

STUDI E SAGGI

- 110 -

METHEXIS

Comitato Scientifico

Brunella Casalini (Direttore, Università di Firenze)
Maria Chiara Pievatolo (Direttore, Università di Pisa)
Nico De Federicis (Università di Pisa)
Roberto Gatti (Università di Perugia)
Roberto Giannetti (Università di Pisa)
Michele Nicoletti (Università di Trento)
Claudio Palazzolo (Università di Pisa)
Gianluigi Palombella (Università di Parma)
Salvatore Veca (Università di Pavia)
Danilo Zolo (Università di Firenze)

Volumi pubblicati

Calabrò C., *Liberalismo, democrazia, socialismo*
Costantini D. (a cura di), *Multiculturalismo alla francese?*
Di Donato F., *La scienza e la rete. L'uso pubblico della ragione nell'età del Web*
Goldoni M., *La dottrina costituzionale di Sieyès*
Kant I., *Sette scritti politici liberi, a cura di Pievatolo M.C.*
Cini L., *Società civile e democrazia radicale*
Casalini B., Cini L., *Giustizia, uguaglianza e differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*

Giustizia, uguaglianza e differenza

Una guida alla lettura della filosofia politica
contemporanea

a cura di
BRUNELLA CASALINI
LORENZO CINI

FIRENZE UNIVERSITY PRESS
2012

Giustizia, uguaglianza e differenza : una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea/ a cura di Brunella Casalini, Lorenzo Cini. – Firenze : Firenze University Press, 2012. (Studi e saggi ; 110)

<http://digital.casalini.it/9788866551805>

ISBN 978-88-6655-155-3 (print)

ISBN 978-88-6655-180-5 (online Pdf)

ISBN 978-88-6655-181-2 (online ePub)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández, Pagina Maestra snc
Immagine di copertina: © Feblalcal | Dreamstime.com

Avvertenza

Gli autori hanno collaborato nella fase di ideazione e revisione del volume, che origina dalle lezioni tenute da Brunella Casalini negli a.a. 2007/2008, 2008/2009, 2010/2011, 2011/2012, presso la Facoltà di Scienze Politiche, dell'Università di Firenze.

Per quanto riguarda le responsabilità nella stesura del lavoro: sono di Lorenzo Cini il capitolo su Habermas, presente nella II parte, e tutta la III parte dedicata alla biopolitica (Foucault, Agamben, Hardt e Negri) e al paradigma del capitalismo cognitivo; le rimanenti parti sono di Brunella Casalini.

Si ringraziano i due referee anonimi, uno della casa editrice e uno della collana, che hanno approvato la pubblicazione di questo lavoro.

Un grazie particolare a Maja Spanu per aver letto con attenzione le parti su Habermas e Foucault e per le sue utili osservazioni.

Certificazione scientifica delle Opere

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul sito-catalogo della casa editrice (<http://www.fupress.com>).

Consiglio editoriale Firenze University Press

G. Nigro (Coordinatore), M.T. Bartoli, M. Boddi, F. Cambi, R. Casalbuoni, C. Ciappei, R. Del Punta, A. Dolfi, V. Fargion, S. Ferrone, M. Garzaniti, P. Guarnieri, G. Mari, M. Marini, M. Verga, A. Zorzi.

© 2012 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze

Firenze University Press

Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy

<http://www.fupress.com/>

Printed in Italy

SOMMARIO

INTRODUZIONE	1
PARTE I	
UGUAGLIANZA E GIUSTIZIA	
1. L'UTILITARISMO	13
1.1. Introduzione	13
1.2. L'utilità	15
1.3. Principio di massimizzazione, uguaglianza e diritti	17
1.4. Prospettive teoriche aperte dall'utilitarismo	20
2. JOHN RAWLS	23
2.1. Rawls e l'utilitarismo	24
2.2. La soluzione neo-contrattualista	26
2.3. Equa eguaglianza di opportunità	30
2.4. I beni sociali primari e i criteri di individuazione dei meno avvantaggiati	31
2.5. Oltre il welfare state?	33
2.6. Giustizia e tolleranza	38
3. LIBERTARISMO	43
3.1. Nozick	43
3.2. Il libertarismo di sinistra	49
4. EGUAGLIANZA, SORTE E RESPONSABILITÀ	53
4.1. Dworkin	54
4.2. G. A. Cohen	59
4.3. Roemer	61
5. L'APPROCCIO DELLE CAPACITÀ	65
5.1. Sen	66
5.2. Nussbaum	71

6. EGUAGLIANZA COMPLESSA	79
6.1. Walzer	80
6.2. Miller	84
PARTE II	
GIUSTIZIA, DIFFERENZA E UGUAGLIANZA DEMOCRATICA	
INTRODUZIONE	91
7. HABERMAS: GIUSTIZIA E UGUAGLIANZA NELLA PRASSI ARGOMENTATIVA	97
7.1. Agire comunicativo e mondo vitale	98
7.2. L'etica discorsiva	104
7.3. Diritto e democrazia	108
7.4. Verso una concezione 'discorsiva' della democrazia	112
8. TAYLOR: AUTENTICITÀ E CULTURA	117
9. SUSAN MOLLER OKIN: FEMMINISMO E MULTICULTURALISMO	123
10. AXEL HONNETH: SOCIETÀ CAPITALISTICA E RICONOSCIMENTO	129
11. NANCY FRASER	135
12. IRIS MARION YOUNG	143
13. JUDITH BUTLER	153
14. ETICA DELLA CURA, AUTONOMIA, DIPENDENZA E DISABILITÀ	163
14.1. Carol Gilligan: la cura nelle scelte morali	166
14.2. Benhabib: altro concreto e altro generalizzato	173
14.3. Nel Noddings e la deriva differenzialista	175
14.4. Joan Tronto: la <i>care ethic</i> come etica pubblica	178
14.5. Eva Kittay e la <i>dependency critique</i>	183
14.6. Etica della cura e <i>disability studies</i>	189

PARTE III

OLTRE LE TEORIE DELLA GIUSTIZIA

INTRODUZIONE	197
15. BIOPOLITICA E SOCIETÀ DEMOCRATICA	203
15.1. Foucault: una prospettiva biopolitica	209
15.2. Giorgio Agamben	226
15.3. Michael Hardt e Antonio Negri	233
16. LAVORO E DIFFERENZA. IL PARADIGMA DEL CAPITALISMO COGNITIVO	245
16.1. Capitalismo cognitivo o economia della conoscenza?	246
16.2. Capitalismo cognitivo e 'finanziarizzazione' dell'economia	252
16.3. La valorizzazione del <i>General Intellect</i>	262
16.4. Il nuovo lavoro produttivo	267
BIBLIOGRAFIA	277
INDICE DEI NOMI	291

INTRODUZIONE

Rawls definisce la giustizia «la prima virtù delle istituzioni sociali, così come la verità lo è dei sistemi di pensiero». La giustizia non è l'unica virtù, né la virtù più alta alla quale le istituzioni possono aspirare. Superiori alla giustizia sono virtù supererogatorie quali la benevolenza e l'altruismo, ma la giustizia è la virtù più fondamentale e basilare; laddove regna l'ingiustizia è, infatti, necessario riformare le istituzioni. Se la giustizia è una virtù che le istituzioni devono possedere, ciò implica che ordine ed efficienza non sono sufficienti: sono necessarie regole pubblicamente condivise sull'assegnazione di oneri e benefici, «su come le cose buone e quelle cattive della vita devono essere distribuite tra i membri della società umana»¹.

Tutte le teorie della giustizia sposano un principio che potremmo definire principio di eguaglianza fondamentale, in base al quale le persone hanno eguale valore e devono essere trattate come tali. Questo principio è condiviso persino dal libertarismo nozickiano, per il quale esso comporta il rispetto dei diritti di proprietà che gli individui hanno su se stessi e sui frutti del loro lavoro. Almeno fino all'inizio degli anni Novanta, quando il paradigma del riconoscimento è sembrato soppiantare il paradigma delle teorie della giustizia redistributiva, tutte le maggiori teorie politiche contemporanee hanno cercato di individuare l'ingiustizia in una qualche forma di diseguaglianza e tentato in vario modo di rendere gli individui uguali all'interno di un determinato spazio per l'elaborazione di confronti interpersonali: sia esso lo spazio delle libertà fondamentali, del reddito, della ricchezza, delle condizioni per il rispetto di sé, del benessere, delle opportunità di benessere o delle capacità.

L'obiettivo di questo lavoro è ricostruire le principali concezioni dell'eguaglianza e della giustizia emerse dal dibattito filosofico-politico contemporaneo e le teorie critiche che esse hanno ispirato, teorie nelle quali si abbandona o, in alcuni casi, piuttosto si integra il linguaggio dell'eguaglianza con quello della differenza. Non si aspira ad offrire un quadro completo, ma ad individuare alcune delle posizioni più significative. Nell'esposizione si cercherà di adottare uno stile quanto più possibile ac-

¹ D. Miller, *Principles of Social Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2003 (ed. orig. 1999), p. 1.

cessibile, tenendo conto del fatto che l'interesse per il tema della giustizia non è limitato ai filosofi politici, ma si estende a coloro che si occupano di politiche sociali in una prospettiva più pratica ed operativa e al mondo del *social work*. Per questi ultimi, infatti, l'idea di giustizia sociale può costituire una sorta di valore guida o idea regolativa, un po' come l'idea di cura lo è per la medicina².

Spesso quanti si avvicinano alla filosofia politica normativa trovano ostico un approccio che può apparire astratto, per il ricorso a metodi come quello dell'esperienza mentale³, ad argomenti controfattuali e a un lessico talvolta molto tecnico e sofisticato. Può essere utile in questa introduzione comprendere in che rapporto la filosofia politica si pone rispetto a quelle che sono le nostre opinioni comuni sui temi della giustizia. Scienze sociali, come la sociologia e la psicologia, sono interessate a capire e spiegare come si formino e quali siano le credenze socialmente diffuse intorno alla giustizia per arrivare alla formulazione di teorie della giustizia descrittive. La filosofia politica normativa è meno disposta ad accreditare un qualche valore alle nostre intuizioni di senso comune. Essa può giudicare irrilevante, o poco rilevante, che le ragioni ideali per condividere una certa concezione della giustizia, individuate sul piano teorico, non coincidano totalmente con quelle che le persone sposano nella realtà quotidiana. Questo non significa che essa prescindano sempre e comunque dalle intuizioni di senso comune. Alcuni autori esplicitamente dichiarano che le loro costruzioni teoriche rappresentano piuttosto una sistematizzazione delle credenze di senso comune. Michael Walzer attribuisce al teorico politico il compito di articolare i significati storicamente e socialmente condivisi. David Miller, in modo analogo, afferma che «l'evidenza empirica dovrebbe giocare un ruolo significativo nel giustificare una teoria normativa della giustizia»; a suo avviso, «una teoria dovrebbe essere in

² Cfr. C. R. Swenson, *Clinical Social Work's Contribution to a Social Justice Perspective*, «Social Work», 43, 6, 1998, pp. 527-537. Il riferimento alla giustizia sociale ha un ruolo fondamentale nel codice etico della *National Association of Social Workers* (NASW), la più grande organizzazione di *social workers* (cfr.: <<http://www.socialworkers.org/pubs/code/default.asp>>).

³ Nel corso del lavoro vedremo vari esempi di esperimenti mentali: dalla macchina dell'esperienza di Nozick ai naufraghi su un'isola deserta di Dworkin alla *original position* di Rawls. Negli esperimenti mentali, ci si immagina una situazione che consente di mettere alla prova un principio andando a investigare quali potrebbero esserne le conseguenze sul piano applicativo o si confrontano tra loro due giudizi che all'apparenza sembrano poter convivere senza conflitti. Sulle procedure argomentative del filosofo-politico e la costruzione di teorie ideali, cfr. H. Brighouse, *Justice*, Polity Press, Cambridge 2004, cap. II: *Ideal Theory and Institutional Feasibility*. Nell'ambito della filosofia politica più recente è in corso un interessante dibattito sull'utilità/inutilità della costruzione di teorie della giustizia ideali complete *à la Rawls* o *à la Dworkin*. Cfr., per esempio, il numero dedicato a *Social Justice: Ideal Theory, Non-ideal Circumstances*, pubblicato su «Social Theory and Practice», 34, 2008, a cura di Ingrid Robeyns e Adam Swift.

parte testata in relazione alla sua corrispondenza con la nostra evidenza relativa alle credenze di tutti i giorni sulla giustizia⁴. Più sfumata è la posizione rawlsiana. Per John Rawls il ricorso alla procedura dell'equilibrio riflessivo dovrebbe aiutarci a tener conto delle credenze stabili e ampiamente condivise e, al tempo stesso, a rigettare quelle intuizioni di senso comune che appaiono contraddittorie e instabili.

