofunctionalism*, Beverly Hills and London, Sage, pp. 179-210.
- Rawls, J.
 1972 *A Theory of Justice*, Oxford, Clarendon Press; trad. it. *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982.
- Reidel, M.
 1984 *Between Tradition and Revolution: the Hegelian Transformation of Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Seligman, A.
 1993 *The Idea of Civil Society*, New York, Free Press.

- Shils, E.
1991 *The Virtue of Civil Society*, in «Government and Opposition», 26, pp. 3-20.
1991 *Civility and Civil Society*, in E. Banfield (a cura di), *Civility and Citizenship in Liberal Democratic Societies*, Professors World Peace Academy.
- Smith, A.
1976 *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford, Clarendon Press.
- Walzer, M.
1965 *The Revolution of the Saints*, Boston, Harvard University Press.
1983 *Spheres of Justice*, Oxford, Blackwell; trad. it. *Sfere di giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1987.
1991 *Constitutional Rights and the Shape of Civil Society*, in R.E. Calvert (a cura di), *The Constitution of People: Reflections on Citizens and Civil Society*, Lawrence, University Press of Kansas, pp. 113-26.
1992 *The Civil Society Argument*, in C. Mouffe (a cura di), *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, London, Verso, pp. 90-107.
- Wolfe A.
1989 *Whose Keeper?*, Berkeley, University of California Press.