

Questione di confini: diritto, diritti e guerra in Michael Walzer

ABSTRACT

By a comparative analysis of Walzer' scientific works in the field “social criticism” and “just/unjust war”, the essay shows that the tension between the categories internal/external is working in the complex of author arguments. Such a contraposition, examined from the strict perspective of the disciplinary languages, which articulate the “modern” moral-historical world, has to be considered constitutive of the separation between juridical and moral paradigm, social acting and communitarian belonging, reasons and meaning, critics and interpretation. Walzer’ attitude to contaminate disciplinary languages, on the contrary, make it impossible for him to investigate the aporetic overcoming from the juridical “boundaries” to political and cultural “frontier”.

KEYWORDS

Critics – Hermeneutics – Disciplinary Languages – Right – Ethics.

1. UN UOMO IN GUERRA

«Quando ero ormai sfinito, Betty Butterfield ha iniziato a battere a macchina la stesura finale [...] senza di lei il completamento del libro avrebbe preso ben più tempo di quanto in realtà sia stato necessario»¹. Così Walzer nel 1977 congedando il suo *Just and Unjust War. A Moral Argument with Historical Illustrations*.

Per un intellettuale che ha scritto e pubblicato moltissimo, questa dichiarata estrema stanchezza (aveva 42 anni allora) induce a pensare.

Leggendo *Guerre giuste e ingiuste* se ne trova la ragione: il libro, messo in opera subito dopo *La rivoluzione dei santi* (1965), gli è costato sette anni di lavoro. Durante questi anni egli sembra avere vissuto *dall'interno* non solo il dibattito sulla guerra del Vietnam, ma tutte le guerre di cui analizza modi e cause, giudicando le scelte degli uomini che le combatterono o le fecero combattere, il bene e il male, come se ogni volta fosse lui stesso a dover scegliere, *dall'interno della loro moralità*, di quella moralità che andava cercando, ogni

1. M. Walzer (1977), trad. it. 2009, vii-ix e xi-xviii; M. Walzer (2004), con saggi precedenti e una prefazione alla edizione del 1992 di *Just and Unjust* (trad. it. 2004, xi-xvii).

volta collocandosi ‘nell’inferno della guerra’, e riandando con il ricordo alla Seconda guerra mondiale che a nessuno permette di pensare *che non vi siano guerre giuste*².

Dall’interno: è questa l’espressione-chiave, come argomenterò nel mio contributo, che domina la ricerca di Walzer³.

In *Sfere di Giustizia* (1983), l’autore afferma che i beni sociali devono essere distribuiti nelle sfere d’azione che essi costituiscono a partire dalle loro «ragioni interne». Queste *internal reasons* rimandano alla razionalità del mondo moderno. La separazione fra le sfere, la loro autonomia reciproca è di tipo tecnico, legata alle competenze. Diventa culturale grazie all’assunzione dei contenuti di ciascuna sfera, limitata e tecnicamente monopolistica, *all’interno* di una *moralità* comune, sovraordinata, *dentro* cui devono muoversi ragioni e significati. Questo passaggio appare ancora più stringente in *The Exclusions of Liberal Theory* (1999). *Interno* ed *esterno* si confondono, l’al di qua e l’aldilà del limite sfuma; in uno spazio «culturale», riconosciuto come sfera di esercizio del potere politico, il limite tecnico, precisamente determinato dalle competenze, si trasforma in confine⁴.

Interno ed *esterno* sono categorie del confronto tra significati e ragioni, ma, secondo Walzer e in una parte della cultura contemporanea, sono assunte anche come categorie della «moralità» della guerra.

Quale impegno viene consegnato oggi al «critico sociale» da questa coerenza di problemi che si snodano in una molteplicità di singole declinazioni ma anche si stringono intorno a nuclei generativi, la cui capacità di copertura dell’empirico è pervasiva e complessa?

Nelle pagine che seguono lavorerò sulla tensione *interno/esterno*, che a me pare la più pervasiva dell’intera elaborazione walzeriana.

Si tratta di una tensione «paradigmatica» perché costitutiva della separazione fra paradigma giuridico e paradigma morale, dunque fra comunità (con tutte le sue complesse implicazioni) e agire sociale-giuridico, fra senso e ragioni, fra interpretazione e critica; costitutiva insomma dell’aporetico passaggio dal limite al confine che proprio a partire dalla teorizzazione di guerra giusta e ingiusta impone nuove riflessioni⁵ su guerra e diritti inducendo a rimeditare

2. M. Walzer (2004), trad. it. 2004, XIII: «la guerra è un’area di coercizione radicale» che impone il dovere di resistere.

3. Cf. Th. Casadei, 2012, 55 (sulla tensione fra relazionale, internalista e comunitario nel dibattito su individualismo metodologico e comunitarismo).

4. G. Valera, 2002.

5. M. Walzer (2007), trad. it. 2009, 219-33, su diritti positivi seguendo le tracce di Amartya Sen). Sullo *jus post bellum* M. Walzer (2004), trad. it. 2004, 160-2, ripreso in M. Walzer, 2012. Th. Casadei, 2012: slittamenti della posizione walzeriana dalla *guerra giusta* alla *guerra preventiva*, 612, rischi connessi nelle incertezze dell’intervento umanitario, 581, *jus ante bellum* e necessario cambiamento di paradigma, 610.

proprio i principi cardine dello *jus ad bellum*, per impostare con forza un discorso – come è stato suggerito – su un possibile *jus ante bellum*⁶ piuttosto che su quel *jus post bellum* con cui Walzer completa la sua teoria della moralità *giuridica* della guerra⁷.

Le argomentazioni verranno presentate in forma necessariamente sintetica e, per così dire, estrema. Alle problematizzazioni si alluderà doverosamente con poche citazioni. Fatta salva la molteplicità della storia e dei casi, nei quali ci sporchiamo mani e pensieri, si sosterrà che la critica è *altro* dall'interpretazione, l'analisi *altro* dalla narrazione e che da queste *alterità* a confronto, senza scivolamento l'una nell'altra, emergono quelle necessità del pensiero rispetto alle quali non è possibile arretrare.

2. DALL'INTERNO: LA CRITICA E L'INTERPRETAZIONE

È lo stesso Walzer a dichiarare nel 1977 la coerenza che governa tutta la sua opera: «Perché la teoria della guerra giusta è una *teoria critica*, se serve a dirci quando è giusto combattere serve anche a dirci quando è ingiusto»⁸ (corsivo mio).