Legato al rapporto tra teorie normative e opinioni di senso comune è il problema dell'utilità della teoria ideale. Una parte del pensiero politico contemporaneo manifesta una certa stanchezza verso l'eccessivo tecnicismo dell'approccio normativo. Varie sono le critiche che sono state avanzate nei confronti di quest'ultimo: se ne è sottolineato il carattere ideologico⁵ o fallace⁶, il suo approdare a niente di più che a una lista di desiderata irrealizzabili, poco utili ai fini pratici e come guida per le politiche pubbliche⁷; ci si è chiesti se non sia controproducente fissare la propria attenzione e i propri sforzi sulla creazione di modelli ideali, e se ciò non possa allontanarci dalle soluzioni praticabili di «second best»⁸.

Distaccandosi dal disegno normativo rawlsiano, che conteneva sia il progetto relativo alla costruzione di una società giusta vista nella sua perfezione sia la preoccupazione che la teoria ideale tenesse conto di alcuni elementi di realismo, alcuni autori auspicano oggi una filosofia politica interessata soprattutto alle questioni relative alla *earthly justice*; mentre altri difendono una filosofia ispirata all'amore per la conoscenza, e quindi più attenta al problema della coerenza ideale che a quello della fattibilità e realizzabilità degli ideali proposti⁹. I primi sostengono che non abbiamo bisogno di costruire visioni normative di società perfettamente giuste, come quella rawlsiana; o comunque dobbiamo contemporaneamente lavorare a progetti non ideali che ci dicano come procedere verso la realizzazione di una società più giusta; per i secondi, persino Rawls concede troppo a ciò che è rispetto a ciò che dovrebbe essere. La posizione rawlsiana è in effetti

⁴ D. Miller, *Principles of Social Justice*, cit., p. 51.

⁵ Cfr. C. W. Mills, *Ideal Theory as Ideology*, «Hypatia», 20, 3, 2005, pp. 165-184. Per Mills, la costruzione di teorie ideali, edificate sulla rimozione delle forme di dominio e oppressione esistenti, è un modo per mantenere immutato lo *status quo*: «[...] the best way to bring about the ideal is by recognizing the nonideal, and that [...] by assuming the ideal or the near-ideal, one is only guaranteeing the perpetuation of the nonideal» (ivi, p. 182).

⁶ Cfr. C. Farrelly, *Justice in Ideal Theory: A Refutation*, «Political Studies», 55, 4, 2007, pp. 844-864.

⁷ Cfr. A. Sen, *What do We Want from a Theory of Justice*, «The Journal of Philosophy», 103, 5, 2006, pp. 215-238.

⁸ Cfr. R. E. Goodin, *Political Ideals and Political Practice*, «British Journal of Political Science», 25, 1, 1995, pp. 37-56.

⁹ Cfr. G. A. Cohen, *Facts and Principles*, «Philosophy and Public Affairs», 31, 3, 2003, pp. 211-45; A. Mason, *Just Constraints*, «British Journal of Political Science», 34, 2, 2004, pp. 251-268.

una posizione mediana in quanto, se riconosce alcuni vincoli di fattibilità che la rendono sensibile a un insieme di fatti relativi alla natura umana, al tempo stesso implica anche un certo numero di condizioni idealizzanti (come, per esempio, l'idea di una società chiusa e l'idea della persona morale come ragionevole, ovvero disposta a cooperare).

Nel ripercorrere il pensiero di alcuni tra i principali filosofi politici contemporanei si seguirà una linea interpretativa che non vuole essere né asettica né neutrale. L'impressione generale di chi scrive è che l'insistenza presente in molte recenti teorie della giustizia sulla necessità di stabilire una relazione tra responsabilità ed eguaglianza – una necessità che sempre più è stata fatta propria anche dai discorsi politici sui tratti di un possibile nuovo welfare negli Stati Uniti d'America, in Europa, in Canada, Australia e Nuova Zelanda – si dimostri insensibile verso le condizioni strutturali all'origine della disegualianza¹⁰ e poco attenta alle trasformazioni dell'attuale sistema capitalistico, con la fine del capitalismo industriale e la nascita di un nuovo regime capitalistico¹¹. L'idea che le persone, e in particolare quelle in condizioni di povertà, debbano assumersi la responsabilità della loro situazione rischia di fungere da paravento rispetto ai problemi reali, di ridurre il problema dell'esclusione sociale alla questione del 'lavoro' e, più in particolare, del lavoro remunerato. Essa raramente viene chiamata in causa per coinvolgere attivamente i soggetti svantaggiati nei processi decisionali attraverso i quali escogitare soluzioni per porre rimedio al loro svantaggio, che quasi mai è riducibile alla sola dimensione del reddito. Piuttosto, tale principio, che sta alla base dell'adozione dei così detti *workfare programs* da parte di molti stati occidentali¹², sembra utile a distogliere l'attenzione dalle nostre responsabilità collettive e politiche e a imputare colpe che, nella complessità della situazione socio-economica contempo-

¹⁰ Quest'evoluzione è al centro dell'analisi dell'ultimo lavoro, uscito postumo, di Iris Marion Young (*Responsibility for Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011).

¹¹ Sulle trasformazioni del sistema capitalistico e i tratti del sistema attuale che alcuni definiscono 'capitalismo cognitivo', cfr. qui, parte III.

¹² Queste politiche segnano il passaggio da una concezione dell'assistenza come diritto a una visione in cui il sostegno dello Stato è condizionato dalla disponibilità dell'assistito ad entrare in programmi che dovrebbero servire a reinserirlo nel mercato del lavoro. Tali politiche sono particolarmente punitive negli Stati Uniti d'America. Qui, non solo il *Personal Responsibility and Work Opportunity and Reconciliation Act*, introdotto da Clinton nel 1996, considera la partecipazione all'attività lavorativa come condizione essenziale per poter ricevere un assegno di assistenza; con rare eccezioni, la legislazione statale prevede che non si possa ottenere l'assistenza dello Stato per più di cinque anni; per sollecitare un atteggiamento più responsabile dei genitori verso i figli, inoltre, si adottano tutta una serie di misure atte a scoraggiare il fatto di avere figli fuori dal matrimonio o a obbligare coloro che ricevono assistenza a frequentare corsi di astinenza o corsi matrimoniali (cfr. I. M. Young, *Responsibility for Justice*, cit., pp. 5-9).

ranea, sono tutt'altro che facilmente ricostruibili e imputabili alla volontà o alla scelta individuale. D'altra parte, se le critiche mosse al concetto di eguaglianza dal femminismo, dal multiculturalismo, dalla teoria critica, dal post-strutturalismo in nome del paradigma del riconoscimento hanno contribuito a sottolineare i limiti di certe concezioni dell'eguaglianza, poco attente alla dimensione relazionale e politico-sociale, le preoccupazioni per la dimensione del dominio culturale e simbolico non sembrano riuscite a far tacere quelle verso le diseguaglianze economiche. Approcci mossi dalla volontà di integrare paradigma redistributivo e paradigma del riconoscimento, come il dualismo di prospettiva di Nancy Fraser, appaiono sotto questo profilo particolarmente stimolanti e promettenti; così come lo è, dallo stesso punto di vista, l'approccio della intersezionalità¹³, nato nell'ambito del femminismo nero, che ha molteplici assonanze con le posizioni di Iris Marion Young.

Punto di partenza, per molti versi obbligato, del nostro percorso è l'utilitarismo e il confronto tra l'etica pubblica utilitarista e il neocontrattualismo rawlsiano. La svolta che la teoria della giustizia di Rawls ha imposto alla filosofia politica, infatti, ha preso le mosse da un attacco all'utilitarismo in nome dell'eguaglianza¹⁴. L'utilitarismo, secondo Rawls, è in tensione con l'egualitarismo, in quanto nella visione utilitarista l'eguaglianza degli individui si riduce al fatto che ogni individuo conti per uno nel calcolo della somma delle utilità, nell'aggregazione dell'utilità sociale: la distribuzione finale delle utilità tra gli individui non è rilevante rispetto al benessere aggregato. Il fine principale dell'utilitarismo è infatti una qualche forma di efficienza e non l'eguaglianza delle utilità. Ciò che interessa all'utilitarismo, dal punto di vista di Rawls, è trovare un'allocazione efficiente delle risorse, un problema di natura economica che può produrre paradossi morali quali quello del paretiano-liberale, che, come ha mostrato Amartya Sen, evidenzia la tensione irrisolvibile tra ottimo paretiano e diritti individuali.

Non sono mancati tentativi da parte dell'utilitarismo di rivendicare la propria natura egualitaria, soprattutto mediante il richiamo al princi-

¹³ 'Intersezionalità' è un termine utilizzato per la prima volta nel 1989 dalla giurista afro-americana Kimberlé Crenshaw ed oggi ampiamente utilizzato in letteratura per indicare una teoria della dominazione che si fonda sulla critica dei movimenti identitari monisti, sull'idea della simultaneità di molteplici forme di oppressione non gerarchizzabili e non separabili e sull'importanza di un sapere situato. Nella teoria dell'intersezionalità le diverse forme di oppressione vissute contemporaneamente vanno a complicarsi e non semplicemente a sommarsi tra loro, né sono l'effetto di una mera moltiplicazione dei singoli assi di dominio. Cfr. S. Bilge, *De l'analogie à l'articulation: théoriser la différenciation sociale et l'inégalité complexe*, «L'homme et la société», 176-177, 2010, pp. 43-64.

¹⁴ Cfr. I. Carter, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *L'idea di uguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 8.

pio dell'utilità marginale decrescente. Certo è, però, che dopo Rawls il tema dell'egualitarismo è stato per lo più affrontato da prospettive distanti dall'approccio aggregativo utilitarista. Due domande sono apparse centrali e su di esse ci soffermeremo dopo aver illustrato l'utilitarismo e la teoria della giustizia rawlsiana. La prima si riassume nell'interrogativo posto da Amartya Sen: «Eguaglianza di cosa?». Eguaglianza di risorse, benessere, opportunità di benessere o di capacità? La seconda riguarda piuttosto la questione se la società abbia un obbligo di intervenire di fronte a diseguaglianze che sono derivate da precise responsabilità individuali. Come vedremo, esaminando la posizione del *luck egalitarianism*, una parte della sinistra egualitaria ha cercato di rispondere alle sfide dei conservatori appropriandosi di uno dei loro argomenti centrali: la critica a quella che Dworkin definisce «egualianza meccanica, indiscriminata» e a una visione della società «in cui le persone che scelgono di non lavorare, essendo in condizione di farlo, sono premiate con il frutto del lavoro svolto da persone operose»¹⁵. Esercita qui, evidentemente, una forte attrazione l'idea, presente già nel nuovo Testamento (Galati, vi), che in una società giusta ciascuno debba raccogliere semplicemente ciò che ha seminato. Un principio che ha due interpretazioni molto diverse nel libertarismo e nell'egualitarismo della sorte¹⁶.

Nel libertarismo di Nozick ciò a cui si ha diritto risponde alla formula «a ciascuno secondo come sceglie e secondo come viene scelto»: se le distribuzioni sono frutto di scambi volontari esse non possono non essere giuste. Il principio lockeano della 'proprietà di sé' implica un diritto assoluto degli individui sul loro corpo, sulle loro doti e sui loro talenti, che si traduce nel diritto di proprietà su tutto ciò che essi producono grazie al loro lavoro o che ottengono mediante transazioni volontarie sul mercato. Qualsiasi intervento redistributivo si configura, per Nozick, come una violazione della proprietà di sé e dell'eguale libertà. Il fatto che i talenti e le doti di un individuo siano suoi per ragioni che sono moralmente arbitrarie non ha alcuna implicazione di carattere redistributivo; così come non ha senso, per Nozick, valutare moralmente i risultati allocativi prodotti dal meccanismo neutrale dello scambio o della catalassi. Il fatto che Rawls consideri i talenti come un effetto della lotteria naturale che deve essere annullato, costituisce per Nozick una contraddizione palese rispetto alla prospettiva deontologica e al primato dei diritti.

La posizione del *luck egalitarianism*, avanzata da autori come Dworkin, Cohen e Arneson come un ampliamento della prospettiva rawlsiana, rifiuta completamente l'impostazione nozickiana, pur continuando ad assegnare un ruolo importante alla responsabilità individuale. L'idea fondamentale da cui i teorici dell'egualitarismo della sorte prendono le mosse è

¹⁵ R. Dworkin, *Virtù sovrana* (ed. orig. 2000), Feltrinelli, Milano 2002, p. VIII.

¹⁶ Cfr. A. Levine, *Rewarding Effort*, «The Journal of Political Philosophy», 7, 4, 1999, pp. 404-418; in particolare, p. 406.

apparentemente molto semplice: i vantaggi di cui le persone godono o gli svantaggi di cui soffrono sono accettabili e non possono essere considerati 'ingiusti' se essi sono il frutto di scelte volontarie; viceversa sono ingiusti i vantaggi e gli svantaggi che possono derivare da circostanze che sfuggono al controllo individuale. In particolare, i *luck egalitarians* intendono annullare gli effetti della sorte bruta (*brute sort*), non quelli della sorte opzionale (*option luck*), che derivano da scelte azzardate consapevoli, come dedicarsi a sport estremi o al gioco d'azzardo.

