

# Il diritto del lavoro tra libertà, riconoscimento e non-dominio

Adalberto Perulli

## 1. Il diritto del lavoro e la promessa di libertà

Questo saggio intende (iniziare ad) affrontare un tema sinora inesplorato dalla dottrina giuslavoristica, che sintetizzo nel seguente quesito: il diritto del lavoro può essere concepito come parte di un progetto normativo coerente con la premessa, di matrice hegeliana, secondo la quale la coscienza di sé e la capacità di agire dipende da un riconoscimento preventivo del soggetto da parte degli altri soggetti? E ancora: a quali conseguenze normative può condurre l'inveramento del riconoscimento come prassi sociale e come dispositivo giuridico-istituzionale applicato alla realtà dei rapporti di produzione? Ma soprattutto: è ancora possibile, nelle condizioni date, affermare la possibilità che il diritto del lavoro partecipi alla realizzazione del progetto incompiuto della modernità, con le sue promesse normative di emancipazione e di libertà<sup>1</sup>, o ci si deve piuttosto piegare alla radicale indifferenza morale del capitalismo neoliberista<sup>2</sup> che non comporta alcun riconoscimento di natura politica ed etica, onde l'*Anerkennung* hegeliana «non costituisce più in alcun modo il suo Fine» (Cacciari 2020, 85)?

<sup>1</sup> Habermas 1987, ove, nella *Premessa*, l'A. richiama il titolo di una sua conferenza su *La modernità – un progetto incompiuto*, tenuta nel settembre del 1980, in occasione del conferimento del Premio Adorno.

<sup>2</sup> Sul carattere amorale della razionalità neoliberista, in raffronto con il moralismo dell'ideologia conservatrice, cfr. Brown 2005, 135; v. anche Dardot e Laval 2013.

La premessa, che spiega il senso della domanda, consiste nel ritenere che gli individui, per essere davvero liberi e poter stabilire un rapporto con se stessi, hanno bisogno di una conferma e di una testimonianza di riconoscimento da parte dell'altro, o di un 'altro generalizzato', e che lo stesso conflitto sociale possa essere spiegato in termini di una lotta per il riconoscimento generata dalla violazione del trattamento 'da pari a pari' che è il presupposto morale di ogni rapporto intersoggettivo nelle diverse sfere sociali. Questo assunto, per nulla scontato, sposta la consueta precomprensione del rapporto di lavoro come relazione sociale che vive nell'insanabile ed irrimediabile conflitto di interessi tra capitale e lavoro verso una prospettiva che, senza negare il conflitto, colloca i sistemi di interazione sociale in un orizzonte di convinzioni (o convenzioni) assiologiche comuni, negando, al contempo, l'assioma – di matrice economica – secondo cui il soggetto è capace di pervenire con le proprie forze alla coscienza di sé e alla capacità di agire nella misura in cui è un attore calcolante monologicamente in funzione delle proprie egoistiche preferenze; ciò in quanto solo se il soggetto entra in un rapporto comunicativo di riconoscimento reciproco può agire razionalmente (in senso kantiano) dando priorità ai comandi morali della ragione rispetto al proprio interesse egoistico. In altre parole, la questione che propongo di indagare è se, e in che misura, il diritto del lavoro possa partecipare ad un progetto filosofico-normativo che ravvisa nel riconoscimento socialmente mediato il prerequisito per forgiare una soggettività cosciente, capace di agire e realizzare un più elevato grado di libertà soggettiva.

Per provare a rispondere al quesito, e per proporre un tale indirizzamento normativo del diritto del lavoro, seguirò alcune tracce del pensiero filosofico-politico contemporaneo, in particolare la teoria neo-repubblicana di Philip Pettit e quella sulla libertà sociale di Axel Honneth, che maggiormente esprimono un'idea di libertà come potenza connettiva, che si realizza accomunando i soggetti in una dimensione collettiva di condivisione. Un progetto di questa caratura teorica deve sostenere la critica normativa di un ordine sociale capitalistico, guardando all'idea-guida della libertà intesa, al contempo, come negazione delle interferenze arbitrarie del potere e come riconoscimento, *id est* autodeterminazione individuale del soggetto non in senso liberale, ma ricondotta alla sua radice intersoggettiva e sociale: quella dimensione originaria della libertà che presupponeva non già l'atto individuale di liberazione, ma «la compagnia di altri uomini che fossero nella stessa condizione, e l'esistenza di uno spazio pubblico comune dove incontrarsi; in altre parole, un mondo organizzato politicamente, nel quale ogni uomo libero potesse inserirsi con l'atto e la parola» (Arendt 1991, 199).

Nella narrazione neo-repubblicana i percorsi normativi dell'emancipazione etica dei soggetti e la loro partecipazione democratica alla vita pubblica sono simbolicamente rappresentati dal poter guardare negli occhi l'altro senza timore riverenziale o deferenza, come prescrive l'*eyeball test* di Pettit, che riflette l'idea di *liber* celebrata nella tradizione repubblicana da Roma al Rinascimento (Pettit 2012) ma anche l'idea honnettiana di poter apparire nella sfera sociale 'senza vergogna' (peraltro già rappresentata da Adam Smith con l'immagine

del povero impossibilitato a presentarsi in pubblico senza scarpe di pelle) per costruire una personalità libera da coercizioni, e quindi una vera identità personale (Fraser e Honneth 2013, 213). Il *fil rouge* che collega queste due concezioni normative della libertà è rappresentato dal rifiuto della nozione liberale di libertà negativa, o non-interferenza, che guarda al soggetto isolato, mosso dal proprio egoistico ordine di preferenze in un contesto sociale atrofizzato e privo di pulsioni emancipatorie; quell'idea di libertà cui andava la preferenza di Ishaia Berlin sul presupposto che «sia stato commesso più male nel mondo moderno in nome della libertà pseudo-positiva che in nome della libertà pseudo-negativa»<sup>3</sup>. Al contrario, nella prospettiva neorepubblicana così come nella linea di pensiero neo-hegeliano sulla libertà sociale la libertà individuale non è un bene di cui si può disporre in modo meramente soggettivo, ma solo intersoggettivamente, ossia nello dispiegarsi della dinamica sociale ed istituzionale del riconoscimento (Schuppert 2014) e nella misura in cui, nella vita sociale, il soggetto goda di 'protezione' e di 'risorse' disponibili per esercitare le proprie funzioni, come suggerito dall'approccio delle *capabilities* (Pettit 2015a, 12). Sia la libertà come non-dominio sia la libertà sociale sono quindi forme di una libertà positiva e soprattutto 'oggettiva' (in senso hegeliano: v. *infra*), riferite a soggetti capaci di orientarsi verso il bene comune (e non solo verso il proprio egoistico interesse) accrescendosi nelle prassi sociali comunicative, di cooperazione, solidarietà e mutuo riconoscimento.

## 2. Libertà come non-dominio

L'idea neo-repubblicana di libertà è molto esigente: richiede un ricco controllo democratico dei cittadini, giustizia sociale, indipendenza dal dominio, protezione e attribuzione di risorse (*resourcing*). L'assenza di dominio è quindi un articolato 'ideale politico' (Pettit 2000, 100) che riguarda assai da vicino anche il diritto del lavoro nella sua funzione di riduttore/regolatore dell'insicurezza e dell'assoggettamento del lavoratore al potere dell'impresa. Mentre la libertà della tradizione liberale, intesa come mera non-interferenza, produce insicurezza (Foucault 2005, 67) e assoggettamento nei rapporti interprivati quale effetto di una strategia di evitamento della legge volta a raggiungere un più elevato grado di libertà (negativa) complessiva, la libertà neo-repubblicana si fonda sulla funzione costitutiva della legge, sulla protezione e sulla attribuzione di risorse da parte dello Stato, esprimendo l'indipendenza del soggetto nelle relazioni domestiche e nei luoghi di lavoro, laddove il dominio può essere molto diffuso. Pettit sa bene che il dominio non si realizza astrattamente nella logica economi-

<sup>3</sup> Cfr. Berlin 2012, 80, ove però il filosofo ammette subito dopo «che se ne può discutere». Sulla nozione di libertà negativa o non-interferenza cfr. ancora Berlin 2005, 172: «normalmente si dice che io sono libero nella misura in cui nessun individuo o gruppo di individui interferisce con la mia attività»; e ancora: «la coercizione implica una delibera interferenza di altri esseri umani all'interno dell'area in cui altrimenti potrei agire [...] più ampia è l'area della non-interferenza, maggiore è la mia libertà» (p. 173).

ca ed impersonale del mercato<sup>4</sup>, ma nei rapporti gerarchici all'interno dell'impresa, fonte eminente di dominio per una forza lavoro «heavily dependent on it for employment and welfare» (Pettit 2012, 116). Il concetto di libertà adottato nell'ambito di una disciplina normativa relativa al rapporto di lavoro è quindi di fondamentale importanza nella definizione dell'orientamento assiologico del diritto del lavoro e delle sue politiche: infatti, tra attribuire all'imprenditore un più elevato potere sui propri dipendenti e ricorrere all'intervento legislativo per limitare tale potere, la libertà 'liberale' chiederà di massimizzare la non-interferenza dell'autorità pubblica, disinteressandosi dell'assoggettamento del lavoratore al potere dell'impresa, ritenuto del tutto compatibile con la condizione di 'libertà' del singolo (Pettit 2012, 106 ss.).