Nel 1965 già aveva scritto: «Nella storia umana la politica del conflitto e della competizione per il potere, [...] è probabilmente universale»; avendone studiato la particolare declinazione in un'epoca della storia inglese programmava allora di lavorare in seguito «con riferimento ad altre storie», per capire cosa renda possibili e necessarie, la passione e la disciplina politiche. Il suo intento: dimostrare che esiste un «radicalismo moderato» ed elaborare una *critica* delle forme totalizzanti che di esso andavano diffondendosi⁹.

La vicenda intellettuale di Walzer si apriva quindi da subito al confronto con le tesi di Max Weber; affrontava immediatamente lo scontro tra nuovi dei che Max Weber (come altri liberali tedeschi) aveva visto profilarsi ineliminabile nell'orizzonte storico dell'umanità; prendeva coscienza dei temi posti dalla razionalizzazione nell'età moderna, che diventeranno poi oggetto di *Sfere di Giustizia* e verranno conseguentemente incorporati e rielaborati nel discorso sulla cultura e sulla democrazia, attraverso il movimento della società civile e della cittadinanza partecipativa, del pluralismo culturale e del multiculturalismo¹⁰.

Dopo *Guerre giuste e ingiuste* Walzer torna a parlare massicciamente di guerra nel 2004 raccogliendo una serie di saggi in *Arguing about War. A*

6. Th. Casadei, 2012.

7. *Jus ad* e *jus in* sono categorie radicate nella tradizione romanistica e rivisitate dal diritto naturale e razionale. *Jus post*, *jus ante*, segnalano un cambiamento costitutivo della sfera del diritto: G. Valera, 1990.

8. M. Walzer (1977), trad. it. 2009, viii.

9. M. Walzer (1965), trad. it. 1996, 33.

10. Th. Casadei, 2012, capitoli vi e vii.

questa raccolta seguono interventi di vario genere fino a *The Aftermath of War; Reflections on the Jus post Bellum* del 2012, in cui la triade *Jus in bello*, *ad bellum* e *post bellum* si compie come edificio ben piantato su pilastri di principi «universali».

Seguendo il percorso dell'autore fra i due complessi tematici che lo caratterizzano – in sintesi «guerra giusta» e «democrazia multiculturale» – riconosciamo l'elaborazione di una griglia concettuale che ha come sfondo il tema della moralità e come strumento metodologico le categorie analitico-costruttive della critica e dell'interpretazione: gli studi e le scelte sulla guerra vi sono radicati come prese di posizione pratico-politiche, morali e tecniche. In altri termini: la specifica moralità di cui Walzer accredita la guerra giusta è fondata nella «moralità» comunitaria, ritrovata attraverso gli strumenti della critica sociale, che sono gli strumenti dell'interpretazione reiterativa.

È dunque sulla *critica* che ora concentreremo la nostra attenzione.

Interpretazione e critica sociale si porge come testo emblematico (nella sua brevità e asciuttezza) delle modalità di lavoro e della scelta (teorica) di Walzer¹¹. Lì discutendo dei modi della critica sociale l'autore parla anche dei contenuti e delle pratiche della moralità, rappresentandole nel costituirsi e modificarsi delle relazioni (legami) sociali, con una sistematicità dalle implicazioni razionalizzanti e dottrinali ben maggiori di qualsiasi definizione.

Con riferimento alla storia ebraica, che suggerisce il modello della reiterazione come valido anche per la lettura di altre storie, egli descrive tre «sentieri» della critica: quello della Scoperta, quello dell'Invenzione e infine quello dell'Interpretazione.

I primi due, egli dice, falliscono:

in parte perché vi è un numero infinito di possibili scoperte o invenzioni e una successione infinita di ardenti scopritori e inventori. Ma essi falliscono anche perché l'accettazione di una particolare scoperta o invenzione dà immediatamente la stura a discussioni sul significato di ciò che è stato accettato. Una massima semplice: ogni scoperta o invenzione (la legge divina è un esempio ovvio) richiede l'interpretazione (42).

Lo slittamento dalla critica all'interpretazione, da una forma argomentativa di tipo analitico ad una forma argomentativa di tipo ermeneutico, che fa riferimento ai significati non è, per Walzer, questione di metodo, ma dato di fatto; egli stesso è partecipe di una narrazione che, interpretando, si proietta come datità storica, costruita come tale in virtù della sua ovvia reiterata.

11. M. Walzer (1987), trad. it. 1990, 29. D'ora in poi rimandi alle pagine nel testo. Sugli aspetti caratterizzanti dell'opera si veda anche il contributo in questo stesso fascicolo di Gianfrancesco Zanetti.

Se gli si obiettasse che la possibilità di scegliere fra diverse «scoperte» o «invenzioni» in modo *critico* non ne preannuncia il fallimento ma ne indica le caratteristiche complesse, la sua risposta sarebbe immediata: scelte, accettazione e interpretazione nelle comunità concrete non sono questione di logica o di analisi della complessità, ma di significato, legato al già sussistente panel di valori condivisi. Il principio comunitario entra immediatamente in gioco ed è l'unico che possa funzionare quando si passa dalla critica all'interpretazione. Del resto le scoperte e le invenzioni sono il prodotto della mente di «ardenti» scopritori, questi appaiono come fondatori di religioni piuttosto che critici.

Non diversamente Jacob Burckhardt, forse il primo (trascurato) storico che abbia fatto un'analisi culturale della modernità politica, elabora il suo discorso sulle crisi storiche presagendo le aporie del soggetto moderno nella sua duplice qualificazione di sovrano e individuo. Ne sarebbe derivato il grande dibattito su storia culturale e storia politica con la costruzione collettivistica della cultura capace di dare nuova forza allo Stato nella sua forma di Stato nazionale¹².

Ma seguiamo il filo del ragionamento dell'autore. «L'interpretazione è la forma familiare della discussione morale» (p. 42). Dobbiamo dedurne che, se la critica sociale deve risolversi in interpretazione, *ogni* critica sociale deve diventare discussione «morale». Questo implica un determinato modo di intendere il sociale e il morale, che pure hanno alle spalle tradizioni disciplinari troppo importanti per poter essere così drasticamente *reinterpretati* all'interno di un discorso che non tiene conto di quelle tradizioni.