I problemi sollevati da questa concezione dell'eguaglianza, che per tanti aspetti tradisce l'impostazione rawlsiana, nonostante le intenzioni degli autori, sono molti. Sul piano teorico, la distinzione tra «sorte» e «scelta» rischia di scivolare inevitabilmente nella questione filosofica del libero arbitrio. Sul piano pratico, prospetta la creazione di meccanismi invasivi di controllo e verifica che garantiscano la natura fortuita di particolari condizioni di svantaggio. L'esito pratico involontario potrebbe in effetti tradursi in una ulteriore fonte di stigmatizzazione della persona più svantaggiata. La proposta di Dworkin di rispondere alla sorte preventivamente mediante il ricorso a piani assicurativi, d'altra parte, come ha osservato Chris Armstrong, va in una direzione che, al di là delle opposte intenzioni, non è poi molto distante dalla linea scelta dal «nuovo paternalismo» neoliberale, per il quale la disoccupazione, la malattia, ecc., chiamano in causa non la solidarietà sociale e la responsabilità comune, ma la responsabilità e la scelta dell'individuo, all'interno di una visione che insiste sempre di più sulla gestione privatizzata dei rischi¹⁷. «Presto – scrive Rosanvallon – al fumatore sarà chiesto di scegliere tra il suo vizio e il diritto a un eguale accesso alle cure, e il bevitore di alcolici sarà minacciato col pagamento di un contributo sociale aggiuntivo»¹⁸.

Ciò che sembra sfuggire agli egualitarismi della sorte è la dimensione strutturale della diseguaglianza, e cioè che sono soprattutto i processi a crearla. Una diseguaglianza che va accentuandosi nelle società contemporanee per effetto di congiunture internazionali, di fenomeni migratori, di processi di ristrutturazione economico-industriale; una diseguaglianza che i dati relativi alla scarsa mobilità economica intergenerazionale ci dicono riprodursi, e oggi acuirsi, di generazione in generazione¹⁹. Si potrebbe dire, come fa una parte dei *luck egalitarians*, che la condizione attuale vede

¹⁷ Cfr. C. Armstrong, *Equality, Risk and Responsibility. Dworkin on the Insurance Market*, «Economy and Society», 34, 3, 2005, pp. 451-473.

¹⁸ Cfr. P. Rosanvallon, *La nouvelle question sociale. Repenser l'État-providence*, Editions du Seuil, Paris 1995, p. 32, tr. mia.

¹⁹ Comparativamente l'Italia è uno dei paesi ricchi dell'Occidente con la maggiore immobilità intergenerazionale in termini di reddito, di posizione occupata nel mercato del lavoro e di titolo di studio. Cfr. M. Franzini *Ricchi e poveri. L'Italia e le disuguaglianze (in)accettabili*, Università Bocconi Editore, Torino 2010. Sull'eredità dello status socioeconomico, v. anche: S. Mocetti, *Dai padri ai figli: la mobilità dei redditi in Italia*, «Rivista delle politiche sociali», 2, 2008, pp. 35- 52.

un tale ampliamento dello spazio delle azioni umane sottratto al controllo individuale da configurare implicazioni fortemente radicali per la teoria:

Gli effetti della sorte sono così pervasivi che, se non siamo in grado di formulare giudizi individuali caso per caso, dovremmo adottare un presupposto generale in favore dell'eguaglianza di risultati. In assenza di informazioni più dettagliate, si dovrebbe assumere che tutte le diseguaglianze di reddito e ricchezza siano il risultato della fortuna piuttosto che di una genuina scelta individuale. Ciò potrebbe produrre ingiustizie, ridistribuendo risorse in favore di coloro che sono responsabili per la loro condizione di svantaggio, ma la natura pervasiva della sorte implica che questa sia la più affidabile strategia di ripiego per realizzare la teoria²⁰.

Una simile soluzione, tuttavia, non è soltanto paradossale, ha un difetto più sostanziale che consiste nel ricondurre alla dimensione della 'sfortuna' condizioni strutturali che sono frutto di precise scelte politiche e sociali, che potrebbero essere riviste, qualora si uscisse da una logica 'fatalistica', più adatta a una visione cosmica della giustizia che a una concezione della giustizia sociale²¹. Come ci ricorda Judith Skhlar, essere donna è stato a lungo considerato una 'sfortuna'; solo quando si è cominciato a pensare che la condizione femminile poco avesse a che fare con la natura e molto con la cultura e le regole della società patriarcale si è parlato di ingiustizia²². Il confine tra sfortuna e giustizia non è fisso e immutabile: si è spostato e si sposta storicamente in relazione ai cambiamenti culturali, all'introduzione di nuove tecnologie e alla diversa percezione del rischio – basti pensare alle nuove questioni di giustizia poste dalla genetica e dalla medicina predittiva.

Una maggiore attenzione per la dimensione strutturale della diseguaglianza è presente in quegli autori che pongono l'accento su una visione relazionale dell'uguaglianza o sulla nozione di uguaglianza come libertà dal dominio, che trova diverse formulazioni nella nozione di eguaglianza complessa di Walzer, nella critica del concetto di eguaglianza di opportunità di Anne Phillips²³, nella così detta *politics of positional difference* della Young e nel tentativo di Nancy Fraser di formulare una teoria della giustizia che contempra le tre diverse prospettive della redistribuzione,

²⁰ Cfr. N. Barry, *Reassessing Luck Egalitarianism*, «The Journal of Political Association», 70, 1, 2008, pp. 136-150; in particolare, p. 147, tr. mia.

²¹ Per Judith Shklar, la distinzione tra ingiustizia e sfortuna rimanda alla possibilità, che deve darsi, nel primo caso, di individuare una responsabilità umana (cfr. J. Shklar, *Faces of Injustice*, Yale University Press, New Haven-London 1990, pp. 1-14).

²² Cfr. *ivi*, p. 66.

²³ Cfr. A. Phillips, *Defending Equality of Outcome*, «The Journal of Political Philosophy», 12, 1, 2004, pp. 1-19.

del riconoscimento e della rappresentanza. Anche senza considerare le diseguaglianze di cui soffrono particolari gruppi a causa di processi storico-sociali e culturali di misconoscimento, ci sono oggi condizioni economiche generali che rendono difficile, per esempio, addossare, sempre e comunque a coloro che non lavorano una responsabilità per la loro condizione di disoccupazione. Un certo livello fisiologico di disoccupazione sembra diventato un tratto caratteristico delle società capitaliste, tale da rendere effetto della ‘buona o della cattiva sorte’ persino la condizione occupazionale e da trasformare in una sorta di rendita economica il fatto di rivestire posizioni lavorative²⁴.

Come sottolineano le teoriche di genere, in questo vicine – come vedremo – ai teorici del capitalismo cognitivo per l’importanza attribuita al lavoro affettivo e immateriale²⁵, che approcci come quello di Rawls e Dworkin continuino a vedere il contributo alla cooperazione sociale in termini produttivistici e lavoristici, rende impossibile riconoscere l’importanza del lavoro di riproduzione sociale o di cura e di tutte le forme di lavoro volontario. Impostazioni *à la* Rawls e *à la* Dworkin, d’altra parte, in una prospettiva di genere presentano una concezione dell’eguaglianza limitata dal non considerare la natura “politica” della famiglia e la condizione di vulnerabilità che la donna vive a causa dell’iniqua divisione del lavoro di cura nella sfera privata, dal trascurare la nostra comune condizione di esseri dipendenti e dal fermarsi a una logica meramente redistributiva. Il limite di queste teorie, in questa prospettiva, non è tanto il loro carattere astratto quanto l’inserimento del riferimento a istituzioni sociali, come la famiglia eterosessuale, che vengono date semplicemente per scontate.

L’idea dell’eguaglianza come liberazione dal dominio presenta punti di contatto con l’eguaglianza delle capacità di Amartya Sen. Entrambe concordano nel considerare che molte delle diseguaglianze di cui le persone più svantaggiate sono vittime non hanno a che fare con la disponibilità di

²⁴ Cfr. A. Levine, *op. cit.* p. 416. E’ stato soprattutto Philippe Van Parijs a sostenere che il lavoro è oggi diventato una rendita, e in quanto tale dovrebbe rendere legittima una tassazione a fini redistributivi nei confronti di coloro che sono tagliati fuori dal mercato del lavoro (cfr.: P. Van Parijs, *Why Surfers should be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income*, «Philosophy and Public Affairs», 20, 1991, pp. 101-131).

²⁵ Per i teorici del postfordismo o del capitalismo cognitivo, oggi non è più centrale la produzione di beni materiali, ma lo sfruttamento di risorse cognitive, affettive, cooperative e sociali. La ‘femminilizzazione del mercato del lavoro’ indica non tanto la sempre più ampia inclusione delle donne nell’ambito lavorativo, quanto la precarizzazione del lavoro stesso, la diffusione nell’epoca degli stagisti di lavori non retribuiti, lo sfruttamento, in varie forme (dal mercato delle badanti, alla prostituzione, ai *call center*, ecc.), di capacità relazionali e di cura, e infine la mercificazione dello stesso lavoro riproduttivo (come nel caso delle madri surrogate). Cfr. C. Morini, *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*, Prefazione di Judith Revel, ombre corte, Verona 2010. Su questo tema, si veda qui il capitolo dedicato al capitalismo cognitivo.

ricchezza, ma con lo status, con il potere, con la «gerarchia dei corpi» su cui si sofferma la Young e con quella che Sen, sulle orme di Adam Smith, definisce «la capacità di apparire in pubblico senza vergogna».

PARTE I

UGUAGLIANZA E GIUSTIZIA

L'UTILITARISMO

1.1. Introduzione

L'utilitarismo ha una lunga tradizione che abbraccia ormai tre secoli¹: dal Settecento, con Godwin e Bentham, all'utilitarismo classico ottocentesco di John Stuart Mill, Edgworth e Sidgwick, per arrivare all'utilitarismo del XX secolo con i suoi molteplici sviluppi non solo in filosofia politica e morale, ma anche nell'ambito dell'economia del benessere, della teoria della scelta sociale, e della filosofia del diritto con il così detto *Law and Economics*.

Più che una dottrina, può considerarsi una famiglia di dottrine, unite dalla condivisione di tre elementi fondamentali: welfarismo, consequenzialismo e ordinamento somma². Il welfarismo specifica che l'oggetto di valore da tenere in considerazione è l'utilità, che può essere intesa, a seconda delle diverse versioni utilitariste, come piacere, come felicità o come soddisfazione di preferenze. Il consequenzialismo afferma che il criterio di valutazione delle azioni è dato dalle loro conseguenze: un atto o una regola vanno valutati in relazione agli effetti che producono, ovvero in base alla loro capacità di realizzare un qualche bene identificabile. L'ordinamento-somma, infine, richiede che la valutazione delle conseguenze sia formulata da un osservatore imparziale in termini di utilità aggregata. I problemi distributivi sono nella prospettiva utilitarista riconducibili all'allocazione efficiente di risorse in vista della massimizzazione del benessere complessivo.

Chi condanna una scelta ha l'onere di dimostrare, con argomenti razionali, che essa è in grado di produrre conseguenze socialmente negative. L'utilitarismo non ci chiede di seguire un insieme di regole quali che siano le conseguenze che ne derivano. Non accetta di condannare un'azione in sé,

¹ Sull'utilitarismo, cfr. E. Lecaldano e S. Veca (a cura di), *Utilitarismo oggi*, Laterza, Bari 1986 e, per un'introduzione generale, W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002, cap. 2.

² Cfr. A. Sen e B. Williams, *Introduzione: utilitarismo e oltre*, in Id. (a cura di), *Utilitarismo e oltre* (ed. orig. 1982), il Saggiatore, Milano 1984, p. 8.

o in base a un qualche principio fondato sulla tradizione o sulla religione. Un'ulteriore attrattiva derivante da questa caratteristica dell'utilitarismo è il fatto di consentirci di distinguere l'ambito morale da altri ambiti. A meno che non si sia in grado di individuare e dimostrare razionalmente le conseguenze negative derivanti da ciò che si biasima e si condanna, l'utilitarista può avanzare il sospetto che la nostra posizione si fondi semplicemente su giudizi estetici o di gusto e sia quindi priva di ogni pretesa etica. Qui sta il carattere radicale dell'utilitarismo: non ci sono regole valide in astratto e a priori. L'alternativa all'utilitarismo, ovvero all'uso di un test razionale fondato sulla valutazione delle conseguenze, è il capriccio o una falsa morale fondata sul pregiudizio o sull'interesse egoistico. Il fine che l'utilitarismo si prefigge è riconoscibile da tutti coloro che sono capaci di giudizio razionale e prescinde da qualsiasi riferimento a Dio, a una realtà metafisica, a un presunto diritto naturale, a pregiudizi legati alla tradizione o alla religione. Giusto, infatti, è quanto massimizza un bene non morale: il benessere collettivo definito come somma delle utilità dei singoli individui che compongono la collettività. La forza dell'utilitarismo, da questo punto di vista, sta nell'intuizione che nessuno sarebbe disposto a negare il valore che la soddisfazione degli interessi ha nell'esistenza individuale; nessuno negherebbe che la felicità o il benessere siano importanti e desiderabili. Che cosa può essere più ovvio del fatto che nella vita personale e nelle scelte politiche bisognerebbe cercare di migliorare l'esistenza delle persone e di renderle più felici³?