La prospettiva neorepubblicana promuove invece il rispetto di direttive costituzionali e dispositivi legislativi che, pur comportando un certo grado di coercizione, assicurano il lavoratore nei confronti degli atti di interferenza arbitrari ed imprevedibili del datore di lavoro. La libertà, in termini repubblicani coincide quindi con la protezione della legge (Pettit 2000), che non è mai 'paternalismo' ma attribuzione al soggetto di un contropotere, cioè un *potere di contrastare* il dominio altrui, che abilita la persona ad esercitare le libertà di base senza dipendere dal permesso altrui (Pettit 2015a, 12); questo contropotere dovrebbe riguardare tutti i fattori in grado di incidere sulle risorse politiche, legali, finanziarie e sociali, e il suo esercizio assume quindi una valenza generale di liberazione ed emancipazione del soggetto nella convivenza politico-sociale.

Il fatto che la libertà come non-dominio sia una funzione del potere relativo del soggetto ha delle importanti implicazioni sulla possibilità di acquisire un grado più elevato di *freedom* mediante politiche che, partendo da una situazione non egualitaria, siano volte a garantire una maggiore eguaglianza nella distribuzione del potere (Pettit 2000, 141). La libertà come non-dominio si coniuga quindi con i valori-cardine della modernità, l'*égalité* e la *fraternité*, concetti strettamente interrelati tanto nella prospettiva neorepubblicana quanto in quella della libertà sociale nella misura in cui offrono un meccanismo o schema di azione secondo il quale la libertà di ciascuno presuppone direttamente la libertà dell'altro, mentre l'eguaglianza si declina necessariamente in senso solidaristico e riguarda, ancor prima di un'equa distribuzione dei beni sociali, la piena partecipazione e l'inclusione di ciascun soggetto nelle più rilevanti istituzioni della società e l'opportunità sostanziale, socialmente supportata, di esercitare le proprie capacità e realizzare le proprie scelte (Young 2011, 173). Difatti, la *causa* della libertà come non dominio è un «bene comunitario» (Pettit 2000, 152) –

<sup>4</sup> È questa la posizione di Thompson 2013, 288, secondo il quale i lavoratori sono «dependent less on the individual capitalist than on the structure of extractive power. We would *hardly be able to characterise this kind of domination as "arbitrary"* in the sense that Pettit theorises it, and we would also be unable to characterise it as *between two agents* in the sense that there exists a systemic context within which these agents operate, constraining their choices and options». A questa tesi può opporsi che il mercato non forza il comportamento del capitalista individuale, e la pressione competitiva non è un 'potere coercitivo'.

si potrebbe anche dire un bene ‘parzialmente comune’ – condiviso da parte di ogni singola classe di vulnerabilità (Pettit 2000, 151), e per questo costituisce una *causa sociale*, che non riguarda i soggetti isolati in competizione tra loro, ma la comunità che si riconosce nello Stato di diritto, unica istituzione in grado di garantire il massimo grado di non-dominio.

### 3. Tre idee di libertà

Se la libertà come non-dominio attiene ad una relazione intersoggettiva (benché nell’ambito di una pluralità di agenti che interagiscono fra loro), ed è per questo una «libertà civile» (Pettit 2000, 85), la libertà sociale di ascendenza hegeliana trova i suoi presupposti nella libertà negativa e in quella riflessiva, che vengono completate con le relazioni di riconoscimento di cui è intessuta la prassi sociale. Questa tensione verso il riconoscimento, *id est* una soggettività che dipende dall’altro e si completa nell’altro, consente di riannodare ancor più saldamente, sotto il profilo normativo, i nessi tra dignità, solidarietà ed eguaglianza, attribuendo al diritto del lavoro il compito politico-culturale di costruire un sistema normativo capace di riflettere la connotazione in senso sociale del rapporto di lavoro, in cui la solidarietà completa l’autonomia del soggetto *mediante* relazioni di riconoscimento. Nell’insieme di ambiti in cui le persone, agendo in comune secondo libertà, creano le forme, le istituzioni e le strutture sociali espressione della libertà stessa (Honneth 2015a), il rapporto di lavoro acquisisce un rilievo determinante come struttura normativa che riflette la precedenza dei comandi morali della ragione sugli interessi egoistici, contribuendo a realizzare nella libertà sociale l’ideale dell’eguaglianza di diritti. Secondo Honneth, del resto, anche in passato le lotte del movimento operaio per l’eguaglianza e per la redistribuzione si sono sempre inscritte entro un orizzonte motivazionale ed etico più profondo rispetto alle rivendicazioni puramente ‘materiali’ (ad es. salariali), ossia nell’aspirazione a forme di vita diversa, direttamente collegata a quell’ideale egualitario in cui la libertà non è individualizzata e riferita alla singola persona ma si realizza nella comunità solidale<sup>5</sup>.

Questa capacità di operare il riconoscimento e di partecipare a relazioni fondate sul rispetto reciproco dei diversi profili – affettivi, sociali, politici – della dignità morale è un valore già presente nel sentimento di benevolenza che Adam Smith attribuiva agli attori del mercato. Il bisogno di riconoscimento sociale nasce innanzitutto dal desiderio di unirci emotivamente e vitalmente all’altro, veicolato dall’inclinazione naturale alla *sympathy* che consente di diventare empatici l’uno con l’altro e di giudicare come moralmente accettabili o riprovevoli le azioni di qualcuno proprio in base agli stati emotivi che esse provocano nel suo destinatario. Una simile attitudine morale ci porta a controllare il nostro comportamento e le nostre reazioni emotive, nel rapporto con gli altri, grazie alla presenza ideale di uno ‘spettatore’ imparziale generalizzato, rappresentati-

<sup>5</sup> Cfr. Honneth 2017, e in particolare il saggio *Tre, e non due concetti di libertà* (pp. 273 ss.).

vo della comunità intera e assunto come un giudice interiore, a cui si riconosce un'autorità regolativa. Muovendoci con la preoccupazione della lode o del biasimo di un soggetto-altro, saremo spinti ad adottare un comportamento orientato al bene comune, intenzionati, come siamo, a soddisfare quel bisogno di essere socialmente apprezzati a cui anche John Stuart Mill ha dato piena cittadinanza accanto ad altri 'sentimenti morali' nella sua revisione dei concetti di utilità e di felicità del primo utilitarismo (Honneth 2019).

Penetrato nella promessa della rivoluzione francese che mirava a realizzare l'istituzionalizzazione della libertà sociale nella sfera economica (Honneth 2015b, 79), il valore del riconoscimento non è solo un astratto ideale di razionalità sociale, ma un disegno normativo che vive nel sistema giuridico, all'interno del quale svolge un ruolo fondativo. Il riconoscimento sociale è alla base del 'lavoro', in cui i soggetti pervengono al riconoscimento reciproco della propria identità (art.1 Cost.), e si realizza nell'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà economica (art. 2 Cost.) e con la rimozione di tutti gli ostacoli economici e sociali (art. 3 Cost.) che intralciano una libertà praticata nella forma solidale dell'essere l'uno-per-l'altro. Assieme al valore assoluto della dignità, che Kant ha posto alla base del *rispetto* di se stesso da parte di tutte le creature ragionevoli del mondo (Kant 1983, 294), è proprio il riconoscimento, nella prospettiva della solidarietà «politica, economica e sociale» (art. 2 Cost.) a rappresentare non solo il valore fondante dell'intero sistema giuridico, basilare per la realizzazione dei diritti fondamentali della persona, del benessere diffuso e del *welfare*, ma anche un criterio normativo direttamente applicabile nei rapporti interprivati<sup>6</sup>. In una società in cui «la costante riedizione di un'interpretazione unilaterale dei principi fondamentali di legittimazione consente, sotto il manto pretestuoso della libertà individuale, l'affermazione di meri interessi privati, e in tal modo contravviene alla promessa normativa della solidarietà» (Honneth 2015b, 87), questa componente della libertà sociale si pone al centro del progetto normativo del diritto del lavoro.

#### 4. Libertà tra legge e contratto

Nella modernità la libertà del rapporto comunicativo tra soggetti porta alla luce e legittima la *libertà di contratto*, assunto a fondamento di ogni benessere o *eudaimonia* pubblica e massima espressione di quella sussunzione del Politico nell'Economico che «decreta la fine dell'età borghese» (Cacciari 2020, 20). Il diritto del lavoro partecipa pienamente alla dialettica fra neo-liberalismo e neo-repubblicanesimo su due punti cruciali della filosofia politica che riguardano il tema della libertà contrattuale e il ruolo dello Stato nella regolazione sociale<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> C. Cost. n. 248/2013 e n. 77/2014; in dottrina Rodotà 2016, 45 ss., il quale fornisce l'indicazione di metodo della solidarietà anche nei rapporti interprivati, specie per fronteggiare «le arbitrarie amputazioni dell'ordine costituzionale» nelle parti ritenute incompatibili con le condizioni congiunturali d'ordine economico.

<sup>7</sup> Cfr. da ultimo la *Relazione* di apertura di Philip Pettit al Convegno *Republics and Republicanism* Venice International University, Venezia, 3-5 maggio 2019.