Tradizioni disciplinari discusse nell'ambito delle comunità scientifiche e nelle pratiche discorsive che danno forma a istituzioni, società e Stato, a quelle sfere pratiche cui Walzer ha dedicato le sue più attente analisi, lavorando in profondo sui diversi livelli di competenza disciplinata e disciplinare che le formano e le delimitano. Usando il suo linguaggio possiamo considerare quelle tradizioni come parte di una «moralità» complessa e diversificata, contraddittoria, anomala, razionalizzata o normalizzata nel crogiolo della storia agita, piuttosto che in quella narrata, che è essa stessa una parte della prima.

«Qualcuno potrebbe dire», prosegue Walzer, che l'interpretazione ha la sua importanza solo nei periodi di «“moralità normale” – che sono così ben fatti come i periodi della scienza normale descritta da Thomas Kuhn – nell'intervallo tra i momenti rivoluzionari della scoperta e dell'invenzione, momenti che mandano in frantumi i paradigmi». Ma una tale affermazione, egli continua, non senza un certo tagliente sarcasmo «riguardo alla morale [...] sa più di melodramma che di storia» (p. 42).

Eppure, la crisi della cultura europea e occidentale del xx secolo, la disfatta

12. G. Valera, 2003 e 2004.

del soggetto moderno, le secolarizzazioni incompiute, il dilagare delle guerre, ciò che appare come una vera e propria crisi della cultura giuridica europea, prodotta dal problema non ancora risolto delle relazioni e della differenza fra Diritto ed Etica, hanno piuttosto i caratteri di una tragedia e *nessuno che ricordi e sappia cosa sia stata la seconda guerra mondiale (ma anche le altre guerre e tutto ciò che ne è venuto)* dovrebbe poterne dubitare¹³.

Walzer ricorda che alcune scoperte e invenzioni scientifiche hanno realmente agito «con la forza e la rapidità di una rivelazione» (p. 43); nulla di simile nell'esperienza morale (secolare). Non il principio di utilità, o la scoperta/dichiarazione dei diritti dell'uomo. I progressi morali non vengono dalla scoperta o invenzione di nuovi principi, ma dall'*inclusione* sotto vecchi principi di uomini e donne precedentemente *esclusi*, sono questione di *critica sociale* (ben fatta) e di *lotta politica* più che di speculazione filosofica. Il disaccordo non può essere sanato in modo definitivo. L'*interpretazione* non ci consegna una descrizione di fatti morali immediatamente disponibili alla comprensione. I fatti morali non sono questioni di fatto, devono essere letti, costruiti, glossati delucidati e non semplicemente descritti. Tutti siamo interpreti della morale che condividiamo, in caso di disaccordo si deve tornare al «testo» (p. 45) – i valori, principi, codici e convenzioni che costituiscono il mondo morale – ai lettori del testo. Walzer immagina quindi una «comunità» di interpreti, che è tale perché condivide le interpretazioni della sua storia vivendo e modificando quella «moralità» che la fa essere tale: «C'è una tradizione, un corpo di conoscenze morali e c'è un gruppo di saggi che discutono. Non c'è altro. Nessuna scoperta o invenzione può porre fine alla discussione. Nessuna prova assume la precedenza sulla temporanea maggioranza di saggi che discutono» (p. 47). Gli argomenti morali sono parte di un discorso morale reale, non semplicemente speculativo, «non un solo parlante, ma molti parlanti» (p. 40).

È facile riconoscere l'analogia con i modi classici dell'ermeneutica europea che aveva conosciuto, ma storicisticamente risolto, le tensioni fra critica e interpretazione. L'*interpretazione* secondo le «forze morali» di Johann Gustav Droysen costituisce la premessa di una storia di inclusioni progressive (la *epidosis eis autò*), identitaria, che coagula il blocco culturale della nazione¹⁴, i molti parlanti di cui è traccia nelle testimonianze trovano i loro interpreti «saggi»: esperti, ‘sacerdoti’ di ogni genere, giuristi e storici.

Walzer va e viene fra la possibile *openness* della critica e la chiusura identitaria dell'*interpretazione*. Non riconosce la sostanza *pratica* dei paradigmi scientifici, che articolano il mondo storico-morale secondo regole, spazi e tempi meno definiti e più frammentati che non lo spazio perimettrato della comunità. Sembra non avere alcun interesse (o attenzione) per quanto emerge dagli studi linguistici

13. G. Valera, 2014b.

14. G. Valera, 2003.

sulla questione della lingua come unicità senza identità e sulla concretezza storica di modelli alternativi al particolarismo culturale che mette in discussione lo stesso multiculturalismo, oltre l'interpretazione, oltre la critica, verso la dialogicità come adeguazione ai nuclei generativi dell'alterità¹⁵.

Le incertezze fra critica e interpretazione segnalano la prospettiva adottata dall'autore costantemente teso a definire il 'dentro' e il 'fuori' dai confini della comunità, a riportare ciò che sta fuori al suo interno, come unica possibilità di elaborazione e controllo dei conflitti. Il critico sociale – egli lo dice esplicitamente – è impegnato nella trasformazione degli standard *esterni*, per principio *critici* («lo standard di Dio o di altri»), secondo cui noi facciamo esperienza della moralità, in morale condivisa. È «una figura seria, perché i suoi principi sono quelli che condividiamo; solo apparentemente *esterni*, in realtà sono aspetti della stessa vita collettiva che si avverte bisognosa della critica» (p. 62).

Nelle sue analisi sociali e nelle sue «narrazioni» dei contesti di moralità Walzer lavora per riconoscere i limiti mobili all'interno del confine comunitario (qualunque sia la comunità di riferimento, dalla più piccola alle più grande). In *The Exclusions of Liberal Theory*¹⁶ scrive che nella sua complessiva ricerca il tema democrazia sociale è tanto importante se non più importante del comunitarismo, ma infine con stringenza difficilmente contestabile sul piano empirico argomenta il ruolo esercitato dall'associazione involontaria, unica vera via alla socializzazione, sempre entro un complesso di regole comuni con scopi o necessità condivisi. «La socializzazione è sempre coercitiva», «il suo carattere e le sue condizioni sono aperti al dibattito e alla riforma democratica»¹⁷ e tuttavia persino la cultura dell'individualità è una *cultura*, cioè vi si appartiene in modo involontario; l'appartenenza coatta di tutti i cittadini rende possibile una politica pienamente democratica: *all'interno*, aggiungo io, di un determinato perimetro, quello dello Stato comunità, che è anche lo Stato sovrano.