Per molto tempo, gli intuizionisti sono stati i principali oppositori dell'utilitarismo. Se, per l'intuizionismo, è sufficiente il senso comune per conoscere ciò che è moralmente giusto⁴, gli utilitaristi sottolineano che le nostre intuizioni morali non sono per lo più che uno specchio dei pregiudizi della società in cui si vive e dell'educazione ricevuta. In polemica con una morale intuizionista che rischia di essere nient'altro che una riaffermazione acritica delle pratiche di una società, e quindi una forma di oscurantismo, gli utilitaristi affermano la necessità di un'analisi razionale dei comportamenti morali. Per l'utilitarista il fine della teoria morale non può essere, dunque, la sistematizzazione delle nostre opinioni di senso comune: un approccio di questo tipo, infatti, rischierebbe di avere implicazioni conservatrici.

Sia l'utilitarismo classico che quello contemporaneo impongono una serie di vincoli su ciò che conta come informazione nei giudizi morali, e adottano una concezione molto semplificata di cosa significhi essere una persona: le persone sono prese in considerazione solo quali serbatoi di utilità, localizzazioni dell'attività di provare piacere o sofferenza. Si sottovaluta così sia il valore che le persone attribuiscono alla loro capacità di

³ Cfr. T. Mulgan, *Understanding Utilitarianism*, Acumen, Stocksfield 2007, p. 2.

⁴ Cfr. J. C. Harsanyi, *Moralità e teoria del comportamento razionale*, in A. Sen e B. Williams (a cura di), *Utilitarismo e oltre*, cit., p. 52.

scelta, alla loro *agency*, sia l'importanza della rete di relazioni e rapporti in cui sono coinvolti⁵. A quest'ultimo proposito, l'obiettivo di delineare una morale completamente imparziale, in cui non trovano spazio ragioni legate ad attaccamenti e legami particolari, può essere illustrato nei suoi esiti con un noto esempio proposto da Godwin, l'esempio dell'arcivescovo e della cameriera. «Se foste intrappolati in un edificio con due persone, un arcivescovo, che è anche un grande benefattore dell'umanità, e una cameriera, potendo salvare soltanto uno dei due, cosa fareste?». Per Godwin, si dovrebbe salvare l'arcivescovo perché la sua vita, per l'umanità, ha un valore superiore a quello della cameriera e, ricorda Mulgan, «ciò rimarrebbe vero se la cameriera fosse vostra madre o voi stessi!»⁶.

Per comodità espositiva, analizzeremo qui l'utilitarismo scomponendolo in due parti: la prima relativa alla definizione di utilità, la seconda al modo in cui calcolarne la massimizzazione.

1.2. L'utilità

Secondo la psicologia edonistica benthamiana l'utilità deve essere misurata in termini di piacere, ovvero di stati mentali positivi: se facciamo una cosa è perché ci dà piacere e il piacere è il principale bene umano. Bentham non distingue piaceri qualitativamente diversi, come mangiare una mela o leggere una poesia, e opera un'eccessiva semplificazione dei moventi umani. È poi vero che siamo mossi ad agire dalla ricerca del piacere o dal tentativo di evitare il dolore? Moltissime sono, in realtà, le attività in cui ci impegniamo, cui attribuiamo valore, che non ci procurano alcun piacere, o ci procurano solo una piccola dose di piacere, ma che comportano una buona dose di sacrifici.

Contro l'interpretazione edonistica dell'utilitarismo, Robert Nozick ha proposto l'argomento della *experience machine*: supponiamo di vivere attaccati a una macchina che regolarmente inietta nel nostro corpo una piccola quantità di droga sufficiente a procurarci una condizione continuativa di benessere⁷. Se ciò che conta è il piacere, questa vita potrebbe essere considerata una vita degna di essere vissuta. Quanti di noi, tuttavia, accetterebbero di vivere così? Non diamo valore solo agli stati mentali di piacere, così come in generale non giudichiamo sufficiente vivere stati mentali. Non vogliamo vivere lo stato mentale di essere innamorati, vogliamo innamorarci. Non desideriamo solo la sensazione di fare qualcosa, vogliamo realmente fare qualcosa.

⁵ Cfr. A. Sen e B. Williams, *Introduzione: utilitarismo e oltre*, in Id. (a cura di), *Utilitarismo e oltre*, cit., pp. 9-10.

⁶ Cfr. T. Mulgan, *Utilitarianism*, cit., p. 8.

⁷ Cfr. R. Nozick, *Anarchia, Stato e utopia* (ed. orig. 1974), il Saggiatore, Milano 2005, pp. 63-65.

Le difficoltà connesse a un'interpretazione edonistica delle utilità individuali hanno portato molti utilitaristi contemporanei a proporre una diversa versione dell'utilitarismo, in cui l'utilità è data dalla soddisfazione delle preferenze: una buona vita consiste nell'ottenere ciò che si desidera. Tutti abbiamo delle preferenze: ciò che più vogliamo nella vita è poterle soddisfare. Prendendo a prestito dall'economia la nozione di preferenza, l'utilitarismo contemporaneo definisce la funzione di utilità dell'individuo nei termini delle sue preferenze rivelate, ovvero delle preferenze che è possibile ricavare dalle sue scelte e dai suoi comportamenti manifesti.

La soddisfazione delle preferenze contribuisce sempre al nostro benessere? Immaginiamo di dover scegliere cosa ordinare per cena. Siamo un gruppo di amici e tra noi solo uno desidera pollo e patatine, tutti gli altri pizza. Decidiamo sulla base di un calcolo utilitarista che la scelta migliore sia pizza per tutti. Il caso vuole però che la pizza sia stata condita con pomodoro avariato. Se avessimo avuto questa informazione, non avremmo mai ordinato la pizza. Nel mondo reale le informazioni sono spesso limitate. Le preferenze rispecchiano le credenze attuali; possiamo agire in base ad esse e scoprire che si fondavano su credenze errate.

Un ulteriore limite derivante dal considerare la soddisfazione delle preferenze soggettive può essere connesso al meccanismo che Jon Elster definisce della «volpe e dell'uva acerba», ovvero il meccanismo delle preferenze adattive. «Per l'utilitarista – scrive Elster – non ci sarebbe alcuna perdita di benessere se la volpe fosse esclusa dal consumo dell'uva, visto che essa ha comunque ritenuto l'uva acerba. Ma naturalmente la causa del suo considerare l'uva acerba consisteva nella convinzione che sarebbe stata esclusa dal suo consumo, e allora è difficile giustificare l'allocazione facendo riferimento alle sue preferenze»⁸.

Prendiamo il caso di Albert, che desidera l'eroina e al tempo stesso vorrebbe liberarsi da questa dipendenza: egli è diviso tra ciò che desidera e ciò che desidera desiderare, tra desideri di primo e desideri di second'ordine, che considera più rappresentativi dei suoi veri interessi. Quale tra le sue preferenze dovremmo tener presente⁹?

Una parte dell'utilitarismo contemporaneo tenta di correggere questa difficoltà definendo l'utilità in termini di preferenze razionali o ben informate, cioè fondate su credenze vere. Le funzioni di utilità e il computo dell'utilità sociale va calcolato dopo un «lavaggio delle preferenze»¹⁰, che tiene conto non delle preferenze che la gente ha, ma solo delle preferenze razionali e informate. Ciò tuttavia apre un ulteriore problema derivante

⁸ Cfr. J. Elster, *L'uva acerba. L'utilitarismo e la genesi dei valori*, in A. Sen e B. Williams (a cura di), *Utilitarismo e oltre*, cit., p. 271.

⁹ Cfr. T. Mulgan, *Understanding Utilitarianism*, cit., pp. 74-75.

¹⁰ Cfr. R. E. Goodin, *Laundering Preferences*, in J. Elster e A. Hylland (a cura di), *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge University press, Cambridge-London-New York 1986, pp. 75-101.

proprio dal fatto che le preferenze 'vere' non sono necessariamente preferenze 'reali' o 'attuali': come stabiliamo quali preferenze razionali la gente dovrebbe avere? Le preferenze antisociali e, più in generale, le preferenze esterne dovrebbero essere escluse dal calcolo?

Non tutti gli utilitaristi concordano sull'opportunità di non tener conto delle preferenze basate sull'invidia, sulla malvagità o sul sadismo. Harsanyi è tra coloro che ritengono inammissibile l'inclusione di preferenze anti-sociali o preferenze 'esterne', dove per preferenze 'esterne' si intendono, secondo una definizione coniata da Ronald Dworkin in *Taking Rights Seriously* (1977), quelle che non dicono come vorremmo essere trattati, ma come vorremmo che fossero trattati gli altri¹¹. L'inclusione di queste preferenze produce, secondo Harsanyi, conseguenze paradossali e inaccettabili per una dottrina basata sul principio del dare pari peso e considerazione agli interessi di tutti gli individui. Le preferenze esterne, in base a questo principio, non possono mai essere tenute in conto né quando malevole né quando mosse da altruismo e generosità verso gli altri¹².

Insoddisfatti dall'approccio edonista e dalla teoria delle preferenze, alcuni utilitaristi individuano una lista di componenti oggettive del benessere che dovrebbero guidare le nostre scelte, quali il soddisfacimento dei bisogni fondamentali, il successo, la conoscenza, l'autonomia, l'amicizia, la religione, la fama o il rispetto¹³. Il problema della lista, di ogni lista, non è solo la sua arbitrarietà, e la possibilità che essa risulti espressione di una particolare cultura, ma anche il rischio di un uso paternalistico. Tutte le procedure di lavaggio delle preferenze o di individuazione di beni razionalmente desiderabili fanno venire meno una delle maggiori attrattive del primo utilitarismo: ovvero la volontà di astenersi da ogni forma di giudizio moralistico sul modo in cui l'individuo decide di ricercare la propria felicità.

1.3. Principio di massimizzazione, uguaglianza e diritti

L'argomentazione utilitarista procede in tre momenti: 1) le persone contano e contano egualmente¹⁴; 2) quindi gli interessi di ogni individuo devono ricevere eguale considerazione; 3) atti moralmente giusti devono massimizzare l'utilità.

¹¹ Cfr. J. C. Harsanyi, *L'utilitarismo* (ed. orig. 1988), Il Saggiatore, Milano 1994, p. 63.

¹² Cfr. *ivi*, p. 64.

¹³ Cfr. T. Mulgan, *Understanding Utilitarianism*, cit., pp. 83-89.

¹⁴ Nella versione edonistica dell'utilitarismo, si dovrebbe più correttamente dire che le sensazioni di piacere e sofferenza di tutti gli esseri senzienti contano egualmente. L'utilitarismo edonistico, infatti, non esclude dal calcolo delle utilità gli animali.

Il principio della massimizzazione dell'utilità aggregata pone varie difficoltà tecniche di calcolo, legate in primo luogo alla scelta tra una concezione dell'utilità cardinale, suscettibile di confronti interpersonali, e una concezione dell'utilità ordinale, che ricorre al criterio dell'ottimalità paretiana¹⁵. Sul piano morale, tuttavia, la critica più pesante alla quale l'utilitarismo deve rispondere è la sua insensibilità alle questioni redistributive. Focalizzare l'attenzione solo sull'utilità aggregata può portare a trascurare le disuguaglianze fra i membri della collettività, e questo anche qualora si consideri l'utilità media, ovvero quando si consideri la somma dell'utilità e la si divida per il numero della popolazione, esigendo la massimizzazione dell'utilità media¹⁶. La differenza tra utilitarismo classico e utilitarismo della media (l'utilitarismo di John Stuart Mill o Harsanyi), infatti, diventa rilevante qualora si prenda in considerazione la dimensione della popolazione e si debbano compiere scelte che possono avere un impatto sulla dimensione demografica, ma non può evitare distribuzioni fortemente diseguali.

A questa critica gli utilitaristi hanno risposto ricordando uno dei fondamenti dell'utilitarismo: il principio dell'utilità marginale decrescente. Se si ipotizza che le funzioni di utilità siano decrescenti in funzione del reddito, una persona che ha un reddito elevato ha un aumento di utilità marginale inferiore a una persona che ha un reddito più basso¹⁷. In base a questo principio l'utilitarismo preferirebbe dunque una distribuzione del reddito più ugualitaria con trasferimento della ricchezza ai più poveri. L'utilitarismo non riconosce l'eguaglianza come valore in sé, ma può avere valide ragioni, proprio in base al principio dell'utilità marginale decrescente, per evitare dinamiche sociali che presentino un'eccessiva disuguaglianza tra ricchi e poveri: l'eccessiva povertà come l'eccessiva ricchezza possono infatti essere nemici di una vita felice ed equilibrata¹⁸. Tale difesa funziona però solo a

¹⁵ Secondo il criterio dell'ottimalità paretiana lo stato sociale A è migliore dello stato sociale B se almeno un individuo ha più utilità in A rispetto a B e tutti hanno almeno la stessa utilità in A e B.