Nella sua narrazione classica il liberalismo ‘sacralizza’ il contratto in nome della libertà di contrattazione, onde tutto ciò che avviene consensualmente attraverso il *medium* contrattuale non è mai espressione di coercizione o di offesa (*injuria non fit volenti*), mentre alcun rilievo assume la debolezza di potere contrattuale di una delle parti nella definizione dei termini dello scambio. Inoltre, nella versione liberale, la libertà si esprime come *non-interferenza*, nel senso che è libero colui che può scegliere fra diverse opzioni senza essere coartato: di conseguenza lo Stato dovrebbe proteggere la libertà (non-interferenza) disinteressandosi della regolazione sociale. Secondo Jeremy Bentham, la regolazione coercitiva dello Stato è sempre ablativa di libertà: «all laws creative of liberty, are, as far as they go, abrogative of liberty» (Bentham 1843, 503).

La negazione della libertà nasce per mano del sovrano nella misura in cui ogni garanzia di libertà a favore di un individuo sottrae una pari quantità di libertà a svantaggio di un altro soggetto. L’idea di libertà come non-interferenza, già presente negli scritti di Hobbes e Filmer, assurge con Bentham a nozione modernista per eccellenza e simbolo del liberalismo classico all’inizio del XIX secolo. Pensatori liberali di orientamento conservatore (ma anche progressista) hanno continuato questa tradizione speculativa, che nel corso del Novecento ha toccato i suoi apici con von Hayeck e soprattutto Berlin, secondo il quale la legge è sempre un «vincolo», anche «se ti protegge da catene più pesanti delle sue», per esempio dal «dispotismo arbitrario» e dal «caos».

Diversamente dalla concezione liberale della libertà negativa la visione neo-repubblicana muove da una differente concezione del ruolo della legge nel difendere la libertà del soggetto: una concezione che si rifà alla tradizione repubblicana delle origini, da subito ostile nei confronti del ‘contratto di schiavitù’ e di qualunque consimile fattispecie negoziale. La libertà non è semplice non-interferenza, ma esclusione del dominio (Pettit 2000, 2012 e 2014) e la differenza tra questi due concetti è di capitale importanza per l’intera costruzione filosofico-politica neo-repubblicana. Infatti, la libertà come non-dominio implica due assunti incompatibili con la logica della libertà come non interferenza. Secondo il primo assunto, il soggetto soffre una limitazione della propria libertà non solo quando subisce l’interferenza da parte di chi gli impone restrizioni circa le proprie possibilità di autodeterminazione e di scelta, ma anche quando colui che detiene il potere, disponendo della capacità e delle risorse necessarie per esercitarlo, si astiene dall’interferire, comportandosi con moderazione ed indulgenza. In tal caso il soggetto continua ad essere soggiogato alla volontà altrui ed a soffrire l’altrui dominio nella misura in cui ‘dipende’ dallo stato d’animo che il soggetto dominante sceglierà di avere nei suoi confronti (se rimanere o meno indulgentemente disposto). Pettit ama citare a questo proposito la figura di Nora, la giovane moglie di Torvald nel dramma *Casa di bambola* di Ibsen, analizzata in *Just Freedom*: il marito ha il potere di interferire sulla vita di Nora e benché *di fatto* non eserciti il suo dominio, la libertà della moglie non è una vera libertà, perché non è espressione di una situazione di *entitlement*. La conseguenza di tale assunto è molto radicale, nel senso che nessuno può dirsi libero di fronte al proprio padrone (pur benevolente): «you could not enjoy freedom

under any master, however gentle or indeed gullible they may be; *you could not enjoy freedom, for example, under a benevolent master*» (Pettit 2016, corsivo mio). Si realizza così la situazione già descritta da Hegel nel celebre capitolo della *Fenomenologia dello Spirito* dedicato al rapporto tra servo e padrone, i quali non possono pervenire ad un riconoscimento paritario della propria identità perché astretti da norme sociali che attribuiscono loro diversi 'pesi' sociali, impedendo di ritrovarsi l'un l'altro in un rapporto speculare. E il servo non sarà mai libero, neppure se il padrone è benevolente nei suoi confronti.

Il secondo assunto è che il soggetto non soffre di una limitazione della libertà a causa dell'interferenza altrui se può esercitare un certo grado di *controllo* sull'interferenza che gli viene praticata. Quanto controllo dev'essere in grado di esercitare il soggetto per essere libero nonostante l'interferenza subita? Secondo Pettit questo problema dipende da variabili culturali, onde possono prospettarsi diversi gradi di controllo congruenti con i diversi 'standard locali', ma l'essenziale è che comunque, in aderenza a questi standard, la persona, esercitando il controllo sul potere altrui, sia in grado di sostenere l'*eyeball test* e possa quindi guardare negli occhi l'agente (o l'entità) interferente senza timore reverenziale. Si attua in tal modo, in forma istituzionalizzata, quell'esperienza del rispetto di sé e dell'altro che rappresenta la necessità morale più acuta nelle nostre società, sempre più diseguali e bisognose di realizzare la libertà sociale del soggetto (Sennet 2004); l'autodeterminazione si trasforma in una co-determinazione che realizza simultaneamente la *limitazione* e l'*estensione* della libertà di entrambi. In questo gioco di reciprocità il potere e il contro-potere non si esprimono tanto in una relazione binaria e conflittuale, ma in una relazione cooperativa, espressione di una razionalità che permette di esercitare la libertà in una forma approvata dalla comunità sociale<sup>8</sup>.

L'idea di libertà come non-dominio porta a riconsiderare sia il ruolo del contratto nella relazione tra privati, sia la funzione della legge nella disciplina dell'autonomia privata, in una prospettiva attenta alla dimensione del potere e di come le relazioni di potere contribuiscano a definire le sfere di libertà dei soggetti. Nella prospettiva neorepubblicana la dottrina del libero contratto, che legittima qualsiasi trattamento se espressamente previsto dall'intesa sottoscritta dalle parti, ha potuto svilupparsi nella misura in cui gli individui trascuravano le conseguenze in termini di dominio di tale libera contrattazione, non tenendo in debito conto «le differenze di potere stabilite attraverso il contratto» (Pettit 2000, 80). Il contratto non è quindi garanzia di non-dominio; il consenso all'assoggettamento al potere altrui nasce da una situazione di necessità, come accade quando il lavoratore accetta di essere dominato dall'altra parte, e questa accettazione non è espressione di una volontà libertà perché il lavoratore ha espresso il consenso coartato dallo stato di necessità (*coactus voluit*). Per garantire la libertà del lavoratore, intervenendo sul rapporto di potere asimmetrico,

<sup>8</sup> I fattori che promuovono la cooperazione sono un intreccio di motivazioni altruistiche, norme morali e norme sociali, cfr. Elster 1989.



è necessario l'intervento eteronomo della legge, perché «the range of the basic liberties can hardly be equated with a set given by nature, since the exercise of any independent set of choices by some may occasion the domination of others, like that which may arise under poverty or inequality» (Pettit 2000, 80).

Nelle situazioni di diseguaglianza sostanziale il potere deve essere ricondotto ad equità per garantire al soggetto un adeguato grado di libertà dal dominio, sia esso esercitato in forma diretta e legittimata giuridicamente, o indiretta (nella forma del controllo esercitato dal benevolente marito di Nora, facilmente trasferibile nel controllo di un benevolente datore di lavoro). Per realizzare la libertà come non-dominio è quindi necessario l'intervento della legge, che – diversamente da quanto sostenuto da Bentham – è *costitutiva di libertà*: con le parole di Kant («the public well-being that must *first* be taken into account is precisely that lawful constitution which secures everyone his freedom by laws», Kant 1970), e di Rousseau («it is only the State's force that makes for its member freedom», Rousseau 1762), il diritto nella sua dimensione pubblicistica è garanzia di libertà, non di opprimente 'paternalismo'.

Il contratto di lavoro subordinato rappresenta quindi un caso esemplare per declinare le differenze tra liberalismo e repubblicanesimo nella concezione della libertà del soggetto. Con il contratto di lavoro una persona si sottomette consensualmente al dominio altrui<sup>9</sup> e lo 'stato di subordinazione', espressione di questo assoggettamento al *dominium*, realizza ciò che Jean Jaques Rousseau descriveva in questi termini: «in the relation between man and man the worse that can happen to one is to find himself at the other's discretion»<sup>10</sup>.

Nel rapporto di lavoro, per evitare che il dominio non sia espressione di puro arbitrio nell'esercizio del potere, non ci si può certo affidare alla indulgenza o benevolenza del datore di lavoro, ma è necessario costruire un robusto sistema di 'sicurezza' contro le interferenze illegittime nella sfera di libertà altrui. Questo sistema di sicurezza trova piena legittimazione nel progetto neo-repubblicano, che ravvisa nel non-dominio un obiettivo «davvero importante ed esigente attorno cui strutturare le nostre istituzioni sociali e politiche» (Pettit 2016, 62). Il diritto del lavoro serve quindi a garantire al lavoratore, che volontariamente si assoggetta al dominio altrui, una serie di diritti e di tutele sia sul piano individuale sia su quello collettivo: detto in termini repubblicani, il diritto del lavoro attribuisce un certo grado di *controllo sull'interferenza*, sino a realizzare, nei sistemi più evoluti, la democrazia industriale e la partecipazione dei lavoratori al governo dell'impresa.