La chiusura nel grembo comunitario rivissuto storicisticamente per via di interpretazione è prega di vincoli teorici sulla produzione scientifica dell'autore. La comunità acquista i caratteri di un valore universale, per quanto le concrete comunità incorporino la particolarità dei singoli destini storici elaborati narrativamente secondo il paradigma dell'esodo. Ne consegue un corto circuito tra Stato (sovra) e comunità, di cui si vedranno le conseguenze nella teorizzazione di guerre giuste e ingiuste. La dinamica fra *spesso* e *sottile*, particolare e universale, dalla cui accettazione in funzione etico-giuridica si vorrebbero risolte, o almeno attenuate, le difficoltà imposte dalla politica identitaria al pluralismo democratico e all'affermazione dei diritti, appare problematica.

15. J. Derrida, 1985.

16. M. Walzer (1999), trad. it. 2001.

17. Ivi, 30-5 trad. it.

Lo Stato sovrano è lì in ragione del principio comunitario come valore. L'elemento particolaristico della comunità culturale e l'elemento universalistico della comunità-valore, che lo Stato sovrano ha il compito di rappresentare, fanno parte di un unico blocco, si co-fondano. Da nessun esterno è possibile alcuna critica. Il sovversivismo dell'immanenza, mancando la dimensione dell'alterità, non apre spazio al confronto¹⁸.

The Company of Critics, del 1988, esamina il comportamento, le qualità, e la retorica di alcuni intellettuali del Novecento. Randolph Bourne, con la sua critica in nome di una «comunità immanente» alla società americana, è forse l'intellettuale che Walzer sente più vicino, Michel Foucault, probabilmente, il più lontano.

Eppure Walzer continua a confrontarsi con la tematica *disciplinare*, e le sue pagine su Foucault sono di grande lucidità.

Perché allora un giudizio così marcatamente negativo?

«La critica di Foucault – scrive Walzer – è un mistero [...] nel cuore del mistero ancora una volta sta il problema della *distanza critica*» (p. 245).

In realtà il «mistero» rivela esattamente ciò che Walzer trascura: il ruolo del soggetto moderno di fronte alla crisi.

La critica di Foucault, argomenta Walzer, non si pone obiettivi, non ha neppure un oggetto vero, non riconosce un antagonista contro cui orientare l'azione; egli è critico *da* «nessun luogo», impotente; come Hobbes anche Foucault sbaglia su potere e sovranità. Foucault sostiene che «il giuridismo universale della società moderna» solo apparentemente fissa limiti all'esercizio dei poteri; in realtà «il suo panoptismo» vi fa funzionare un meccanismo capillare, in cui «soggetti funzionali» cessano di essere agenti liberi, capaci di darsi una legge.

Commenta Walzer al riguardo: la vittoria delle norme professionali e scientifiche sui diritti giuridici e quella della disciplina locale sulla legge costituzionale è un dato di fatto, ma Foucault è convinto che non possa esistere qualcosa come un soggetto umano libero, che uomini e donne siano sempre creazioni sociali, prodotto di codici e discipline.

Al contrario quelle stesse regole e verità che costituiscono la «normalità» delle reti disciplinari condizionano l'esercizio del potere e lo limitano. Ad esse bisognerebbe fare riferimento per indagare una possibile genealogia delle varie forme di *claims*, a cui Foucault non ha mai pensato perché disinteressato alle «vittorie locali». «Uno Stato liberale o socialdemocratico [...] mantiene i limiti delle sue discipline costituenti e delle istituzioni disciplinari» «applica i loro *principi intrinseci*». «Gli stati autoritari e totalitari invece li oltrepassano trasformando l'educazione in indottrinamento le carceri in campi di concentramento». Di qui l'importanza del governo politico, dello Stato sovrano, «in

18. M. Walzer (1988), trad. it. 2004.

quanto lo Stato è la forza attraverso cui la società agisce su se stessa» (pp. 262-4, corsivo mio).

Il discriminio fra i due autori ha dunque a che vedere con il potere e con lo Stato sovrano. Per Foucault, caduta la testa del re, è venuto meno il centro visibile del potere, lo Stato sovrano come antagonista. Per Walzer lo Stato sovrano non solo è fondamentale ma *deve* costituirsi come sintesi e garanzia nell'esercizio del potere da parte dei cittadini, come espressione di una moralità condivisa capace di ridurre i conflitti nel confine di quella «socialità coercitiva» che può essere messa in discussione soltanto dal suo interno.

Per questo sono ancora necessari gli «intellettuali generalisti», «uomini e donne che ci dicano quando il potere dello Stato è corrotto o quando sistematicamente se ne abusi, [...] che reiterino i principi regolatori secondo i quali potremmo aggiustare le cose»; questi non vivono in un regno di valori puri, ma tra noi qui e adesso, *dentro* la comunità dello Stato dove si trova il loro stesso «antagonista», cioè l'elemento corrotto nell'esercizio del potere.

Lo sguardo *generalista* non viene da fuori in modo critico ma si propone interno alla comunità, vede e giudica, *reiterando di sé* una visione complessiva (p. 265)¹⁹.

Tornerò sul saggio foucaultiano, su Hobbes, sul nodo *potere e sovranità*. Ma è proprio dal tema sovranità che ora dobbiamo riprendere per argomentare le analogie strutturali che sostengono il discorso walzeriano sulla critica, sempre tendente all'internalizzazione di un operare nei modi dell'ermeneutica, e il discorso sulla guerra.

3. DALL'INTERNO: LA GUERRA

Poiché si tratta per Walzer di trovare la «moralità» della guerra giusta, i principi critici e interpretativi che funzionano nella disamina dei casi e nelle generalizzazioni devono essere coerenti con l'impianto concettuale che fonda tutto il discorso sulla moralità.

Si può semplificare la tipologia delle guerre giuste come segue:

1. guerra mossa da una comunità/Stato sovrano in risposta all'atto criminale dell'aggressione in difesa della propria sovranità (territoriale e culturale). L'aggressore oltrepassa illegittimamente il confine di uno Stato;
2. un intervento che porta uno Stato a oltrepassare il confine di un altro Stato entrando in esso per supportarlo nella propria azione di resistenza contro un aggressore;
3. un intervento che porta uno Stato a oltrepassare il confine di un altro Stato entrando in esso per supportare una parte soltanto della comunità/

19. Per una indagine di «paradigma» andrebbero sondati diversi, apparentemente lontani, discorsi sul ruolo conoscitivo e costruttivo della ‘visione’: ad esempio W. Dilthey, 1962 e E. Lévinas, 1961.