¹⁶ L'utilitarismo della media, per altro, può avere, come osserva Giuliano Pontara, citando Parfit, conseguenze paradossali: «[...] tra due mondi, uno dei quali popolato da poche persone che soffrono molto, l'altro popolato da un numero molto maggiore di persone, ciascuna delle quali però soffre un po' meno di quanto soffrono quelle del primo mondo, il secondo è preferibile al primo e dovrebbe essere realizzato se fosse in nostro potere scegliere tra mondi siffatti sebbene questo secondo mondo contenga, totalmente, molte più sofferenze che non il primo» (cfr. G. Pontara, *Utilitarismo e giustizia distributiva*, in E. Lecaldano e S. Veca (a cura di), *L'utilitarismo oggi*, cit., p. 65).

¹⁷ Sebbene oggi si tenda a considerare l'utilitarismo una dottrina in tensione con l'ugualitarismo, il ricorso alla dottrina utilitarista era ricorrente nella sinistra egualitaria inglese negli anni Trenta e Quaranta del secolo scorso (cfr. B. Jackso, *The Uses of Utilitarianism: Social Justice, Welfare Economics And British Socialism, 1931-48*, «History of Political Thought», 25, 3, 2004, pp. 508-535).

¹⁸ Cfr. J. C. Harsanyi, *L'utilitarismo*, cit., p. 105.

due condizioni: 1) che le curve delle utilità marginali si presumano uguali tra gli individui e 2) che non si considerino gli effetti che distribuzioni ugualitarie dei redditi potrebbero avere in termini motivazionali. Nel primo caso, infatti, se alcuni individui hanno una maggiore capacità di trasformare reddito in utilità, nella prospettiva utilitarista dovrebbero essere premiati. Nel secondo caso, invece, si deve tener conto che la previsione di poter accedere a un reddito più alto può essere un incentivo per alcuni individui a lavorare di più e quindi a produrre maggiore ricchezza. In tal caso, la presenza di diseguaglianze offre uno stimolo alla produttività e alla produzione di ricchezza di cui l'utilitarista non potrà non tener conto.

Un ulteriore aspetto critico dell'utilitarismo dipende dalla sua difficoltà a prendere sul serio i diritti: le implicazioni dell'utilitarismo sembrano infatti essere in conflitto con le nostre intuizioni morali relative all'esistenza di diritti inviolabili. È a questo riguardo che alcuni utilitaristi, tra i quali il già ricordato Harsanyi, rispondono optando per un utilitarismo della regola piuttosto che per un utilitarismo dell'atto. Per l'utilitarismo dell'atto, quando si deve scegliere tra due o più corsi d'azione, la nostra scelta deve cadere sull'azione che darà come risultato la massima utilità sociale. Nel caso in cui, per esempio, il governo decida di espropriare una casa privata, la scelta sarà moralmente giustificata dal punto di vista dell'utilitarismo dell'atto se i benefici sociali complessivi superano i costi imposti alle persone espropriate. Diversamente dall'utilitarismo dell'atto, quello della regola ci dice che non dobbiamo scegliere tra corsi alternativi di azione, ma tra regole diverse: la regola appropriata per ogni situazione è quella che massimizza l'utilità sociale qualora *tutte* le persone la facessero propria. Così nel caso dell'esproprio, secondo l'utilitarismo della regola, dovremmo tener conto dei costi sociali derivanti dalla mancanza di un codice morale che assicuri una chiara protezione dei diritti individuali. Nessuno probabilmente vorrebbe vivere in una società in cui il governo possa, in qualsiasi momento e in nome dell'utilità sociale, violare la proprietà privata in assenza di ragioni di emergenza e senza il pagamento di un risarcimento ragionevole. L'utilitarista della regola, nel giudicare una determinata norma morale, deve sempre domandarsi che effetto avrebbe sul comportamento individuale sapere che una tale norma sia stata adottata in determinate situazioni.

L'utilitarismo della regola riesce a contemperare teleologismo, preoccupazione per il bene sociale, e deontologismo, ovvero rispetto per i diritti individuali, collocandosi a metà strada tra teorie deontologiche e utilitarismo dell'atto. Come scrive Harsanyi, esso vede una sorta di machiavellismo nel giustificare un'azione in termini morali in base alla sua sola utilità sociale; d'altra parte, non cade in una forma di «idolatria delle regole»: «l'utilitarismo delle regole concorda con l'utilitarismo degli atti sul fatto che l'utilità sociale deve essere il criterio finale di giustificazione razionale di regole, diritti e obblighi morali»¹⁹.

¹⁹ Ivi, p. 101.

1.4. Prospettive teoriche aperte dall'utilitarismo

Il carattere radicale ed esigente dell'etica pubblica utilitarista emerge quando si considera l'atteggiamento che essa ha verso il mondo animale, la giustizia globale e le generazioni future. Su questi temi il pensiero utilitarista ha aperto spazi nuovi per la riflessione morale e offerto contributi teorici di grande interesse e valore.

L'utilitarismo ci invita ad ampliare il nostro orizzonte morale e ad includere nel calcolo del piacere e delle sofferenze gli animali non-umani, che sono eguali agli uomini per la capacità di soffrire e provare piacere²⁰. Molte pratiche umane, dalla macellazione all'allevamento in batteria di polli e vitelli, alla sperimentazione sugli animali di prodotti farmaceutici e cosmetici, creano gravi sofferenze al mondo animale per procurare effimeri piaceri agli esseri umani. Per alcuni utilitaristi queste pratiche dovrebbero essere abolite, e doverosa sarebbe la nostra conversione al vegetarianismo²¹. Come il sessismo e il razzismo, anche lo specismo, secondo il filosofo utilitarista Peter Singer, uno dei maggiori esponenti del movimento di liberazione degli animali²², dovrebbe essere superato in quanto forma di discriminazione: gli esseri umani dovrebbero abbandonare la presunzione di godere di uno status morale superiore.

Nel calcolo utilitarista possono essere inclusi non solo gli animali non umani, ma anche coloro che non sono ancora nati: le generazioni future²³. Le conseguenze delle nostre azioni, infatti, non possono avere riflessi sul-

²⁰ A proposito dell'atteggiamento della filosofia morale verso gli animali, Singer ricorda: «[...] Aristotle thought that all animals exist for the sake of man. Aquinas took over this attitude, adding that we do not even owe charity to animals. Kant said that we have no direct duties to animals. Whewell, as we have seen, thought it so obvious that animals do not count equally that he regarded the contrary implication as a damning objection to utilitarianism. More recently John Rawls has denied animals a place in his theory of justice, arguing that we owe justice only to those who have the concept of justice (except that we owe it to infant humans) » (P. Singer, *Utilitarianism and Vegetarianism*, in «Philosophy and Public Affairs», 9, 4, 1980, pp. 325-337; in particolare, p. 329).

²¹ La scelta di una alimentazione vegetariana per Singer non comporterebbe vantaggi soltanto per il benessere degli animali, ma anche per gli esseri umani. Nel lungo periodo, infatti, la grande quantità di grano e di soia attualmente prodotta per nutrire gli animali da allevamento potrebbe essere utilizzata per sfamare i poveri del pianeta; vi sarebbero vantaggi per la salute, in particolare in termini di riduzione di tumori al colon e allo stomaco e di malattie cardiache; porre fine all'allevamento industriale degli animali, infine, darebbe enormi benefici in termini ambientali in quanto eliminerebbe una produzione ad uso intensivo di energia che pone, tra l'altro, anche il problema dello smaltimento di una grande quantità di rifiuti animali (cfr. P. Singer, *Utilitarianism and Vegetarianism*, cit., pp. 334-335).

²² Cfr. P. Singer, *Liberazione animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo* (ed. orig. 1975), Il Saggiatore, Milano 2009.

²³ Per un'analisi sintetica del modo in cui l'utilitarismo affronta il problema, cfr. T. Mulgan, *Understanding Utilitarianism*, cit., pp. 170-175.

le generazioni passate, ma possono determinare opportunità e vincoli per coloro che verranno al mondo dopo di noi. Le nostre decisioni di politica ambientale e le nostre scelte demografiche avranno un profondo impatto sulle generazioni future. Gli utilitaristi sono stati i primi ad affrontare i complicati dilemmi morali di un'etica intergenerazionale, grazie soprattutto al lavoro inaugurale di Derek Parfit²⁴.

Nel definire i confini della comunità morale gli utilitaristi non si fermano alla comunità nazionale: tale scelta, infatti, sarebbe giustificabile solo se risultasse come l'unico modo per aumentare il livello di benessere complessivo della popolazione mondiale. Dal punto di vista utilitarista, dunque, non vi sono ragioni che giustifichino a priori il fatto di considerare il nostro obbligo morale verso i nostri concittadini come superiore rispetto all'obbligo verso il resto del genere umano²⁵. Come etica globale l'etica pubblica utilitaristica favorisce la diffusione della democrazia a livello internazionale, perché i meccanismi democratici sono gli unici che potenzialmente dovrebbero consentire di tenere conto del benessere di tutti, anche di coloro che sono più vulnerabili²⁶.

²⁴ Cfr. D. Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984, parte IV.

²⁵ Cfr. P. Singer, *Famine, Affluence and Morality*, «Philosophy and Public Affairs», 1, 3, 1972, pp. 229-243.

²⁶ Per un'applicazione dell'approccio utilitarista su scala globale, cfr. P. Singer, *One World. L'etica della globalizzazione* (ed. orig. 2002), Einaudi, Torino 2002.

JOHN RAWLS

A *Theory of Justice* di John Rawls viene pubblicata nel 1971. Da allora, quest'opera è divenuta un punto di riferimento imprescindibile, tanto che gran parte della filosofia politica anglosassone può considerarsi come un tentativo di proseguire, approfondire o emendare l'opera rawlsiana. L'ampia letteratura cui ha dato origine ha spinto lo stesso Rawls a rivedere più volte la sua teoria della giustizia¹. Una prima importante revisione è culminata nella pubblicazione di *Political Liberalism* nel 1993, mentre nel 2001 con *Justice as Fairness: a Restatement* si ha una ricostruzione chiara e sintetica della teoria e dei suoi principali emendamenti. Il tentativo di chiarire le implicazioni della sua teoria sul piano della giustizia globale, infine, ha condotto l'autore alla stesura di *Laws of People* (1999)².

A Theory of Justice ha segnato il ritorno della filosofia politica normativa, di una teoria impegnata nella costruzione di una società ideale, giustificabile sul piano morale, ma attenta ai problemi relativi alla sua fattibilità e praticabilità. L'opera di Rawls attinge, infatti, a un sapere interdisciplinare: economia, psicologia, sociologia e scienza politica³. La teoria rawlsiana persegue l'obiettivo di disegnare una «società ben ordinata» (*well-ordered*), in cui ognuno condivide e sa che anche gli altri condividono le stesse regole della giustizia, e «stabile» (*stable*), cioè capace di durare nel tempo. Una delle condizioni generali individuata come indispensabile a garantire il buon ordinamento e la stabilità delle istituzioni è la pubblicità: i principi di giustizia sono in grado di raccogliere sostegno e rispetto, in quanto sono concepiti come il risultato di un accordo pubblico tra le parti.

¹ Tra le opere dedicate alla filosofia politica di Rawls, v.: S. Freeman (a cura di), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; C. Audard, *John Rawls*, Acumen, Stocksfield (UK) 2007; C. Kukathas e P. Pettit, *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Stanford University Press, Stanford, California 1990; S. Freeman, *Justice and the Social Contract. Essays on Rawls Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2007; P. Graham, *Rawls*, Oneworld Publications, Oxford 2007; V. Ottonelli, *Leggere Rawls*, il Mulino, Bologna 2010; S. Maffettone, *Introduzione a Rawls*, Laterza, Bari 2010.

² Queste opere sono state tutte tradotte in italiano: *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994; *Il diritto dei popoli*, Feltrinelli, Milano 2001 e *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano 2002.

³ Cfr. C. Kukathas e P. Pettit, *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, cit., cap. I.

2.1. Rawls e l'utilitarismo

La teoria della giustizia di Rawls prende le mosse da una critica severa nei confronti dell'etica pubblica utilitarista, ammirata per il suo carattere costruttivo, per il legame che da sempre ha avuto con un disegno di riforma complessivo delle istituzioni, ma accusata di tradire l'impegno a trattare le persone con eguale considerazione e rispetto⁴. Il primo errore dell'utilitarismo, che rivela la sua scarsa sensibilità per la separatezza delle persone, consiste nell'estendere il principio di scelta valido per un solo individuo all'intera società. Per gli utilitaristi, scrive Rawls:

Esattamente come un individuo fa il bilancio di vantaggi e perdite presenti e future, così una società può fare il bilancio di soddisfazioni e mancanza di soddisfazioni tra i diversi individui. [...] La giustizia sociale è il principio della prudenza razionale applicato a una concezione aggregata del benessere del gruppo⁵.