<sup>9</sup> Nell'uso romano classico, la soggezione alla volontà di un altro veniva descritta come *dominatio*: soggezione al volere di un *dominus*; cfr. Lovett 2010, Appendix.

<sup>10</sup> Rousseau 1755, 176. Sul rapporto tra il pensiero di Rousseau e l'idea repubblicana, vedi Pettit 2016, in particolare 171 ss., ove viene sviluppata la tesi dell'*endorsement* di Rousseau all'idea repubblicana. In effetti, come scrive Pettit, «Jean-Jacques Rousseau developed a theory of freedom and government that built upon a long tradition of republican thinking, which by most accounts goes back to the time of the classical Roman republic».

### 5. *Workplace republicanism*

Il collegamento tra neorepubblicanesimo e diritto del lavoro trova la sua più alta sintesi nell'idea di *workplace republicanism*. Per comprendere appieno il significato di questo concetto conviene partire da alcuni assunti espressi in più luoghi da Pettit: a) «do not prioritize nature but suggest that basic liberties should be constructed»; b) «do not sacralize the market but suggest that it should be regulated»; c) «do not demonize the State but suggest that it should be popularly controlled»<sup>11</sup>.

I punti a), 'non dare priorità allo stato di natura ma pensare che le libertà devono essere costruite', e b), 'non sacralizzare il mercato ma ritenere che deve essere regolato', confermano il ruolo 'libertario' del diritto del lavoro nella misura in cui contribuisce a far uscire il lavoratore da uno stato di natura e di vulnerabilità (e quindi di sottomissione al dominio altrui) attribuendo libertà e diritti che non sono presenti nello stato di natura, ma sono prodotti dall'ordinamento giuridico. Inoltre, il diritto del lavoro interviene sul contratto per riequilibrare una situazione di «imbalance of power» per realizzare un più equo contemperamento tra gli interessi in conflitto. In particolare, il diritto del lavoro contribuisce a realizzare il progetto neo-repubblicano nella misura in cui sottrae la persona da interferenze arbitrarie che il soggetto non può da solo controllare, o che non controlla nell'ambito di comunità democratiche assieme agli altri cittadini; e lo realizza (o lo dovrebbe realizzare) con «a high degree of robustness», come richiede Pettit.

Prendiamo il caso del licenziamento. Il licenziamento libero è un atto di dominio che crea un ingiustificato stato di sofferenza al lavoratore, negandogli addirittura i mezzi di sussistenza. Lo Stato può intervenire per ridurre questa situazione di sofferenza con dei sussidi economici (come un reddito universale) o facilitando il reimpiego del lavoratore sul mercato (il modello della *flexicurity*); ma questo genere di interventi non sono affatto sufficienti a garantire la libertà intesa come non-dominio. È necessario che il licenziamento sia un atto fondato su ragioni legittime e che in caso di licenziamento illegittimo (cioè un atto di *inteferenza arbitraria*) scatti una sanzione *restorative*, vale a dire la reintegrazione sul posto di lavoro, che rappresenta la *restitutio ad integrum* di ciò che è stato tolto ingiustamente, o in alternativa, ma solo se la restituzione non è possibile, una compensazione adeguata. In termini neo-repubblicani, la reintegrazione sembra essere la reazione più adeguata, posto che «a rectificatory system can restore you to the status of a free citizen insofar as it establishes that the offence was an unfortunate contingency and that you do still enjoy the status of someone who in general is robustly protected against the arbitrary interference of others in your basic liberties»<sup>12</sup>. Inoltre, secondo Pettit, la sanzione non deve essere percepita come una 'tassa', sprovvista di ogni funzione di deterrenza.

<sup>11</sup> P. Pettit, *Relazione al Convegno Republics and Republicanism* Venice International University, Venezia, cit.

<sup>12</sup> P. Pettit, *Relazione*, cit.

Il terzo punto indicato da Pettit, che riguarda specificamente il controllo popolare sui meccanismi di potere dello Stato, suggerisce il parallelismo tra sfera del dominio pubblico e sfera del dominio economico, che rappresenta il profilo più rilevante per la prospettiva del neo-repubblicanesimo applicato al diritto del lavoro. Il *work-place republicanism* riferisce al contratto/rapporto di lavoro ciò che Pettit predica in generale nella materia dei rapporti contrattuali, e cioè che nell'esercizio di un certo potere, affinché non vi sia arbitrarietà, non rileva l'effettivo consenso del soggetto dominato, quanto la possibilità di poter contestare il potere dell'entità interferente *in maniera efficace* (Pettit 2000, 80 ss.). Ma cosa significa *poter contestare il potere* in maniera efficace? La questione pone risaltanti interrogativi che riguardano la sfera giusindacale: da un lato l'alternativa tra conflitto e partecipazione nell'ambito della democrazia economica, dall'altro la scelta tra modelli di regolazione basati sul costituzionalismo aziendale ovvero sulla democrazia industriale.

Volendo schematizzare paradigmi in realtà assai più complessi, possiamo immaginare di coniugare le due descritte alternative secondo uno schema binario che vede, da una parte, il polo rappresentato dalla 'democrazia economica conflittuale/costituzionalizzazione dell'impresa' e, dall'altra parte, il polo della 'partecipazione/democrazia industriale'. Nel primo polo si attua una combinazione di regolazione estensiva e limitazione dei poteri, unitamente a meccanismi di *exit* dalla situazione di dominio aziendale propugnati dai neorepubblicani (in particolare la garanzia di un reddito universale), nel secondo polo si collocano invece gli strumenti della partecipazione collettiva dei lavoratori alle decisioni dell'impresa. Anche in questo caso, per limitare al minimo il dominio nell'ambito del rapporto di lavoro, non è sufficiente garantire misure economiche che consentano strategie di *exit* dall'assoggettamento al potere (Lovett 2010), come un reddito di base incondizionato (peraltro teorizzato dallo stesso Pettit<sup>13</sup>), o tutele sul mercato (secondo il modello europeo della *flexicurity*), né sviluppare limiti al potere dell'imprenditore nei luoghi di lavoro. Ciò che è soprattutto necessario è garantire il diritto di intervento attivo dei lavoratori nella sfera decisionale dell'impresa. Per realizzare compiutamente questo progetto non basta sviluppare limiti esterni al potere dell'imprenditore, secondo la tradizionale tecnica giuslavoristica, ma si devono prevedere strumenti e procedure in grado di realizzare la partecipazione dei lavoratori alle decisioni strategiche dell'impresa. La dottrina neo-repubblicana costituisce una potente indicazione in questo senso, nella misura in cui l'ordinamento giuridico, coerentemente con il principio di libertà come non-dominio, deve predisporre tutele procedurali non solo nel rapporto verticale cittadini-Stato, ma anche nell'ambito dei rapporti interprivati, e in particolare nel rapporto tra lavoratore e datore di lavoro (Cabrelli e Zahn 2017, 339 ss.). Questo passaggio decisivo si colloca in un più ampio scenario in

<sup>13</sup> Pettit 2009; per la critica cfr. O. Lazar-Gillard, *The False Promises of a Republican Basic Income*, Venice International University, Republics and Republicanism Conference, 3rd-5th May 2019.

cui il neorepubblicanesimo viene declinato nei termini di una ‘politica economica della democrazia’ capace di offrire una robusta protezione nei confronti delle forme verticali e orizzontali di dominio (Casassas e De Wispelaere 2016, 283 ss.). Il rischio di essere dominati è infatti fortemente collegato alla posizione socio-economica del soggetto, onde, per garantire la libertà in termini repubblicani, è necessario promuovere forme di *governance* democratica in tutte le istituzioni economiche e in particolare strumenti di partecipazione dei lavoratori nell’impresa. Il neorepubblicanesimo richiede allo Stato e alla sfera politica di attribuire ai cittadini sia il ‘diritto resiliente’ di contestare le decisioni sia quello di condividere assieme l’influenza ed il controllo dei meccanismi decisionali in modo da prevenire ‘interferenze non controllate’ e legittimare lo stesso ‘ordine collettivo’. Con il termine *influence* Pettit intende il diritto condiviso e la capacità di contribuire al *decision-making*; con *control* il diritto condiviso e la capacità di contribuire al *decision-making* a cui si aggiunge la *capacità di imporre una direzione* al processo decisionale. Se queste prerogative devono caratterizzare lo *status* del cittadino libero in termini di non-dominio nei suoi rapporti con lo Stato, poteri simili devono essergli parimenti garantiti nell’ambito della sua ‘cittadinanza economica’, e in generale in tutte le principali sfere della vita; e ciò nella misura in cui il dominio che il cittadino può soffrire nelle sfere private non è meno sostanziale di quello cui è esposto nelle relazioni di potere pubblico. Altri meccanismi di riduzione del dominio indicati da una parte della dottrina neorepubblicana, come un reddito di base adeguato e una disciplina del rapporto di lavoro in grado di eliminare le interferenze arbitrarie, o, ancora, un diritto di contestazione delle decisioni aziendali che riguardano gli interessi dei lavoratori, pur tutti necessari in un’ottica di ‘democratizzazione’ del rapporto di lavoro, non sono sufficienti, perché non garantiscono al lavoratore la partecipazione al processo decisionale dell’impresa (Blanc 2020). Le forme di democrazia industriale e di *governance* dell’impresa che prevedono la codeterminazione su materie come gli investimenti produttivi, le localizzazioni e le strategie dell’impresa, rappresentano quindi, a mio avviso, un esito naturale della teoria della libertà come non-dominio applicata alla sfera dei rapporti di lavoro.