Stato, in caso di aggressione dall'interno ad opera di un potere dominante e tirannico;

4. l'intervento umanitario: uno Stato interviene all'interno di un altro Stato, violandone i confini e la sovranità, nei casi gravissimi di genocidio e di pulizia etnica;
5. l'occupazione in situazioni complesse si configura come uno sconfinamento dall'esterno con insediamento in territorio straniero per contribuire, *dal suo interno*, alla "ricostruzione" di un possibile tessuto sociale e comunitario (legittimità locale)²⁰.

In tutti questi casi la guerra giusta è un'azione guidata da «ragioni interne» alla comunità aggredita che difende la sua sovranità. Lo sconfinamento di un paese straniero oltre i confini dell'aggredito è solo apparente se funzionale alla tutela della moralità costitutiva dello Stato /comunità aggrediti. In gioco è la difesa del principio stesso della comunità sovrana e il diritto di un popolo a costituirsi come tale come dimostra il principio guida dell'occupazione: ricostruire un «dentro», che ritrovi le sue ragioni, per poi prontamente uscire (strategia del dentro/fuori)²¹.

Come si è detto, il principio comunitario assume in Walzer la forza di un valore quasi universale. La moralità condivisa è concretamente rappresentata verso l'esterno dalla sovranità dello Stato e verso l'interno dallo stesso sovrano, suprema autorità linguistica che fissa il vocabolario morale. La sua difesa è un'estensione del principio per cui ogni uomo ha diritto ad avere uno Stato che lo protegga. Non è mai l'individuo a poter decidere un intervento, ma sempre e soltanto un agente collettivo. Anche il criterio generale di giustizia dello *jus in bello*, la distinzione fra combattenti e non combattenti durante le fasi belliche non pregiudica alla fine della guerra il loro appartenere a uno stesso popolo, che, potrà ritrovare con il popolo nemico forme di riconciliazione²².

La coerenza delle diverse parti della teoria si articola su due direttive:

1. l'irrinunciabilità della difesa della sovranità territoriale e del suo confine è fondata nella coincidenza di quel confine territoriale con una moralità comunitaria. Dal suo interno vengono le indicazioni morali e prudenziali che orientano e legittimano i diversi attori;
2. alle spalle di questo edificio sta un universalismo che riesce a «inspessirsi» quando eleva la «moralità» comunitaria a valore, facendone discendere diritti e obblighi (tra cui non ultima l'obbligazione politica), rimane molto *thin*, sot-

20. M. Walzer, 1977, dove si devono considerare anche "azioni preventive", di "deterrenza", fino all'"emergenza suprema". Per una trattazione connessa su interventi umanitari, lotta contro il terrorismo, *politics of rescue*: M. Walzer, 2004; e M. Walzer (2007), trad. it. 2009, pp. 202-18.

21. M. Walzer (1977), trad. it. 2009, 50-94; M. Walzer (2004), trad. it. 2004, 34-51; M. Walzer (2007), trad. it. 2009, 210-6.

22. M. Walzer (2007), trad. it. 2009, 236.

le e minimale, quando in questione è l'intervento umanitario che presuppone una concezione condivisa dei diritti umani: della loro fonte, estensione, esigibilità.

A questo punto Walzer parla del «diritto ad avere diritti», che impone di fare chiarezza sulla natura della sfera pratica *diritto*.

Un obbligo che procede esclusivamente *dall'interno* – di una convinzione morale nel caso dell'individuo, di una struttura morale di valori condivisi nel caso delle collettività – costituisce nella tradizione disciplinare moderno-contemporanea la sfera etica²³. È lo strumento concettuale per la messa in opera delle relazioni morali. La sua caratteristica è di non doversi confrontare con una fonte esterna di comando, ma neppure con una fonte esterna di giudizio morale. La sfera dell'etica viene formalizzata come assolutamente autonoma e procedente da se stessa. La sua capacità di guidare l'azione dipende dal grado di stabilità e coerenza della moralità da cui procede, si potrebbe dire, dal suo «spessore»²⁴.

I diritti umani, ammette Walzer, si riducono al diritto alla vita e alla libertà; l'uso della forza al di là di un confine internazionale non è giustificato da una qualsiasi violazione di questi diritti; le brutalità ordinarie di un sistema politico autoritario sono problemi da risolvere a livello locale ad opera di chi conosce il sistema politico; l'oppressione non è ragione sufficiente perché degli stranieri invadano un paese senza attendere che il cambiamento sociale si realizzi *dall'interno*; l'unico limite oltre il quale non è più possibile attendere è la pulizia etnica o il massacro sistematico di una comunità. Eppure «le vittime continuano a vivere in un mondo morale dove i diritti esistono e sono largamente riconosciuti e dove queste violazioni hanno un nome». Ci si chiede allora: gli individui hanno

un *diritto* supplementare a un superstato, che avrebbe il *dovere* di intervenire a proteggerli dalla violenza del loro Stato? E considerando che non esiste alcun superstato [...], questo dovere-di-protezione esiste comunque? E se esiste, dove può trovare casa nella società internazionale?²⁵

La risposta è chiara: negli stati nazionali il diritto alla protezione esiste in virtù dei doveri degli stati. Nella società internazionale il dovere di prestare soccorso è *imperfetto* poiché non esiste uno Stato globale e l'universalismo non è in grado di assolvere la stessa funzione assolta dalla moralità comunitaria e nazionale nel giustificare lo sconfinamento in uno Stato straniero o addirittura la

23. Ivi, 219-33.

24. Particolarmenete G. Valera, 2002; la netta separazione disciplinare getta luce su nuove formulazioni del rapporto diritto-obbligo: J. Raz, 2001 (obbligo e ‘attaccamento’). In generale: M. Barberis, 2006.

25. M. Walzer (2007), trad. it. 2009, 224, corsivi miei.

violatione dei suoi confini al fine di condurre una guerra giusta. L'umanità non ha moralità perché non ha memoria²⁶.

Dunque, si chiede Walzer, il linguaggio dei diritti è sempre la strada più giusta?