L'applicazione di questo criterio di scelta all'intera società può avere effetti indesiderati per i singoli individui: la società infatti può imporre sacrifici ad alcuni in vista della massimizzazione dell'utilità complessiva. La caratteristica più sorprendente dell'utilitarismo è, secondo Rawls, la sua indifferenza per il problema della distribuzione: il modo in cui la somma di soddisfazioni è distribuita tra gli individui non conta più del modo in cui un singolo individuo distribuisce le proprie soddisfazioni nel tempo⁶. Nell'utilitarismo finisce così per non esserci «[...] alcuna ragione di principio per la quale i maggiori vantaggi di alcuni non dovrebbero compensare le minori perdite di altri; o, in termini rilevanti, perché la violazione della libertà di pochi non potrebbe essere giustificata da un maggior bene condiviso da molti [...]»⁷. Per l'utilitarismo, sottolinea ancora Rawls: «La natura della decisione presa dal legislatore ideale non è quindi sostanzialmente diversa da quella di un imprenditore che decide come massimizzare il suo profitto producendo questa o quella merce, o da quella di un consu-

⁴ Nella Prefazione a *A Theory of Justice*, Rawls scrive a proposito della duratura fortuna dell'utilitarismo: «Una ragione di ciò è che esso è stato adottato da una lunga serie di eccellenti autori, che hanno costruito un sistema di pensiero estremamente convincente per ampiezza e precisione. Si dimentica troppo spesso che i grandi utilitaristi come Hume e Adam Smith, Bentham e Mill, erano teorici della società ed economisti di primo piano; e che la loro dottrina morale era costruita in modo da soddisfare i loro interessi più ampi e da integrarsi in uno schema generale. Coloro che li hanno criticati, lo hanno fatto su un terreno molto più ristretto» (J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (ed. orig. 1971), Feltrinelli, Milano 1984, p. 13). Sul rapporto tra Rawls e l'utilitarismo, cfr. S. Scheffler, *Rawls and Utilitarianism*, in S. Freeman (a cura di), *The Cambridge Companion to Rawls*, cit., pp. 427-547.

⁵ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 37.

⁶ Cfr. *ivi*, pp. 38-39.

⁷ *Ivi*, p. 39.

matore che decide come massimizzare la sua soddisfazione acquistando questo o quell'insieme di beni. [...] La decisione corretta è essenzialmente una questione di amministrazione efficiente»⁸.

Se nella visione utilitaristica la pretesa di aumentare il benessere sociale è prioritaria rispetto ai diritti individuali, il contrattualismo di Rawls, per contro, cerca di prendere sul serio le nostre intuizioni di senso comune circa la priorità delle libertà e dei diritti sul benessere sociale aggregato. In contrasto con l'utilitarismo, inoltre, il contrattualismo rawlsiano assume che gli stessi principi di scelta sociale siano il risultato di un accordo originario. L'adozione della soluzione contrattualistica consente di trovare una procedura di accordo che permetta di tenere presente la pluralità e la separatezza delle persone.

L'utilitarismo, insieme al perfezionismo, è collocato da Rawls tra le etiche teleologiche e contrapposto a un'altra famiglia di etiche, quelle deontologiche. Le etiche teleologiche definiscono il giusto come ciò che consente il raggiungimento di un *telos*, di un fine monistico; fine che, nel caso dell'utilitarismo, coincide con un bene non morale, ovvero la massimizzazione dell'utilità. Nel caso del perfezionismo, invece, il *telos* è un bene morale che in genere coincide con un ideale di eccellenza umana e con la realizzazione di un ideale di vita virtuosa. Per il perfezionismo le istituzioni giuste consentono la creazione di vite eccellenti o di vite rispondenti a un certo ideale di virtù. Il legislatore è legittimato a indirizzare i cittadini verso il perseguimento di un determinato bene morale perché convinto del valore, della verità, di quella particolare concezione della vita buona rispetto ad altre.

Alle etiche teologiche si contrappongono quelle deontologiche, prima tra tutte quella kantiana, per le quali il giusto non deve essere individuato in maniera diretta o indiretta a partire da ciò che è buono. Per le etiche deontologiche, oltre alla bontà o meno delle conseguenze, vi sono altre considerazioni che devono pesare nella valutazione morale. Mantenere una promessa, per esempio, può essere considerato giusto anche se le conseguenze dell'atto non sono necessariamente positive. L'atto del mantenere le promesse ha un valore in sé.

Come possiamo arrivare ad individuare il giusto in termini indipendenti dalle conseguenze? Una delle soluzioni è offerta dall'intuizionismo morale, considerato come «la dottrina che afferma l'esistenza di una famiglia irriducibile di principi primi che vanno valutati l'uno rispetto all'altro chiedendosi, secondo un giudizio ponderato, quale equilibrio sia più giusto»⁹. Secondo John Rawls la filosofia morale contemporanea si trova spesso costretta a scegliere tra intuizionismo e utilitarismo.

Abbiamo visto quali difficoltà sollevi l'utilitarismo, vediamo ora perché anche l'alternativa intuizionista non appaia soddisfacente, sebbene essa, nella prospettiva di Rawls, presenti l'attrattiva di non partire da una con-

⁸ Ivi, p. 40.

⁹ Ivi, p. 45.

cezione monistica del bene come l'utilitarismo. L'intuizionismo fa appello al *moral sense*, a un senso morale che è in grado di dettarci principi che riconosciamo intuitivamente come veri e validi dal punto di vista morale. Il problema posto dall'intuizionismo è che esso fa riferimento a una pluralità di principi morali tra i quali si può tracciare solo «un equilibrio intuitivo per mezzo di quello che ci sembra approssimativamente più giusto»¹⁰. È per andare oltre questo limite dell'intuizionismo e individuare regole stabili di priorità che Rawls si imbarca in un'impresa costruttivista che ha come obiettivo dare un ordine, per quanto possibile, ai nostri principi intuitivi.

2.2. La soluzione neo-contrattualista

Uno degli obiettivi di Rawls è individuare una procedura che consenta di fissare i principi di giustizia e di stabilire regole di priorità tra essi. Nella versione rivista e corretta della teoria, presentata in *Justice as Fairness*, i principi di giustizia sono così formulati:

- a) Ogni persona ha lo stesso titolo indefettibile a uno schema pienamente adeguato di uguali libertà di base compatibile con un identico schema di libertà per tutti.
- b) Le disuguaglianze sociali ed economiche devono soddisfare due condizioni: primo, devono essere associate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa uguaglianza di opportunità; secondo, devono dare il massimo beneficio ai membri meno avvantaggiati della società (principio di differenza)¹¹.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ In realtà la teoria rawlsiana presenta anche un terzo principio di giustizia, che viene definito «principio del giusto risparmio» ed è un principio di giustizia tra le generazioni. In *Una teoria della giustizia* questo principio è argomentato (cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., § 25.2) ipotizzando che le parti nella posizione originaria siano capi famiglia e quindi abbiano a cuore i loro discendenti. Questa ipotesi (che funziona solo in virtù di un sentimento di benevolenza verso i discendenti) contraddice il principio del disinteresse reciproco delle parti; per questo motivo, in seguito, Rawls ha mutato l'argomentazione in base alla quale il principio del giusto risparmio può essere difeso. In *Political Liberalism* e poi in *Justice as Fairness*, ci si immagina che nella posizione originaria si confrontino diverse generazioni ciascuna delle quali si trova a scegliere un principio del giusto risparmio che deve sperare sia stato scelto anche dalle generazioni che l'hanno preceduta, trovandosi all'oscuro del suo posto tra le generazioni. Per i limiti della prima soluzione rawlsiana, cfr. J. English, *Justice Between Generations*, «Philosophical Studies», 31, 1977, pp. 91-104. Per la posizione generale di Rawls sulla questione della giustizia nei confronti dei bambini e delle generazioni future, cfr. S. Brennan e R. Noggle. *John Rawls's Children*, in S. M. Turner e G. B. Matthews (a cura di), *The Philosopher's Child. Critical Essays in the Western Tradition*, University of Rochester Press, Rochester (NY) 1998, pp. 203-233.

Tra questi due principi valgono regole di priorità tali che l'eguale diritto alla libertà non può essere limitato in nome delle eguali opportunità e queste ultime in nome del principio di differenza. Ciò significa, in altri termini, che nessuna considerazione di carattere welfaristico può giustificare una limitazione delle libertà fondamentali.

Questi principi valgono per le istituzioni sociali fondamentali, ovvero per quella che Rawls definisce «struttura di base della società», che comprende la costituzione, le forme legalmente riconosciute della proprietà, la struttura dell'economia e, in una qualche forma, la famiglia; non valgono per le associazioni presenti nella società civile, chiese, sindacati, partiti, ecc., anche se indirettamente disegnano i confini entro i quali esse si possono muovere. «Una chiesa, per esempio, può scomunicare gli eretici ma non bruciarli, e questo vincolo serve a garantire la libertà di coscienza [...]»¹². I due principi di giustizia non risolvono problemi di giustizia locale, come decidere in che modo allocare le risorse all'interno di un ospedale, né le questioni di giustizia globale, che Rawls affronterà in *Laws of People*¹³. Essi sono immaginati come il risultato di un ipotetico

¹² J. Rawls, *La giustizia come equità: una riformulazione*, cit., p. 13.

¹³ In *A Theory of Justice* Rawls delimita l'ambito della teoria della giustizia all'interno dei confini dello Stato nazione: i due principi di giustizia non hanno l'ambizione di potersi applicare anche ai rapporti tra gli stati e alla dimensione sovranazionale. Autori come Charles Beitz e Thomas Pogge, fautori del cosmopolitismo, tuttavia, hanno preso le mosse da Rawls per sostenere che i due principi di giustizia, e in particolare il principio di differenza, potrebbero senz'altro essere estesi oltre lo Stato-nazione. Dopo tutto, se il velo d'ignoranza deve escludere la conoscenza di fattori moralmente arbitrari, perché non dovrebbe poter escludere anche il dato relativo al nostro luogo di nascita? Se il velo di ignoranza rimuovesse anche le informazioni relative alla nostra nazionalità, esso potrebbe senz'altro consentirci, secondo questi autori, di formulare i principi di una giustizia cosmopolita. Sia per Beitz che per Pogge, è possibile utilizzare la teoria rawlsiana per arrivare alla costruzione di una teoria della giustizia globale applicando la posizione originaria direttamente al mondo intero (cfr. C. Beitz, *Political Theory and International Relation*, Princeton University Press, Princeton 1979, pp. 141-142 e T. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University press, Ithaca 1989). In *The Law of Peoples*, tuttavia, Rawls rifiuta questa impostazione e sviluppa per il diritto dei popoli una diversa ipotesi: si parte sempre dalla nozione di contratto sociale e da una procedura di selezione dei principi di giustizia analoga a quella adottata per derivare i principi di giustizia nel caso nazionale, ma la si applica a una posizione originaria di secondo livello, in cui sono rappresentanti i popoli e non gli individui. Nell'arena internazionale, per Rawls, sarebbero scelti principi di giustizia diversi rispetto a quelli validi sul piano domestico per le società liberali, principi classici del diritto internazionale, che includono il riconoscimento dell'indipendenza dei popoli, la loro uguaglianza, il loro diritto all'autodifesa, e il dovere di assistenza, ecc. Il dovere di assistenza, accolto da Rawls a livello internazionale, in particolare, differisce profondamente dal principio egualitario delle teorie cosmopolitiche: «Il principio egualitario globale – scrive Rawls – è volto ad aiutare i poveri di tutto il mondo, e propone un dividendo generale sulle risorse che ciascuna società deve versare in un fondo internazionale da amministrare a questo fine. La cosa da chiedersi in proposito è se il principio ha un obiettivo

contratto sociale. In questo senso la teoria rawlsiana è definita come una teoria neo-contrattualista. Perché «neo»? Cosa c'è di nuovo nel contrattualismo rawlsiano? Rawls afferma di voler portare a un più alto livello di astrazione la teoria generale del contratto sociale di Locke, Rousseau e Kant. Cosa significa? Perché Rawls colloca il contrattualismo hobbesiano in una diversa tradizione?

Cominciamo col rispondere proprio a quest'ultima domanda: perché il modello del contratto di Hobbes è lontano da quello di Rawls? Gli individui hobbesiani sono mossi da interessi egoistici e conflittuali; il contratto in Hobbes è un compromesso prudenziale necessario per uscire dallo stato di natura e in quanto tale esso non appare sostenuto da ragioni morali. Gli individui hobbesiani non sono 'ragionevoli' nel senso in cui Rawls intende questo termine, ovvero non sono individui morali, mossi dal desiderio di cooperare¹⁴.

Veniamo alla differenza fondamentale non solo rispetto a Hobbes, ma a tutta la tradizione contrattualista precedente, riguardo all'uso del contratto. Il contratto non è utilizzato da Rawls, come nel contrattualismo moderno, quale fondamento dell'obbligo politico. Quella di Rawls non è una teoria del consenso attuale. È una teoria del consenso ipotetico, e in questo senso vicina all'idea kantiana del contratto sociale come ideale regolativo. Più in particolare, Rawls riprende l'idea dello stato di natura propria delle teorie contrattualiste per individuare i principi che verrebbero scelti da individui liberi, uguali, razionali (ovvero capaci di avere una concezione del bene e di perseguire un proprio ideale della vita buona) e ragionevoli (ovvero disposti a cooperare), qualora si trovassero in una condizione iniziale equa di scelta, la *original position*.