Questa traslazione dei concetti di ‘influenza’ e di ‘controllo’ dal rapporto fra il cittadino e lo Stato al rapporto tra il lavoratore e l’impresa non è ovviamente scontato, perché presuppone superato ciò che altri hanno definito il ‘dualismo’ tipico del pensiero neorepubblicano (in particolare quello di Pettit e Lovett) tra *imperium* e *dominium*, laddove il primo riguarda il rapporto pubblicistico tra i cittadini e lo Stato, il secondo quello tra i cittadini e il potere privato<sup>14</sup>. Tale superamento è stato opportunamente compiuto da quella dottrina neorepubblicana che ravvisa nell’impresa il luogo in cui la distinzione *imperium/dominium*

<sup>14</sup> La distinzione tra dominio privato e pubblico pone la questione di una loro classificazione in ordine all’importanza di acquisire «private non-domination (social justice, as it might betaken) and public non-domination (political justice or legitimacy)»; cfr. Pettit 2015b, 15 ss.

perde di senso, nella misura in cui il potere aziendale non è *tout-court* riconducibile al potere pubblico ma neppure si esaurisce in una semplice forma di *dominium* di cittadini su altri cittadini (Breen 2017, 419 ss.): per usare le parole di Elisabeth Anderson l'impresa è un «private government» che impone un regime dispotico in violazione della libertà e autonomia dei cittadini, onde la legge – che è un 'bene pubblico' – deve garantire una più estesa *rule of law* nei luoghi di lavoro<sup>15</sup>. Se il problema è l'arbitrarietà del potere, gli fa eco Kenneth Baynes, «why should the solution proposed for private government be different from those proposed for public government» (Baynes 2019, 442 ss.)?

Per realizzare la traslazione di 'influenza' e 'controllo' dalla sfera pubblica a quella privatistica sono stati impiegati diversi argomenti, ma i principali riguardano il parallelismo, già prospettato in un classico libro di Robert A. Dahl<sup>16</sup>, tra Stato e impresa come *luoghi di dominio* (González-Ricoy 2014, 232 ss.): se per realizzare la libertà del soggetto abbiamo bisogno di una democrazia capace di controllare e influenzare il potere dello Stato (e non di semplici meccanismi di *exit*, o di garanzie costituzionali soggette a incerti percorsi di giuridificazione e spesso in crisi di effettività), allora abbiamo bisogno di democrazia *industriale* per controllare e influenzare il potere del datore di lavoro (in opposizione a diritti di *flexicurity* che, del tutto erroneamente, equiparano tutele nel rapporto e tutele nel mercato, o all'ambiguo approccio della 'costituzionalizzazione' aziendale).

## 6. Diritto del lavoro e riconoscimento

Il progetto di ricostruzione dell'eticità democratica ispirato alla filosofia hegeliana del riconoscimento è alla base dell'idea di libertà sociale: una condizione che permette all'individuo di realizzarsi come soggetto razionale e di acquisire le capacità indispensabili per autodeterminarsi in modo libero.

Il soggetto libero e autonomo della moderna tradizione liberale si rivela in tutta la sua inadeguatezza; egli non è il punto di partenza delle relazioni sociali ma, al contrario, il *prodotto delle relazioni sociali e istituzionali*: sono le *istituzioni* che, hegelianamente, costituiscono i vettori normativi del riconoscimento e, quindi, della libertà sociale. Così come nella teoria neorepubblicana la libertà del soggetto è garantita da processi istituzionali di riduzione del dominio, anche nella prospettiva del rispetto e del riconoscimento il ruolo delle istituzioni è cruciale per garantire la libertà sociale. E come nella declinazione del *workplace republicanism* la libertà come non-dominio si proietta dalla sfera pubblica a quella delle istituzioni economiche in generale e dell'impresa in particolare, nella prospettiva neo-hegeliana il processo democratico è all'altezza della propria pretesa di libertà solo se agevola e rafforza le aspirazioni alla libertà sociale che si manifestano non solo nella dimensione statale ma anche nelle altre due sfere

<sup>15</sup> Anderson 2017; a p. 135 giudizi molto duri sulla condizione dei lavoratori di Amazon.

<sup>16</sup> Dahl 1989, ove l'affermazione per cui l'autogoverno nel campo del lavoro è, come nell'ambito dello Stato, un diritto (p. 136).

di interazione sociale, ossia le relazioni personali e il mercato; convergendo, in tal modo, verso la partecipazione dei lavoratori al governo dei processi economici come specifica espressione del riconoscimento.

Il riconoscimento non è solo una condizione preliminare per la valutazione dei propri progetti (ancora individuali) ma è esso stesso parte integrante delle attività essenzialmente sociali del soggetto. Secondo questa impostazione, che in aderenza al pensiero hegeliano tende a generalizzare le esperienze di libertà tratte dalla sfera delle relazioni affettive e dell'amore in particolare, ci troviamo di fronte a un deficit di libertà ognivalvolta i rapporti di mutuo riconoscimento non siano pienamente realizzati (Iser 2019). La libertà negativa e quella riflessiva, per quanto fondamentali, non esauriscono quindi l'ambito della libertà, ed anzi, per poter essere davvero applicate, necessitano di venire ulteriormente determinate nei termini della libertà sociale. Essa è formata dall'insieme di ambiti in cui, agendo insieme secondo libertà, i soggetti creano le forme, le istituzioni e le strutture sociali che sono espressione e campo concreto di applicazione della libertà stessa; in altre parole, la libertà sociale si identifica con le relazioni di riconoscimento di cui è intessuta la nostra prassi intersoggettiva e quindi non è la premessa ma l'esito di un'intersoggettività retta da principi etici di riconoscimento. Rileggendo l'intero impianto della filosofia sociale hegeliana, e ravvisando in essa le tre sfere etiche della modernità – delineate nella *Filosofia del diritto* come relazioni affettive, della società civile e della sfera pubblica<sup>17</sup> – Honneth riconduce la libertà sociale alle dimensioni in cui si attua il principio della soggettivazione attraverso il riconoscimento.

Sono evidenti, a mio avviso, i rapporti della libertà sociale con il neorepubblicanesimo e con la teoria della partecipazione democratica dei soggetti sia nella sfera pubblica sia in quella dei rapporti economici mediati dal mercato. In uno dei passaggi più significati de *Il diritto della libertà*, si afferma che «la partecipazione dei membri della società alla formazione della volontà pubblica è tanto più paritaria, spontanea e consapevole quanto più è avanzata la realizzazione della libertà sociale nelle relazioni personali e nei rapporti economici». Di conseguenza

coloro che nel ruolo di cittadine e di cittadini si confrontano e cercano di accordarsi sul bene della loro comunità non sono indifferenti rispetto ai rapporti sociali in quelle sfere; essi soggiacciono anzi al peculiare obbligo, generato dalle norme autoriferite del processo democratico, a prendere posizione su tutto ciò che, entro tali sfere, nei vari momenti storici, contrasta la concreta attuazione del principio istituzionalizzato della libertà (Honneth 2015a, 477).

Del pari, sono abbastanza evidenti i sincretismi tra il progetto neo-hegeliano della libertà sociale ed il neorepubblicanesimo dal punto di vista specificamente normativo, oltre che da quello del costruttivismo morale. Difatti, questa idea di libertà come prodotto di una regolazione istituzionale che partecipa al proces-

<sup>17</sup> Il concetto fondamentale di libertà, nella filosofia sociale hegeliana, è ciò che Honneth chiama «libertà sociale»; cfr. anche Neuhausser 2000, 17.

so democratico della convivenza guarda alla libertà sociale come ad un esito di ‘conquiste istituzionali’, ‘modifiche legislative’, consolidati ‘cambi di opinione’ nella sfera pubblica trasformati ‘in norme giuridiche vincolanti’: concetti vitali per il diritto del lavoro, che è passato dalla consapevolezza della *fictio* del ‘libero contratto di lavoro’, in cui il lavoratore si determina a scambiare la propria forza lavoro sul mercato, alla critica dell’idea di libertà negativa, che trascura la dimensione positiva o riflessiva della libertà di autodeterminarsi nelle scelte e negli obiettivi che il soggetto si dà, sino all’approdo della libertà sociale, l’unica idea normativa idonea a garantire l’avveramento di una libertà ‘oggettiva’ e concreta: giacché l’autonomia e la libertà non sono nulla se quella libertà non è ‘oggettiva’, se non trova cioè la possibilità di *inverarsi* nei contesti della realtà, onde il riconoscimento si collega strettamente al tema della realizzazione delle persone, alle loro capacità, e ai problemi della giustizia distributiva. Peraltro, proprio guardando all’ideale di giustizia distributiva come ad un problema di riconoscimento (Honneth 2003, 151 ss.) si può rileggere il progetto costituzionale di una libertà che, per essere effettiva, richiede il superamento degli ostacoli di ordine economico-sociale impeditivi della partecipazione democratica dei lavoratori alle diverse sfere della società.