Ma Walzer non ha utilizzato il linguaggio dei diritti. Non lo utilizza facendo ricorso alla categoria dei diritti *imperfetti* che i moralisti del Seicento e del Settecento facevano corrispondere ai «doveri dell'amore» quando ancora non era definita la distinzione paradigmatica fra diritto e etica, che, d'altra parte non riuscì a risolvere in termini giuridici i rapporti interstatali, per cui i giuristi hanno continuato a fare ricorso alla categoria dell'auto-obbligazione²⁷.

Nel linguaggio dei diritti l'interrogativo circa la giustizia dell'intervento umanitario dovrebbe suonare diversamente sostituendo in ogni caso alla nozione di *dovere di protezione* quella di *diritto di protezione*:

Gli individui hanno un *diritto* supplementare a un super Stato che avrebbe il *diritto* di proteggerli dalla violenza del loro stesso Stato? E poiché non c'è un super Stato, questo *diritto* di protezione esiste comunque? E se esiste dove può trovare casa nella società internazionale? Qual è la sua fonte, visto che, sciolto dalla relazione diritto-obbligo, non potrebbe più discendere da un'autorità positiva di comando?

4. QUESTIONE DI CONFINI: DIRITTO E DIRITTI

Alla luce delle considerazioni svolte, la ridisciplinarizzazione dei linguaggi mi sembra doverosa e utile.

Nella tradizione europea e occidentale diversi linguaggi dei diritti sono riconoscibili, in competizione e in contrasto con la progressiva internalizzazione delle scelte morali. Essi puntano su una radicale *esteriorità* di fondamento: non solo a causa della fonte del comando da cui deriva l'obbligo (la lunga tradizione del positivismo giuridico), ma proprio nella prospettiva della sfera pubblica in cui i diritti (positivi e pubblici) si confrontano come "esterni" gli uni agli altri secondo una relazione diritti-diritti, piuttosto che secondo quella diritto-obbligo, obbligante-obbligato²⁸.

I diritti esigono numeri superiori a uno, sono necessariamente relazionali, e pertanto sono creazioni sociali – scrive Walzer – i miei diritti dipendono per esistere e per essere effettivi dai vostri doveri, o dai doveri di qualcuno²⁹.

26. Th. Casadei, 2012, 254-8.

27. G. Valera, 2005.

28. G. Valera, 2014a.

29. M. Walzer (2007), trad. it. 2009, 222.

Il rapporto fra la prima e la seconda parte di questa affermazione ne evidenzia la «costruzione genealogica» (per usare una calzante formula che Walzer adotta nel suo saggio su Foucault) e invita a percorrere a confronto altre diverse genealogie che pensano diversamente i soggetti titolari di diritto, lo Stato e i rapporti interstatali, oggi sempre meno interstatali e sempre più globali.

Il limite interpretativo che io riscontro nel saggio foucaultiano di Walzer è rivelatore, mi sembra, dell'insieme di problemi che percorrono l'opera di Walzer, e di una condizione di crisi dei quadri concettuali della quale egli è, più che interprete o critico, testimone.

Hobbes, dice Walzer, sbaglia nel darci il suo resoconto della sovranità.

In verità l'opera di Hobbes è una *sistematica* del potere³⁰. In essa potere e diritto sono un binomio inscindibile, uno status di esercizio di libertà entro spazi che si limitano reciprocamente e fisicamente incorporando *valori* proporzionali al potere che essi consentono di acquisire; un ulteriore nesso fra diritto-competenza, valore e potere viene istituito.

Costitutivamente limitati perché costitutivamente relazionali diritto-valore-potere rappresentano lo *status moralis* (storico) del soggetto moderno, individuo e sovrano nel suo spazio di competenza, soggetto *in relazione* negli spazi del potere: diritto vs diritto, potere vs potere.

Nell'Inghilterra dell'età delle rivoluzioni quel limite si sposta fino al punto che un solo soggetto, il Leviatano, sovrano per antonomasia, occupa tutto lo spazio del *Commonwealth*, residuando per gli altri soggetti, quale unico piccolo diritto, il diritto alla vita (si potrebbe già dire la *nuda* vita).

Questa modificazione corrisponde alla costituzione della monarchia assoluta e della sovranità territoriale e incide profondamente sullo status del soggetto moderno e sui suoi modi d'essere. Il fatto che un sovrano occupi tutto lo spazio del potere disponibile nel *Commonwealth* in modo indivisibile (*individuum*), come è proprio di ogni sovranità, fa venire meno il requisito fondamentale dell'alterità, che è anche visibilità, e requisito minimo della 'pubblicità'. I sudditi del Leviatano stanno nel suo corpo ammassati, rivolti verso l'interno (li vediamo di spalle nell'immagine di frontespizio), fino alla sua gola e non ne incroceranno mai lo sguardo.

La definizione della sovranità territoriale è la rottura dell'equilibrio fra edificio giuridico ed edificio politico, è la separazione definitiva fra pubblico (relazione qualitativamente paritaria fra diversi soggetti) e privato (relazione contrassegnata dalla obbligazione politica e da un residuo più o meno ampio di libertà, tendenzialmente ricondotto alla libertà di coscienza).

30. G. Valera, 2014: il progetto di costruzione del mondo storico-morale reagisce alla rottura del cosmo spazio-temporale seguita alla riforma. Produzione di enti 'artificiali' (Hobbes), enti morali (Pufendorf), istituti e ordini umani (Vico) sono risposte parallele; l'elaborazione dottrinale in area kantiana (ente razionale/morale) preannuncia la soluzione del tardo Ottocento: uomo come ente culturale in un *Kulturstaat* (G. Valera, 2003).

I movimenti liberali e sociali si muovono in questo quadro, prodotto dalla formalizzazione politico-giuridica di Hobbes, vincente fra diversi modelli in competizione e diverse pratiche discorsive; la dinamica fra diritti negativi e diritti positivi rivela volontà e difficoltà di reintegrare il soggetto moderno nella forma dei diritti pubblici soggettivi e quindi di reimpostare, attraverso un rapporto giuridico di riconoscimento anche un discorso su quell’alterità, che il Leviatano di Hobbes aveva fagocitato nel suo immenso corpo.

Si possono scrivere molte storie del liberalismo utilizzando diverse categorie euristiche. Walzer considera (e critica) l’individualismo dell’individuo eroe, che costruisce la sua vita e la sua maschera: si autoforma. Ma i movimenti liberali vengono da un mondo storico e da una società più complessi. L’ordine dei soggetti che il liberalismo rappresenta non rinuncia alla categoria di status che si presta a ripensare il cambiamento della condizione del «soggetto (giuridico) – in relazione» dalla fase dell’ancien régime alla contemporaneità dei movimenti costituzionali.