L'equità delle condizioni nella posizione originaria è determinante per l'individuazione dei principi di giustizia. Da qui viene l'idea della *justice as fairness*. La *original position* è quindi una sorta di stato di natura non storico, ma ipotetico, nel quale gli individui devono accordarsi per definire i principi di giustizia che andranno a regolare la struttura di base della società e a distribuire oneri e vantaggi sociali. La società è infatti conce-

e un punto di arresto. Il dovere di assistenza li ha entrambi: ambisce a sollevare i poveri del mondo alla condizione di cittadini liberi ed eguali di una società ragionevolmente liberale o a quella di membri di una società gerarchica decente. Questo è l'obiettivo. Ma include anche fin dall'inizio un punto d'arresto, dal momento che per ciascuna società svantaggiata il principio cessa di valere una volta che l'obiettivo sia raggiunto» (J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, cit., p. 159). Per una prima analisi critica del *Diritto dei popoli* di Rawls, cfr. R. Martin e D. A. D. Reidy (a cura di), *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishing, Oxford 2006; P. Hayden, *John Rawls towards a just world order*, University of Wales Press, Cardiff 2002; T. Kok-Chor, *Toleration, Diversity and Global Justice*, The Pennsylvania State University Press, University Park (Pennsylvania) 2000.

¹⁴ Per un'analisi delle ragioni della presa di distanza di Rawls dal contrattualismo hobbesiano, cfr. P. Graham, *Rawls*, cit., pp. 16-20.

pita come un'impresa cooperativa. «Per la giustizia come equità i cittadini cooperano a produrre le risorse sociali che sono poi oggetto delle loro rivendicazioni»¹⁵. Quella della giustizia come equità, a differenza dell'utilitarismo, non è una concezione allocativa della giustizia: non si tratta di assegnare un insieme di risorse date, come si trattasse di manna caduta dal cielo. Una determinata distribuzione, infatti per Rawls, «non può affatto essere giudicata a prescindere dai titoli o diritti guadagnati col sudore dai singoli entro l'equo sistema di cooperazione da cui quella distribuzione è venuta fuori; perciò qui il concetto di giustizia allocativa non è applicabile, mentre lo è nell'utilitarismo»¹⁶.

La caratteristica più importante della posizione originaria è data dai vincoli informativi ai quali gli individui sono sottoposti, che impongono un requisito di imparzialità alle scelte ammissibili, grazie all'espedito del «velo d'ignoranza». Nella posizione originaria le parti scelgono i principi di giustizia dopo essere stati privati di una serie di conoscenze relative alla loro reale posizione nella società, alla loro identità, alla loro concezione del bene, alla loro condizione socio-economica, alla loro propensione al rischio. Sono eliminati dalla situazione ideale di scelta anche fattori psicologicamente negativi quali l'invidia: nessuno sarebbe disposto ad ottenere di meno pur di danneggiare gli altri. Costruendo le parti nella posizione originaria quali individui disinteressati con diverse concezioni del bene comune, Rawls vuole assicurarsi che i principi di giustizia selezionati non dipendano dal sostegno di una visione condivisa del bene morale, cosa che risulterebbe indesiderabile in società, come quelle moderne, caratterizzate dal 'fatto' del pluralismo. Per questo in Rawls è fondamentale mantenere separate giustizia e benevolenza, al fine di poter poggiare la propria teoria su assunti semplici e quanto più possibile deboli in termini di impegni sostantivi.

La posizione originaria poggia sull'idea che procedure eque siano in grado di assicurare l'equità dei principi scelti. Rawls distingue tre tipi di giustizia procedurale: perfetta, imperfetta e pura. La prima viene illustrata con l'esempio della divisione della torta: dovendo decidere come ottenere tutti una fetta eguale di torta, che è il risultato equo desiderato e conosciuto in partenza, si lascia tagliare la torta a colui che ne potrà prendere solo l'ultimo pezzo. La giustizia imperfetta è invece esemplificata mediante l'esempio del processo penale: l'obiettivo del processo è la condanna del colpevole, le procedure sono disegnate al fine di ottenere questo risultato, ma non è possibile evitare del tutto la possibilità di errori. Nella giustizia procedurale pura, che corrisponde al modello rawlsiano, non si dispone di criteri indipendenti, è la procedura stessa a garantire l'equità del risultato.

Le parti nella posizione originaria, pur all'oscuro di molte informazioni, sanno che nella società reale valgono le circostanze di giustizia di

¹⁵ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 57.

¹⁶ *Ibidem*.

Hume: il principio della simpatia limitata e quello della scarsità delle risorse, principi che rendono necessario l'accordo sulle regole che dovranno andare a determinare la distribuzione degli oneri e dei benefici della cooperazione. Essi, quindi, devono scegliere tra diverse concezioni della giustizia e lo fanno attraverso un procedimento di «equilibrio riflessivo»: valutano l'ammissibilità delle diverse teorie alla luce delle loro nozioni di senso comune circa il primato della giustizia, dei loro giudizi ponderati, e scartano di volta in volta le opzioni in conflitto con esse. Le alternative presentate dalle parti nella posizione originaria devono rispettare alcuni vincoli formali, che sono impliciti nell'idea di giusto, e sono costituiti dai principi di generalità, definitività, universalità e pubblicità, nonché dalla loro capacità di imporre un ordine a pretese conflittuali. Questi vincoli escludono che possano presentarsi varianti della concezione egoista. Così, per esempio, la condizione di generalità escluderà tanto la posizione del *free rider*, «tutti cooperino, eccetto me», che quella del dittatore. I vincoli formali consentono invece che possano confrontarsi nella posizione originaria le diverse concezioni tradizionali della giustizia. Nel confronto tra esse i principi di giustizia come equità sarebbero preferiti alle altre concezioni della giustizia, compreso l'utilitarismo della media.

2.3. Equa eguaglianza di opportunità

Nel proporre i suoi due principi di giustizia Rawls ne sottolinea la superiorità sia rispetto al sistema della libertà naturale sia rispetto al principio dell'eguale opportunità. Il sistema dell'eguale libertà naturale è fondato su un'idea di eguaglianza formale delle opportunità, «nel senso che tutti possiedono almeno gli stessi diritti legali di accesso a tutte le posizioni sociali vantaggiose»¹⁷. Il limite di questo sistema è dato dal fatto che la distribuzione del reddito e della ricchezza risulta sempre fortemente condizionata da contingenze naturali e sociali. L'ideale dell'eguaglianza di opportunità cerca di colmare questo difetto. Tutti dovrebbero avere le stesse possibilità di riuscita a parità di doti e di talenti naturali, indipendentemente dalla loro condizione economica e sociale di partenza: «In ogni settore della società dovrebbero esservi, approssimativamente, eguali prospettive di cultura e di successo per tutti coloro che sono dotati e motivati nello stesso modo. Le aspettative di coloro che hanno le stesse abilità e aspirazioni non dovrebbero essere influenzate dalla classe sociale di appartenenza»¹⁸. L'idea di Rawls è che, anche se appare preferibile al sistema della libertà naturale, tuttavia il sistema delle eguali opportunità è anch'esso insoddisfacente in quanto lascia che il livello di reddito e ricchezza sia influenzato dagli esiti della lotteria naturale, dalle doti e dal talento naturali che una persona può avere. Tale «risultato è

¹⁷ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 75.

¹⁸ *Ibidem*.

arbitrario da un punto di vista morale. Non vi è ragione di permettere che la distribuzione del reddito e della ricchezza sia stabilita dalla distribuzione delle doti naturali piuttosto che dal caso storico e sociale»¹⁹. Rawls propone, dunque, un ideale di eguaglianza democratica al quale si arriva mediante la combinazione dell'equa eguaglianza di opportunità con il principio di differenza: «L'idea intuitiva è che l'ordine sociale non deve determinare e garantire le prospettive più attraenti di quelli che stanno meglio, a meno che ciò non vada anche a vantaggio dei meno fortunati»²⁰. Ciò significa che i talentuosi potranno trarre vantaggio dai loro talenti, accedendo a un maggior reddito e a una maggiore ricchezza, se ciò produce benefici per coloro che stanno peggio. Una società giusta sarà così disposta ad accettare un certo grado di diseguaglianza, qualora ciò sia necessario per incentivare i più talentuosi a mettere a frutto i loro talenti per la collettività. Rawls non afferma, come faranno i *luck egalitarians*, che i talenti non dovrebbero ricevere alcuna forma di ricompensa, in quanto immeritati sul piano morale, ma che questa ricompensa deve essere legittimata dall'accordo che i cittadini raggiungono su ciò che produce il loro mutuo vantaggio.

2.4. *I beni sociali primari e i criteri di individuazione dei meno avvantaggiati*

Come si misura la posizione dei meno avvantaggiati? I confronti interpersonali sono semplificati in quanto vengono formulati in termini di beni sociali primari. I beni sociali primari sono quei beni che un individuo non potrebbe non volere quale che sia la sua concezione della vita buona, in quanto sono costituiti dalle condizioni sociali e dai mezzi per la realizzazione di qualsiasi scopo. Tra i beni sociali primari vi sono: i diritti e le libertà fondamentali; il reddito e la ricchezza, le basi sociali del rispetto di sé.

I meno avvantaggiati sono coloro che hanno le aspettative più basse di reddito e ricchezza.

Che differenza c'è tra valutare la posizione dei più svantaggiati in termini di beni sociali primari invece che in termini di utilità? L'utilità è un criterio soggettivo; i beni sociali primari intendono proporsi come metrica oggettiva, suscettibile di confronti interpersonali e quindi tale da consentire una valutazione delle pretese avanzate dai cittadini. Rawls spiega che l'idea di «restringere richieste appropriate alle richieste di beni principali è analoga ad assumere soltanto certi bisogni come rilevanti in termini di giustizia. La spiegazione è che i beni principali sono cose generalmente richieste o necessarie, per i cittadini come persone morali libere e eguali che cercano di promuovere (ammissibili e determinate) concezioni del bene»²¹.

¹⁹ Ivi, p. 76.

²⁰ Ivi, p. 78.

²¹ J. Rawls, *Utilità sociale e beni principali*, in A. Sen e B. Williams (a cura di), *Utilitarismo e oltre*, cit., p. 217.

Poiché i giudizi sul vantaggio non sono formulati in termini di utilità, di livello di soddisfazione, ma in termini di beni primari, non accadrà che, per esempio, si assegni più reddito alle persone che sono più difficili da soddisfare e che occorra inondare di caviale e champagne per portarle a un normale livello di utilità, livello che altri riescono a raggiungere magari solo mangiando un panino e una bibita. La società deve pagare per le condizioni di svantaggio che derivano ad alcuni dai loro gusti costosi?

La scelta di Rawls di sostituire i beni primari all'utilità serve ad ovviare a questo tipo di problemi e si richiama al principio di responsabilità. Rawls vorrebbe essere sensibile alla sfortuna che deriva dalle circostanze, dal caso, dall'arbitrio della lotteria naturale e sociale, e tuttavia in grado di richiamare gli individui alle loro responsabilità sociali, alle responsabilità determinate dallo schema di aspettative sociali fissate a livello istituzionale, prima tra tutte quella relativa al rispetto del principio di reciprocità.

[...] come persone morali – scrive Rawls – i cittadini hanno qualche parte nella formazione e nella coltivazione dei loro fini e preferenze ultime. Non è in sé un'obiezione all'uso dei beni principali il fatto che non favorisca coloro che hanno gusti costosi. [...] L'uso dei beni principali [...] fa affidamento su una capacità di assumere responsabilità per i nostri fini²².

Cosa succede nella teoria della giustizia di Rawls se una persona svantaggiata deriva il suo svantaggio dal fatto di preferire il tempo libero, trascorso a fare surf, piuttosto che a lavorare? Rawls non vuole che la società paghi i gusti costosi di pochi, e, per evitare il caso del surfista, nella formulazione ultima, rivista e corretta, della teoria, introduce il tempo libero tra i beni primari.

Cosa succede, d'altra parte, all'interno della teoria rawlsiana se una persona deriva il suo svantaggio in termini di reddito e ricchezza da un grave handicap? La cosa è indifferente e irrilevante per il principio di differenza. Le persone con gravi disabilità ricevono lo stesso paniere di beni primari quali che sia la loro capacità di far uso di quei beni, perché Rawls esclude i beni naturali primari dall'indice che determina la condizione dei più svantaggiati.

L'approccio dei beni primari sembra riservare scarsa attenzione alla diversità degli esseri umani. Rawls disegna il paniere dei beni primari a partire dalla premessa che «tutti i cittadini abbiano capacità fisiche e psicologiche all'interno di una certa gamma normale»²³. Se gli individui fossero fundamentalmente simili, allora un indice dei beni primari potrebbe costituire un buon modo di giudicare il vantaggio. Di fatto, però, le persone

²² Ivi, p. 213.