Per comprendere appieno il contributo del pensiero hegeliano all’affermazione della libertà sociale come valore capace di orientare la teoria sociale e i progetti normativi della neo-modernità è utile il riferimento alla famosa interpretazione dei testi hegeliani in punto di riconoscimento che Kojève ci ha consegnato: «Desiderare il Desiderio di un altro è dunque [...] desiderare che il valore che io sono o che io rappresento sia il valore desiderato da quest’altro: *voglio che egli riconosca il mio valore come suo valore, voglio che egli mi riconosca come un valore autonomo*» (Kojève 1966, 21). È questa la libertà che Hegel intende illustrare quando parla dell’«essere-presso-di-sé nell’altro» (*Bei-sich-Selbst-Sein-im-Anderen, Filosofia del diritto* § 7, Aggiunta), naturalmente del tutto irriducibile alla libertà negativa – il diritto di agire indisturbati dall’interferenza di altri soggetti – che per il pensiero liberale determina invece il modello paradigmatico di libertà. Diversamente dalla tradizione liberale, nella *libertà-come-riconoscimento* le relazioni con gli altri soggetti hanno una valenza positiva; questa libertà dev’essere un trovare-sé nell’altro (Neuhouser 2000, 17). Se la libertà individuale si contraddistingue come *l’essere presso di sé nell’altro*, allora la giustizia sociale moderna si commisura sulla capacità istituzionale di garantire le condizioni di un’esperienza comunicativa intersoggettiva, consentendo ad ogni individuo la partecipazione ai processi di interazione sociale non deformata e libera dal dominio. Individuando nel riconoscimento il vettore dell’integrazione sociale come dello svolgimento dell’identità personale, Hegel ha posto il problema di un profondo ripensamento dei modi di essere e di funzionare dei nessi di socializzazione in relazione a una realizzazione effettiva della soggettività individuale, al fine di superare tutti i limiti delle moderne istituzioni d’ispirazione liberal-contrattualista (Finelli 2018, 173 ss.). Consegnando alla nostra coscienza di esseri umani un progetto normativo di trasformazione futura, la filosofia hegeliana del riconoscimento delinea i connotati fondanti dello sviluppo storico nelle sfere

differenziate della società moderna – le relazioni personali, l'agire economico, la formazione democratica della volontà – ove, invero, si è *almeno parzialmente* realizzata la concezione istituzionalizzante della libertà sociale. Secondo Honneth ciò è avvenuto nei processi di democratizzazione delle relazioni familiari e di coppia, nei riconoscimenti sociali e giuridici del ruolo dei lavoratori all'interno del mercato e dell'impresa capitalistica, nelle forme di partecipazione delle democrazie di massa della seconda metà del Novecento. Eppure, proprio qui può sorgere l'obiezione: la sfera economica del mercato, all'interno della quale opera, tra l'altro, il diritto del lavoro, non può partecipare a questo processo di realizzazione della libertà individuale, perché è materia in cui l'invalidabile orizzonte del pluralismo dei valori si fa terreno di elezione per il conflitto sociale, sicché è ontologicamente impossibile immaginare una sfera del mercato e della produzione economica in cui gli interessi in conflitto coesistono in modo complementare. Come dire che nell'ambito delle relazioni di lavoro non può realizzarsi l'*essere-presso-di-sé-nell'altro* che ritroviano sia nella sfera affettiva, in quanto l'amore «ha luogo solo fra viventi che sono uguali in potenza, e che quindi sono viventi l'uno per l'altro nel modo più completo» e per questo «esclude ogni opposizione» (Hegel 1977, 528), sia nello Stato, ove, mediante l'*ethos* che equivale all'amore con una valenza universale, si realizza un'unione tra i diversi membri in un'unica sostanza etica consapevole di sé<sup>18</sup>. Nella sfera del mercato, invece, non sarebbe possibile il riconoscimento né l'uso della prima persona plurale: il Noi che accomuna i componenti di una comunità sociale e solidale, o se si preferisce, un Io allargato privo di contraddizioni interne. In questa prospettiva il diritto del lavoro sarebbe 'condannato' a vivere nell'irriducibile conflitto tra capitale e lavoro, e ad essere giudicato in ragione dei valori riconducibili ai due elementi del conflitto, al di fuori di ogni presupposto morale di riconoscimento reciproco. Visto dall'ottica del capitale, il diritto del lavoro è strumento di legittimazione sociale dell'economia di mercato – per quel poco o tanto di protezione che riesce a realizzare – ma, al contempo, elemento disfunzionale al libero dispiegarsi delle forze della produzione; se riguardato dal punto di vista del lavoro, struttura assiologicamente orientata volta a riequilibrare parzialmente l'asimmetria di potere tra le parti.

Ma questa visione del conflitto impedisce davvero ogni progressione verso la libertà sociale? Non è forse proprio con il conflitto sociale che sono nati i processi di istituzionalizzazione normativa dell'Io collettivo che il diritto del lavoro ha saputo canalizzare e valorizzare nella sua sfera regolativa, basata sul bilanciamento e il contemperamento di valori e principi plurali? Non vale anche per il diritto dei rapporti di lavoro la concezione di matrice hegeliana secondo

<sup>18</sup> Hegel 1980, § 535: «Lo Stato è la sostanza etica *consapevole di sé*, – la riunione del principio della famiglia e della società civile; la medesima unità, che è nella famiglia come sentimento dell'amore, è l'essenza dello Stato; la quale però, mediante il secondo principio del volere che sa ed è attivo da sé, riceve insieme la *forma* di universalità saputa. Questa, come le sue determinazioni che si svolgono nel sapere, ha per contenuto e scopo assoluto la soggettività che sa; cioè vuole per sé questa razionalità».



la quale la sfera dell'agire mediata dal mercato può svolgere la sua funzione di integrazione delle attività economiche mediante relazioni contrattuali solo in presenza di una 'coscienza solidale' che precede tutti i contratti e che obbliga a comportarsi in modo equo e giusto (Honneth 2015a, 243)? La storia insegna che anche il mercato può essere un luogo di libertà sociale, e che il diritto del lavoro, nella sua strutturale ambivalenza (anche valoriale) partecipa attivamente alla conformazione etica dell'agire intersoggettivo, e ciò consente di identificare nelle parti, *pur contrapposte*, del rapporto di lavoro, soggetti impegnati in condotte complementari, se non genuinamente cooperative.

Vi sono dunque elementi storico-sociali e di filosofia morale per guardare in questa direzione. E vi sono, inoltre, tracce di realtà che consentano di affermare che il valore della coesione solidale si può inverare anche nelle sfere economico-sociali, come il mercato e l'impresa. Ma questa prospettiva è ancora oggi coltivabile, e in che termini? La risposta a questa cruciale domanda sta in ciò che Honneth chiama il *Noi dell'agire economico*. Qui ritroviamo la parte più problematica, ma al contempo più affascinante, dell'interpretazione neo-hegeliana della libertà sociale, che consiste nell'aver mantenuto ferma l'idea che l'esigenza di libertà è iscritta nel profondo della natura individuale, anche quando quest'ultima sembra sacrificarsi entrando in quelle sfere, come il mercato, in cui l'individuo non è più solo di fronte a se stesso e alla sua coscienza personale: sfere ove, nonostante le apparenze, l'uomo resta fedele al suo bisogno viscerale di giustizia, che si incarna allora nella volontà di intrattenere rapporti 'giusti' con gli altri (Macherey 2012). In questa prospettiva il mercato capitalistico ha potuto iniziare la sua ascesa come 'sistema' perché *validato* da riconoscimenti etici precedenti, *id est* mediante norme di azione precontrattuali che garantiscono l'onore civile a tutti i suoi partecipanti. Nelle diverse situazioni soggettive del rapporto tra il soggetto e la sfera economica mediata dal mercato – nella condizione soggettiva del lavoratore, negli istituti del rapporto di lavoro (*in primis* la retribuzione), nell'essere del soggetto consumatore, acquirente ecc. – si devono rintracciare delle premesse morali, cioè delle istituzioni di riconoscimento degli attori del mercato capaci di confermare e sostenere l'eticità della dinamica economica e la sua *approvazione* da parte di tutti i soggetti della modernità. Il mercato capitalistico si è dunque fondato su un'iniziale base riconoscitiva di natura giuridica idonea a convalidare ogni accordo tra le parti, ma anche su di un (precedente) accordo morale tale per cui i partner devono essersi riconosciuti come cooperanti giusti ed equi nelle proprie intenzioni, ossia come «cittadini dell'economia» (Honneth 2015a 243).