In parallelo si svolgono processi di razionalizzazione che portano dalla definizione degli status secondo le relative prudenze, alla definizione delle professioni con le loro «discipline». La tematica disciplinare nella lunga storia degli statuti del sapere e dell’agire è parte integrante del costituirsi di quell’ordine dei soggetti con cui si confrontano i movimenti liberali, costituzionali, democratici³¹.

Foucault si trova all’epilogo del processo di ridefinizione dei luoghi o dei non luoghi della soggettività. La lunga fase della *Europäische Kulturkritik* e delle derive storistiche è dominata dall’assillo delle appartenenze, divenute discipline, auto-obbligazioni, sistemi d’ordine e di obbedienza³², o da un assillo contrario dell’alterità che il soggetto cerca come condizione del suo essere-in-relazione. Affermare che Hobbes o Foucault sbagliano rivela un pregiudizio metodologico che pretende il *vero* o il *falso* contraddicendo la sua dichiarata premessa che quanto si stabilizza come valore standard ha una sua localizzazione: è un artefatto. Le asserzioni di Hobbes e Foucault sono ‘artefatti’, elaborano una materialità e una immagine del mondo storico morale rispetto alla quale credono di potersi o non potersi impegnare. Fare ricerca sui paradigmi significa stare *in campo*. E *in campo* troviamo due paradigmi concorrenti:

1. Un certo paradigma dell’*individuo* liberale rimanda a un *foro interno*, parla di *diritti e doveri*, perfetti e imperfetti, rimanda a uno *statuto dell’individualità* che si trasforma in *statuto dell’identità*, facilmente trasferibile alle *individualità collettive*, nonché, attraverso una convergenza strategica di ricostruzioni storico culturali e storico politiche in termini comunitari, anche allo *Stato nazionale*

31. G. Valera, 2000a. Su democrazia: P. Rosanvallon, 2000 e 2006, N. Urbinati, 2014.

32. J. Huizinga, 1937, figura contraddittoria della “Crisi/critica della cultura europea” del primo Novecento (trad. it 1978, 12-31).

le. Parla ancora di *sovranità inviolabili*, di non interventi se non in casi estremi, parla di *confini culturali e territoriali*³³.

2. Un più sofferto paradigma del *soggetto moderno*, smarrito nella crisi culturale europea, parla essenzialmente di *diritti positivi*, in *relazione*, di *capacità giuridiche*, di *alterità*, di *riconoscimento*, di *pubblicità come forma di ogni diritto*³⁴.

Questo soggetto ha quella capacità giuridica pubblica che è di fatto tolta al titolare di diritti umani ridotti alla nuda vita e alla libertà residuale che la caratterizza. Questo soggetto conosce solo l'esteriorità della sfera pubblica, non l'interiorità della disciplina. In essa, in un mondo fatto di beni, valori e poteri costruisce le sue pretese di diritto.

Crisi e riscatto del soggetto, nel suo limite, critica della sovranità dello Stato territoriale e dell'inviolabilità dei suoi confini, rinuncia ai diritti umani come categoria normativa fanno tutti parte di un discorso sulla guerra e sulla pace.

Se percorriamo a ritroso l'iter di Walzer dalle difficoltà poste dall'intervento umanitario verso il nucleo originario della teoria della guerra giusta fondata nelle interne ragioni di una moralità comunitaria, riconosciamo quelle difficoltà come conseguenza del progressivo assottigliarsi dei principi dal particolarismo identitario (una forma di individualismo culturale), verso un universalismo di valori, alla cui comunità di riferimento, l'umanità, manca sia il riscontro dell'alterità – oltre la pura umanità, niente –, sia l'ancoraggio in una relazione concreta di diritti, poteri, valori inscritti in un limite di tipo giuridico, cioè 'pubblico'. Si tratta di aporie di fondo che Walzer sconta nel suo edificio teorico.

La teoria della guerra giusta fallisce proprio lì dove dovrebbe applicarsi con meno dubbi, visto che un linguaggio morale universalmente condiviso, quello dei diritti umani, ne dovrebbe imporre regole e tempi³⁵.

Ritornare alla radicale 'esteriorità' del diritto, alla sua completa autonomia e antiteticità rispetto al discorso morale che invece viene da Walzer posto alla base della teoria della guerra giusta, impegna a ridiscutere la sovranità³⁶, definita dal confine stabile di un territorio che interiorizza il tempo della cultura.

Il confine territoriale è morale e culturale, il limite giuridico ha una proiezione formale che opera secondo schemi temporali diversi. Da questa differenza costitutiva, e non da un nuovo ragionamento morale sulla guerra, può pren-

33. S. Mezzadra, B. Nelson, 2013.

34. G. Valera, 2000b.

35. Per un esito interpretativo analogo, anche se impostato secondo altri percorsi, si veda il contributo di Alberto Burgio in questo stesso fascicolo.

36. Oltre S. Mezzadra, B. Nelson, 2013, anche G. Agamben, 2003 e 1996 (su ordinamento e confine).

dere l'avvio la pratica di quello *jus ante bellum* di cui un attento interprete di Walzer ha individuato urgenza e necessità³⁷.

Alla luce di tutto ciò “genealogie” diverse devono essere ricostruite.

Walzer, sempre impegnato a riconoscere «le inquietudini dei politicamente oppressi», le «disuguaglianze di razza, genere, classe e casta», nelle grandi lotte per i diritti civili, nella valorizzazione dell’associazionismo, del confronto e del rinnovamento, nella elaborazione di una lista di diritti globali entro un possibile *global pluralism* rimprovera a Foucault di non avere mai lavorato alla genealogia dei *claims* sollevati da soggetti presi nelle reti del disciplinamento sociale (che si va facendo globale).

Queste sono dunque le genealogie da percorrere per conoscere e definire i diritti, la loro qualità intrinseca, la loro fonte, sempre mobile, e il loro sempre mobile fondamento, i tempi dell’intervento e i suoi soggetti, *prima* di una storia da reiterare e interpretare, *prima* di una guerra da «giustificare», nei luoghi diversi dell’alterità e della critica.