La formula dell'individualismo olistico, con cui Philip Pettit indica la realizzazione di certe capacità dell'uomo come necessariamente legate alla mediazione di comunità sociali, di entità che si possono descrivere solo in termini olistici, senza per questo escludere l'esistenza di individui indipendenti (Pettit 1993, 271 ss.) non è così lontana dall'idea di libertà sociale in cui l'agire cooperativo presuppone in partenza l'accordo dell'interessato con il suo interlocutore onde questi può procedere nella consapevolezza di poter contare sul libero concorso degli altri. Il cemento della società, che si riflette nel *Noi dell'agire economico*, consiste

dunque in ciò, che tutti gli interessati condividono – *devono condividere* – scopi e valori comuni, perché solo grazie a questo substrato assiologico i soggetti sono indotti a tener conto delle finalità altrui nella formulazione delle proprie. Il diritto del lavoro e i suoi attori non sfuggono a questa necessaria integrazione del lavoro nei processi di mercato mediante l'elemento normativo del mutuo riconoscimento di un sistema di valori. Come dire che la libertà sociale che si realizza anche nelle relazioni economiche mediate dal mercato, non designa, a differenza della libertà negativa, «una capacità generale e incondizionata dei soggetti, ma piuttosto una possibilità il cui esercizio è vincolato a precondizioni sociali specifiche, come l'appartenenza a una comunità di soggetti che condividono un'etica»<sup>19</sup>.

La nostra Costituzione repubblicana parla apertamente di questo processo di *condivisione di un'etica*. Già nell'art. 1, quando afferma che la Repubblica è fondata sul lavoro, la Carta fondamentale non designa una categoria oppositiva, conflittuale, duale, ma unificante, olistica, solidaristica; nell'art. 2 dove parla di «formazioni sociali ove si svolge la personalità umana» e adempimento dei «doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale», la Costituzione prevede espressamente che l'ordine economico capitalistico presuppone il rispetto di imperativi extraeconomici e morali; nell'art. 3, co. 2, l'eguaglianza sostanziale è definita esattamente come una componente della libertà sociale –una libertà che si realizza oggettivamente in ragione del superamento degli ostacoli di ordine economico e sociale che limitano libertà ed eguaglianza e impediscono il pieno sviluppo della persona umana e la partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione del Paese. Non sono questi elementi fondanti l'idea di riconoscimento, di un'etica intersoggettiva basata sul riconoscimento in vista di una comunità cooperativa che precede (e al contempo giustifica) il dispiegamento della logica di massimizzazione delle utilità individuali? Non sono, questi, principi costituzionali che revocano in dubbio l'idea di una libertà meramente negativa, o anche l'idea di una libertà positiva ma scollegata dalle condizioni di realizzazione oggettiva, nella misura in cui indicano un mondo vitale in cui tutti i soggetti, anche – ed anzi soprattutto – nella sfera del mercato, sono chiamati a riesaminare il proprio statuto e il proprio volere sullo sfondo normativo di impegni assunti collettivamente, congruenti con lo schema di cooperazione sociale promosso dai costituenti?

## 7. Il mercato e la libertà sociale

Questa visione del mercato come luogo della libertà sociale è al centro di un dibattito critico che ha come base di discussione il concetto di corporazione, così come rappresentato nella *Filosofia del diritto* hegeliana. Infatti, seguendo Hegel, è all'interno delle corporazioni che i soggetti vedono loro stessi come impegnati in una cooperazione sociale (Hegel 1820, par. 255A), mediante una solidarietà che richiede meccanismi discorsivi di formazione delle volontà irriducibili

<sup>19</sup> A. Honneth, *Tre, non due concetti di libertà*, in Honneth 2017, 292 ss.

alla razionalità puramente economico-mercantile. Nella prospettiva hegeliana le corporazioni sono associazioni professionali cui gli individui partecipano come membri in virtù delle proprie competenze professionali, partecipando al contempo alla società civile. È stato quindi opposto all'analisi di Honneth che l'impresa e il mercato non conoscono i meccanismi della solidarietà tipici della corporations, e ciò in quanto «market mechanism and discursive mechanisms of will formation are alternative, and sometimes competing, mechanisms of action coordination» (Jutten 2015, 187 ss.). Di conseguenza nell'agire economico di mercato non vi sarebbe alcuna struttura normativa intrinseca in grado di assicurare lo sviluppo della libertà sociale, ma solo limiti esterni provenienti dall'esterno e imposti dallo Stato.

In questi termini, la critica non sembra cogliere la specifica funzione costitutiva, oltre che regolativa, svolta dal diritto nell'ambito delle istituzioni dell'economia capitalistica. L'impresa e il mercato sono istituzioni cui il sistema giuridico attribuisce meccanismi di solidarietà *intrinseci* e non solo esterni, nella misura in cui entrambe le istituzioni sono *embedded* in un quadro di riferimento etico-normativo fornito dai dispositivi giuridici di riferimento, che svolgono un ruolo non meramente regolativo ma *costitutivo* del mercato e dell'impresa. Anche in Sen e in Nussbaum, a differenza dell'individualismo liberale classico che elimina il contenuto sociale del sé in una logica puramente *market oriented*, lo sviluppo della libertà soggettiva di acquisire alternative di funzionamenti non è il frutto della capacità giuridico-contrattuale dell'individuo isolato su un mercato *self-ordering*. L'acquisizione di *capabilities* è il frutto del necessario intervento di istituzioni giuridiche, orientate a promuovere lo sviluppo attivo di libertà individuali in tutte le sfere della vita, compreso il mercato (Deakin 2009, 1 ss.). Inoltre, come ha messo in luce Sen, la libertà individuale non è solo un *valore sociale centrale*, ma anche un *inseparabile prodotto sociale*, che implica precise scelte delle istituzioni giuridiche e delle politiche pubbliche (Sen 2007, 39). Se gli individui non perseguono il solo ristretto interesse personale, ma, come 'persone sociali', hanno valori e obiettivi di più vasta portata che includono la comprensione per gli altri e un impegno verso norme etiche, allora la promozione della libertà sociale può essere perseguita entro le sfere economiche senza infrangersi nella pessimistica considerazione secondo la quale i conflitti di interesse dei soggetti (intesi come rigidi massimizzatori di angusti interessi personali) prevalgono sul perseguimento di valori sociali (Sen 2007, 41).

I sistemi che conoscono la partecipazione dei lavoratori alla gestione dell'impresa realizzano una forma di libertà sociale attraverso meccanismi discorsivi istituzionalizzati grazie ai quali i lavoratori possono dispiegare la loro attività cooperativa. La libertà sociale richiede che tutti i partecipanti al mercato del lavoro siano in grado di svolgere un'attività cooperativa in vista di un 'bene comune' che trascende il comportamento strategico ed egoistico dell'individuo isolato, e per questo i partecipanti devono essere posti nelle condizioni di condividere le decisioni dell'impresa, sia quelle strategiche sia quelle dell'organizzazione del lavoro: le prime perché riguardano il potenziale di sviluppo dell'impresa come istituzione sociale, le seconde perché contribuiscono a quella 'umanizzazione del lavoro' che

costituisce, assieme ai meccanismi discorsivi di cooperazione, il secondo presupposto normativo per realizzare la libertà sociale (Honneth 2015a, 237).

A questa visione si è opposto che la codeterminazione riconosce in realtà le relazioni di potere tra lavoratore e datore di lavoro e consente a ciascuna delle parti di realizzare il proprio *rispettivo interesse* (consistente per i lavoratori nel guadagnare un certo grado di influenza nei processi decisionali, per l'imprenditore il beneficio della pace industriale) al di fuori del riconoscimento: vale a dire senza una vera e propria attività cooperativa in cui entrambe le parti deliberano su scopi condivisi, come prescrive l'idea di libertà sociale (Jutten 2015, 199). Ma questa critica 'di retroguardia' non appare convincente, perché, nell'interpretare la codeterminazione come dispositivo estraneo alla logica necessariamente conflittuale tra capitale e lavoro, finisce per disconoscere la realtà giuridica della co-determinazione e del suo carattere 'costitutivo' di una cooperazione nell'impresa intesa come entità retta da una responsabilità politica funzionale alla creazione di un 'bene comune' (*Réformer l'entreprise* 2018, 63).

Se la libertà sociale si identifica con le relazioni di riconoscimento di cui è intessuta la nostra vita in comune, la codeterminazione rappresenta inequivocabilmente il principale paradigma della libertà sociale nella sfera economica, e per questo motivo deve essere promossa entro le istituzioni sociali della modernità, ed in particolare in quella peculiare forma di istituzione sociale che è l'impresa. Per promuovere la codeterminazione è quindi necessario mobilitare quel funzionalismo normativo di cui parla Honneth, mediante 'norme supplementari' che legittimano l'attività economica attraverso i sentimenti (o, se si preferisce, i valori) della solidarietà e della responsabilità.

#### 8. A guisa di (prima) conclusione: un diritto del lavoro della libertà sociale (e della partecipazione)

Il pensiero filosofico-morale contemporaneo, in particolare il neo-repubblicanesimo e la teoria neo-hegeliana della libertà sociale, possono utilmente indirizzare il progetto normativo del diritto del lavoro promuovendo una rivisitazione del paradigma classico del rapporto di lavoro. In quel paradigma storico il 'libero' contratto di lavoro si attua in una struttura di dominio (l'impresa capitalistica) che necessariamente limita la libertà (negativa e positiva) del lavoratore, mentre il conflitto insanabile tra capitale e lavoro rappresenta l'unico orizzonte in cui i valori delle rispettive sfere (sociale ed economica) trovano precari e transitori momenti di composizione, al di fuori di ogni logica di riconoscimento.

Questa postura, tradizionalmente coltivata dal diritto del lavoro, rende oltremodo difficile – anche sul piano dell'azione politico-istituzionale – la realizzazione della libertà sociale e la promozione del non-dominio nei luoghi della produzione, reiterando diffidenza e scetticismo nei confronti della prospettiva che, più di ogni altra, sembra esprimere l'ideale neorepubblicano e sociale di libertà del soggetto: la partecipazione dei lavoratori alla gestione dell'impresa, considerata come il portato *naturale ed intrinseco* della libertà sociale realizzata nelle sfere principali della vita umana, così come individuate nella riattualizzazione

della *Filosofia del diritto* hegeliana: le relazioni affettive, il mercato e lo Stato democratico. Nell'esperienza italiana, ad esempio, la partecipazione istituzionale dei lavoratori è stata quasi sempre considerata una *costruzione innaturale ed estrinseca* rispetto ad una dinamica capitalistica retta da una razionalità puramente individualistica e basata sullo sfruttamento del lavoro, ed è quindi rimasta relegata a visioni deboli e parziali di matrice contrattuale collettiva, che hanno privilegiato di fatto la dinamica del conflitto e garantito le rispettive sfere di responsabilità al di fuori di ogni idea di comunità cooperativa.

Tuttavia, se è vero che la modernità presenta una intrinseca 'normatività sociale' della sfera economica capace di ricongiungere l'idea di libertà con quella di giustizia, e se, d'altro canto, libertà e giustizia sociale vengono concepite (neorepubblicanamente) come condizioni per il non-dominio in un rapporto intersoggettivo di natura privata, si può aprire uno spazio nuovo per rivisitare la teoria del rapporto di lavoro come relazione di subordinazione, in collegamento con le concezioni dell'impresa e della sua *governance* un tempo propugnate dai teorici della democrazia industriale ed oggi riproposte dai filosofi politici di orientamento neorepubblicano. Si può aprire, o forse riaprire, una finestra per riguardare il rapporto di lavoro in una prospettiva diversa rispetto a quella descritta dalla grande sociologia novecentesca, da Weber a Simmel, agli albori dell'era fordista, in termini di pieno e totale assoggettamento del lavoratore al dominio del datore di lavoro; un orizzonte nuovo, per ripensare sia il campo del dominio economico e i suoi prerequisiti morali e solidaristici, sia la struttura istituzionale del mercato del lavoro, sia, infine, il ruolo strategico del lavoro nell'impresa. È ovvio che il ripensamento della libertà come *libertà cooperativa*, che la *Filosofia del diritto* hegeliana ha posto a base della modernità con la sua visione dell'etica contemporanea fondata sul riconoscimento reciproco tra valore dell'individualità e valore dell'interesse pubblico, si scontra con quelle 'patologie della ragione' che caratterizzano il capitalismo neoliberista e il suo portato di reificazione. Ma, forse, il vento sta cambiando. Forse la visione sociale-morale del mercato e dell'economia alla quale abbiamo fatto qui riferimento sta riprendendo quota, dopo lo 'sviluppo distorto' impresso al mercato e alla società da quella forza denormativa e de-normativizzante chiamata globalizzazione economica. Forse, allora, il diritto del lavoro potrà proseguire il proprio cammino dentro le istituzioni della libertà sociale e diventare esso stesso, finalmente, un diritto della libertà.

#### Bibliografia

- Anderson, E. 2017. *Private government*. Princeton: Princeton University Press.
- Arendt, H. 1991. "Che cos'è la libertà?" In H. Arendt. *Tra passato e futuro*, a cura di A. Dal Lago. Milano: Garzanti.
- Baynes, K. 2019. "Social equality, social freedom and democracy." *Constellations*.
- Bentham, J. 1843. "Anarchical Fallacies." In *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 2, ed. by J. Bowring. Edinburgh: W. Tait.
- Berlin, I. 2005. "Due concetti di libertà (1958. *Two Concept of Liberty*)." In *Libertà*. Milano: Feltrinelli.

- Berlin, I. 2012. *In Libertà. Conversazioni con Ramin Jahanbegloo*. Roma: Armando.
- Blanc, S. 2020. "La codétermination dans deux courants de la philosophie politique contemporaine: le libéralisme-égalitaire rawlsien et le néo-républicanisme." In *Traité sur la codétermination*. Québec: Presses Universitaires de Laval.
- Breen, K. 2017. "Non-Domination, Workplace Republicanism, and the Justification of Worker Voice and Control." *International Journal of Comparative Labour Law and Industrial Relations* 33 (3).
- Brown, W. 2005. "Neoliberalism and the End of Liberal Democracy." In W. Brown, *Edgework. Critical essays on knowledge and politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Cabrelli, D., e R. Zahn 2017. "Theories of Domination and labour Law: An Alternative Conception for Intervention?" *Int. Jour.Comp. Lab. Law*.
- Cacciari, M. 2020. *Il lavoro dello spirito*. Milano: Adelphi.
- Casassas, D., e J. De Wispelaere. 2016. "Republicanism and the political economy of democracy." *European Journal of Social Theory* 19 (2).
- Dahl, R.A. 1989. *La democrazia economica*. Bologna: il Mulino.
- Dardot, P., e C. Laval. 2013. *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*. Roma: DeriveApprodi.
- Deakin, S. 2009. "Capacitas: Contract law, capabilities and the Legal Foundations of the Market." in S. Deakin, A. Supiot, *Capacitas. Contract law and the Institutional Preconditions of a Market Economy*. Oxford and Portland, Oregon: Hart Publishing.
- Elster, J. 1989. *Nuts and bolts for the social sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Finelli, R. 2018. *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*. Torino: Rosenberg & Seller.
- Foucault, M. 2005. *Nascita della biopolitica*. Milano: Feltrinelli.
- Fraser, N., e A. Honneth. 2013. *Redistribuzione o riconoscimento?*. Roma: Meltemi.
- González-Ricoy, I. 2014. "The Republican Case for Workplace Democracy." *Social Theory and Practice* 40 (2), April.
- Habermas, J. 1987. *Il discorso filosofico della modernità*. Roma-Bari: Laterza.
- Hegel, G.W.F. 1820. *Filosofia del diritto*.
- Hegel, G.W.F. 1977. "L'amore." In *Scritti teologici giovanili*. Guida: Napoli.
- Hegel, G.W.F. 1980. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Roma-Bari: Laterza.
- Honneth, A. 2003. "Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser". In N. Fraser, A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York: Verso.
- Honneth, A. 2015a. *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*. Torino: Codice Edizioni.
- Honneth, A. 2015b. *L'idea di socialismo*. Milano: Feltrinelli.
- Honneth, A. 2017. *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*. Bologna: il Mulino.
- Honneth, A. 2019. *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*. Milano: Feltrinelli.
- Iser, M. 2019. "Recognition, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition)." ed. by Edward N. Zalta <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/recognition/>> (2021-06-29).
- Jutten, T. 2015. "Is the Market a Sphere of Social Freedom?" *Critical Horizons* 16 (2).
- Kant, I. 1970. "Theory and Practice." In *Kant's Political Writings*, ed. by H. Reiss. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. 1983. *La metafisica dei costumi*. Roma-Bari: Laterza.
- Kojève, A. 1966. *Introduzione alla lettura di Hegel*. Milano: Adelphi.

- Lovett, F. 2010. *A General Theory of Domination and Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Macherey, P. 2012. "Lo Hegel husslerianizzato di Axel Honneth. Riattualizzare la filosofia hegeliana del diritto." *Consecutio Temporum. Rivista critica della postmodernità* 3.
- Neuhouser, F. 2000. *Actualizing Freedom: Foundations of Hegel's Social Theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Pettit, P. 1993. *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society, and Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, P. 2000. *Il republicanesimo*. Milano: Feltrinelli.
- Pettit, P. 2009. "Un diritto repubblicano al reddito di base?" In *Reddito per tutti. Un'utopia concreta per l'era globale*, a cura di Basic Income Network Italia. Roma: Manifestolibri.
- Pettit, P. 2012. *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pettit, P. 2014. *Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World*. New York: W.W. Norton and Co.
- Pettit, P. 2015a. "A Brief History of Liberty And Its Lessons." *Journal of Human Development and Capabilities*.
- Pettit, P. 2015b. "The Asymmetry of Good and Evil." In *Oxford Studies in Normative Ethics*, ed. by M. Timmons, 5. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, P. 2016. "Rousseau's dilemma." In *Engaging with Rousseau*, ed. by A. Lifschitz. Cambridge: Cambridge University Press.
- Réformer l'entreprise*. 2018. Entretien avec Oliver Favareau, *Éudes* 9.
- Rodotà, S. 2016. *Solidarietà*. Roma-Bari: Laterza.
- Rousseau, J.J. 1755. *Discourse on Inequality*.
- Rousseau, J.J. 1762. *The Social Contract*, II.12.3.
- Schuppert, F. 2014. *Freedom, Recognition and Non-Domination. A Republican Theory of (Global) Justice*. New York-London: Springer-Heidelberg.
- Sen, A. 2007. *La libertà individuale come impegno sociale*. Roma-Bari: Laterza.
- Sennet, R. 2004. *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali*. Bologna: il Mulino.
- Thompson, M. 2013. "Reconstructing Republican Freedom." *Philosophy & Social Criticism* 39 (3).
- Young, I. 2011. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press.