I *moralisti* hanno costruito un mondo di guerre e sono incapaci nei momenti cruciali di rendere conto del mondo reale in cui viviamo³⁸. Nell’alterità di cui si sostanzia il diritto e da cui crescono i diritti consiste, forse, la via per una diversa norma e forma delle libertà.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AGAMBEN Giorgio, 1996, *Mezzi senza fine*, Bollati Boringhieri, Torino.
 ID., 2003, *Stato di eccezione (Homo sacer, II, 1)*, Bollati Boringhieri, Torino.
 BARBERIS Mauro, 2006, *Etica per giuristi*, Laterza, Roma-Bari.
 CASADEI Thomas, 2012, *Il soversivismo dell’immanenza. Diritto, morale, politica in Michael Walzer*, Giuffrè, Milano.
 DERRIDA Jacques, «Des tours de Babel». In *Difference et translation*, sous la direction de J. Graham, Cornell University Press, Ithaca (trad. it. in *Teorie contemporanee della traduzione*, a cura di S. Nergaard, Bompiani, Milano 1995, 367-418)
 DILTHEY Wilhelm, 1962, *Weltanschauungslehre*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, 3. Auflage, Teubner/Vandedhoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen (trad. it. *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati sulla filosofia della filosofia*, a cura di Magnano San Lio, Guida, Napoli 1998).
 HUIZINGA Johann, 1935, *In de schaduwen van morgen, een diagnose van het geeselijk lijde van onzen tijd*, Tjeenk Willink & Zoon, Harlem (trad. it. *La crisi della civiltà*, Einaudi, Torino 1978).
 LÉVINAS Emmanuel, 1961, *Totalité et Infiniti. Essai sur l’exteriorité*, Nijhoff, The Hague (trad. it. *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, Jaca Book, Milano 1996).

37. Th. Casadei, 2012, 611.

38. Allusione critica all'affermazione in M. Walzer (2007), trad. it. 2009, V.

- MEZZADRA Sandro, NELSON Brett, 2013, *Border as Method, or the Multiplication of Labor*. Duke University Press, Durham-London.
- RAZ Joseph, 2001, *Value Respect and Attachment*. Cambridge University Press Cambridge (trad. it. *I valori fra attaccamento e rispetto*, Diabasis, Reggio Emilia 2003).
- ROSANVALLON Pierre, 2000, *La démocratie inachévé. Histoire de la souveraineté du peuple en France*. Gallimard, Paris.
- ID., 2006, *La contre-démocratie: la politique à l'âge de la défiance*. Seuil, Paris (trad. it. *La controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia*, Castelvecchi, Roma 2012).
- URBINATI Nadia, 2014, *Democracy disfigured: Opinion Truth and the People*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) (trad. it. 2014).
- VALERA Gabriella, 1990, «Dalla scienza generale all'enciclopedia: l'enciclopedia giuridica in Germania durante la seconda metà del Settecento». In A. Mazzacane, P. Schiera (a cura di), *Le scienze sociali nell'Enciclopedia giuridica italiana durante l'Ottocento*, 67-118. Il Mulino, Bologna.
- EAD., 1995, «Zwang und Gewalt. Diritto e storia nella dottrina dei diritti pubblici soggettivi di G. Jellinek». In R. Gherardi, G. Gozzi (a cura di), *Saperi della Borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento*, 33-119. Il Mulino, Bologna.
- EAD., 2000a, «Regole vs. Metodo vs. Scienza: la “professione” fra impegno tecnico e agire scientifico». In Ead. (a cura di), *La forma della libertà. Categorie della razionalizzazione e storiografia*, 104-33. London.
- EAD., 2000b, «Il repubblicanesimo di area kantiana e il linguaggio giuridico-costituzionale tedesco». *Materiali per una storia della cultura giuridica*, xxx, 31-72.
- EAD., 2002, «Etica Retorica e Storia politica. Le tesi di Walzer per una critica del liberalismo». *Materiali per una storia della cultura giuridica*, xxxii, 1: 219-44.
- EAD., 2003, «Costruire la storia, costruire lo stato: le mediazioni della scienza e gli inganni della “cultura” nel dibattito sul metodo della fine dell’Ottocento». In A. De Benedictis (a cura di), *Costruire lo stato, costruire la storia. Politica e moderno fra 800 e 900*, 249-93. CLUEB, Bologna.
- EAD., 2004, «Fra Tradizione e Carisma: le tragiche certezze del “disincanto” incompiuto (Riflessioni su modernità e stato in Jacob Burckhardt e Max Weber)». In L. Ferrari (a cura di), *Studi in onore di Giovanni Miccoli*, 295-328. Edizioni Università di Trieste, Trieste.
- EAD., 2005, «Profili giuridici della felicità». In C. Vetter (a cura di), *La felicità è un’idea nuova in Europa. Contributo al lessico della rivoluzione francese*, 80-100. EUT, Trieste.
- EAD., 2014a, «Lo Stato moderno e la ‘normalità’ dei suoi linguaggi: storia ed altre storie». In N. Pirillo (a cura di), *Utopie e patologie della libertà. Snodi*, 141-166. Liguori, Napoli.
- EAD., 2014b, «Diritto di dialogo, etica del discorso e nuovi diritti (dopo il decostruzionismo)». *Materiali per una storia della cultura giuridica*, in corso di pubblicazione.
- WALZER Michael, 1965, *The Revolutions of Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) (trad. it. *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Claudiana, Torino 1996, con una intervista a cura di Debora Spini).

- ID., 1977, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*. Basic Books, New York (trad. it. 2009²).
- ID., 1987, *Interpretation and Social Criticism*. President and Fellows of Harvard College (trad. it. 1990).
- ID., 1988, *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in Twentieth Century*. Basic Books, New York (trad. it. 2004²).
- ID., 1999, *The Exclusion of Liberal Theory*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main (trad. it. 2001).
- ID., 2003, *La libertà e i suoi nemici nell'età della guerra al terrorismo*, a cura di Maurizio Molinari. Laterza, Roma-Bari.
- ID., 2004, *Arguing about War*. Yale University Press, New Haven-London (trad. it. 2004).
- ID., 2007, *Thinking Politically. Essays in Political Theory*, ed. by D. Miller. Yale University Press, New Haven-London (trad. it. 2009).
- ID., 2012, «The Aftermath of War; Reflections on Jus Post Bellum». In E. Patterson (ed.), *Ethics: Beyond War's End*, 35-46. Georgetown University Press, Washington DC.