²³ Ivi, p. 212. Rawls delega al successivo stadio legislativo le questioni relative alla salute e a particolari bisogni medici.

hanno bisogni molto diversi che variano con la salute, la longevità, le condizioni climatiche, l'ubicazione, le condizioni di lavoro, il temperamento, ecc. Si può dare a due persone la stessa quantità di beni, e dire che per questo li abbiamo trattati come eguali; ma, se Anna è sana e Giacomo malato, lo stato di salute cagionevole del secondo può trasformarsi in una fonte di disuguaglianza. Per ottenere che Anna e Giacomo abbiano un eguale livello di benessere devo trattarli diversamente in termini di distribuzioni di beni. Li tratteremo in modo eguale secondo un'idea di eguaglianza come eguaglianza di benessere dando loro una quantità diversa di beni; li tratteremo in modo eguale dal punto di vista di un'idea di eguaglianza di risorse se non terremo conto dei loro diversi bisogni.

Dopo la pubblicazione di *A Theory of Justice*, come vedremo, vi sono stati vari tentativi di correggere la teoria rawlsiana, spesso muovendosi nel solco da essa tracciato. Secondo i *luck egalitarians* la teoria di Rawls deve essere emendata per renderla coerente con l'intenzione di annullare gli effetti della lotteria naturale. Secondo il *capability approach* di Sen e Nussbaum, invece, è necessario andare oltre Rawls per poter tenere conto degli effetti della diversità umana in termini di capacità di conversione di beni in *well-being*. Altre importanti critiche nei confronti dell'egualitarismo rawlsiano, che hanno condotto verso scenari distanti, sono state proposte dalle teorie di genere e dalle teorie libertarie. In una prospettiva di genere la teoria della giustizia di Rawls presenta almeno quattro limiti importanti: 1) non è sufficientemente attenta alla dimensione politica della famiglia e alla condizione di vulnerabilità che la donna vive a causa dell'iniqua divisione del lavoro di cura nella sfera privata; 2) continua a vedere il contributo alla cooperazione sociale in termini produttivistici, rimanendo legata a una concezione del lavoro che esclude l'importanza del lavoro di riproduzione sociale e di tutte le forme di lavoro volontario; 3) guarda agli individui come individui liberi, eguali e indipendenti, dimenticando la nostra comune condizione di esseri dipendenti; 4) si ferma a una logica meramente redistributiva che risulta inefficace rispetto agli svantaggi sofferti da gruppi quali, per esempio, gay e lesbiche, il cui svantaggio non è tanto o principalmente di natura economica, ma ha radici culturali e simboliche.

2.5. Oltre il welfare state?

La proposta teorico-politica di Rawls rappresenta sicuramente per molti versi un superamento della visione classica del *welfare state*²⁴. L'autore individua nella democrazia proprietaria la forma sociale che consente di incarnare al meglio i due principi di giustizia, andando oltre i limiti di

²⁴ Cfr. S. Freeman, *The Utilitarian Welfare State and Property-Owning Democracy*, in Id., *Justice and the Social contract*, cit., pp. 102-108.

quello stato capitalistico del benessere che interviene con aggiustamenti e correzioni *ex post* a sanare le distorsioni e disuguaglianze prodotte dal mercato. Contrapponendo queste due forme di Stato, Rawls scrive:

Una grossa differenza è che le istituzioni della democrazia proprietaria funzionano in modo da diffondere il possesso di ricchezza e capitale, impedendo così che una piccola parte della società controlli l'economia, e indirettamente anche la vita politica, mentre il capitalismo assistenziale permette a una classe numericamente ristretta di avere quasi il monopolio dei mezzi di produzione. La democrazia proprietaria evita questi squilibri non redistribuendo, per così dire, il reddito a beneficio di chi ha meno alla fine di ogni periodo, ma garantendo una proprietà diffusa di mezzi di produzione e capitale umano (cioè di educazione e formazione professionale) all'inizio di ogni periodo, e sempre nel contesto dell'equa uguaglianza delle opportunità. Essa non mira tanto a fornire assistenza a coloro che hanno perso tutto per eventi casuali o sfortunati (anche se pure questo va fatto), quanto a mettere in grado tutti i cittadini di svolgere la propria attività avendo alle spalle un adeguato livello di uguaglianza economica e sociale. Quando tutto va bene i meno avvantaggiati non sono gli sfortunati e le vittime di qualche disgrazia, gli oggetti della nostra carità e compassione (e tanto meno della nostra pietà), ma coloro cui è dovuta la reciprocità per una questione di giustizia politica fra cittadini liberi e uguali. Pur avendo meno risorse, queste persone fanno fino in fondo la propria parte, a condizioni considerate da tutti reciprocamente vantaggiose e compatibili con il rispetto di sé di ognuno²⁵.

L'ambizione di Rawls è, dunque, proporre riforme tali da incidere profondamente nella struttura di base delle attuali società liberaldemocratiche. Rispetto al sistema di welfare, la democrazia proprietaria sembra più interessata al controllo che gli individui esercitano sulle loro vite, alla loro autonomia, che al livello del loro benessere; essa è, inoltre, meno propensa del sistema di welfare ad ammettere grosse disuguaglianze in termini di ricchezza e potere²⁶.

La premessa fondamentale del progetto rawlsiano nel disegnare l'immagine di un'ideale democrazia proprietaria è, però, ancora l'idea della società come un'impresa che richiede la partecipazione di soggetti pienamente cooperativi, in grado di portare un contributo all'impresa sociale grazie al loro lavoro. Continua così ad agire sullo fondo della proposta di Rawls una visione "lavorista della cittadinanza sociale". Come in Marshall i diritti sociali trovavano una condizione essenziale per poter essere riconosciuti nell'adempimento dei doveri di cittadinanza tramite "il lavoro e

²⁵ J. Rawls, *La giustizia come equità*, cit., p. 155.

²⁶ Cfr. S. Freeman, *The Utilitarian Welfare State and Property Owning Democracy*, cit., p. 108.

il pagamento delle tasse”²⁷, così per Rawls la concessione di un minimo sociale è subordinata alla piena partecipazione alla cooperazione sociale attraverso il lavoro. Nella visione della giustizia di Rawls chi vive grazie al lavoro di altri ha un comportamento iniquo, non rispettoso di quel principio di reciprocità che sta a fondamento del principio di differenza.

Permane in Rawls qualcosa di più di un residuo dell’utopia della società fondata sul lavoro produttivo. La sua teoria della giustizia non sposa l’ideale di una crescita illimitata e addirittura fa propria la visione di una società stazionaria, visione che era stata avanzata a metà Ottocento da John Stuart Mill²⁸. Continua, tuttavia, ad avere come riferimento un modello produttivista²⁹ e a seguire sotto questo profilo una logica tipica dei sistemi di welfare, sistemi in cui si suppone che le persone si guadagnino da vivere grazie al mercato del lavoro e ricorrano ai programmi di assistenza solo come forma di ripiego. Il fatto di privilegiare l’eguaglianza dei risultati si rispecchia anche nel riproporre per lo più da parte della filosofia politica liberale una visione della partecipazione alla cittadinanza articolata principalmente in termini di ‘lavoro produttivo’. Come hanno evidenziato soprattutto le teoriche femministe, ciò può indurre a perpetuare una svalutazione di attività, come quelle riproduttive e di cura, che danno un contributo fondamentale alla vita della società e che perciò potrebbero essere concettualizzate come «fonte di diritti di cittadinanza»³⁰. Ampliare il concetto di lavoro, per includervi quelle attività di cura e di volontariato il cui valore sociale è emerso con sempre maggior evidenza mano a mano che le donne entravano nel mercato del lavoro e lasciavano vuote le loro case, producendo nelle nostre società un fenomeno di «crisi del lavoro di cura», può essere un modo per arrivare a una loro rivalutazione sociale. Nella proposta di estendere il concetto di lavoro rimane, tuttavia, l’idea che debba sussistere una qualche necessaria corrispondenza tra diritti e doveri di cittadinanza³¹.

Altre visioni riformatrici, che Goodin definisce «post-produttiviste»³², tentano di andare oltre il tradizionale rapporto *welfare/work*. Una strada

²⁷ Cfr. C. Saraceno, *Prefazione*, in P. Van Parijs e Y. Vanderborght, *Il reddito minimo universale* (ed. orig. 2005), Università Bocconi Editore 2006, p. XVIII.

²⁸ Cfr. J. Rawls, *La giustizia come equità*, cit., p. 72.

²⁹ Sulle caratteristiche del modello produttivista, cfr. R. E. Goodin, *Work and Welfare: Towards a Post-Productivist Welfare Regime*, «British Journal of Political Science», 31, 1, 2001, pp. 13-39.

³⁰ Cfr. C. Saraceno, *Prefazione*, cit., p. XIX. Sulla sottovalutazione del lavoro di cura nella teoria della giustizia di Rawls, cfr., in particolare, E. Kittay, *Human Dependency and Rawlsian Equality*, in D. Meyers Tietjens (a cura di), *Feminists Rethink the Self*, Westview Press, Boulder, Colorado 1997 e M. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia* (ed. orig. 2006), il Mulino, Bologna 2007.

³¹ Cfr. C. Saraceno, *Prefazione*, cit., p. XIX.

³² R. E. Goodin, *Work and Welfare: Towards a Post-Productivist Welfare Regime*, cit., p. 15.

radicalmente alternativa è rappresentata dall'idea di svincolare totalmente il riconoscimento di un minimo sociale non solo da qualsiasi verifica delle condizioni economiche, ma anche da qualsiasi forma di partecipazione attraverso il lavoro. Tale è la proposta di allocazione universale, presentata da Philippe Van Parijs e Yannick Vanderborght in *Il reddito minimo universale*, che afferma il diritto a un reddito minimo individuale, incondizionato e universale³³.

Se dietro ai diversi sistemi di welfare è sempre possibile cogliere determinate scelte di valore (nelle visioni liberali per l'efficienza, in quelle conservatrici per la stabilità, in quelle socialdemocratiche per l'eguaglianza), dietro la proposta del reddito minimo universale vi è sicuramente una scelta forte in favore del valore dell'autonomia³⁴, o, direbbe Van Parijs, di una «libertà reale per tutti», della libertà di fare ciò che vorremmo delle nostre vite. Questione che non può prescindere dall'accesso effettivo a beni e opportunità³⁵. Assicurare non alle famiglie, a seconda della composizione del nucleo familiare, ma ai singoli individui, anche ai minori, le condizioni che permettano loro di sviluppare le loro capacità, è essenziale, in questa prospettiva, per poter affermare, per esempio, in caso di divorzio, la reale libertà di scelta dei coniugi più deboli o per riconoscere una reale parità di condizioni a coloro che decidono di convivere. Questa misura individualistica, come sottolinea Chiara Saraceno, ha l'obiettivo di liberare gli individui dai lacci della «dipendenza come destino sociale, che si tratti del destino dell'origine di nascita o di quello del legame familiare»³⁶ e ha anche il vantaggio di eliminare «gli attentati alla vita privata che comportano perquisizioni domiciliari e altre forme di verifica» relativamente alle condizioni dei singoli o delle famiglie, oltre ai relativi costi amministrativi di un simile apparato di controllo³⁷.

Al di là delle ragioni ideali da cui nasce, che non sono prive di fascino, dietro di essa vi sono motivazioni che vanno anche oltre il piano delle scelte di valore e hanno piuttosto a che fare con il desiderio di proporre riforme che siano in grado di rispondere in modo efficace al rischio di povertà che deriva da una serie di mutamenti in atto nelle nostre società - mutamenti rispetto ai quali appare poco sensibile il progetto normativo rawlsiano. Tra questi, *in primis*, le trasformazioni che toccano l'attuale

³³ Per il finanziamento di questa misura, la maggior parte delle proposte prevedono «un aggiustamento dell'imposta sul reddito», in qualche caso «assegnano al finanziamento del reddito minimo universale un'imposta specifica». Un'ulteriore proposta «destina al finanziamento [...] una tassa sul valore aggiunto (IVA) aumentata drasticamente [...]» (P. Van Parijs e Y. Vanderborght, *Il reddito minimo universale*, cit., p. 39).

³⁴ Cfr. R. E. Goodin, *Work and Welfare: Towards a Post-Productivist Welfare Regime*, cit., p. 16.

³⁵ P. Van Parijs e Y. Vanderborght, *Il reddito minimo universale*, cit., p. 98

³⁶ C. Saraceno, *Prefazione*, cit., p. XXI.

³⁷ P. Van Parijs e Y. Vanderborght, *Il reddito minimo universale*, cit., p. 71.

mercato del lavoro e il fatto che viviamo in società in cui l'offerta di occupazione è destinata probabilmente a rimanere sovradimensionata rispetto alla domanda, ovvero un mondo in cui si è in presenza di un alto tasso di disoccupazione involontaria e dunque di una diseguaglianza arbitraria delle opportunità tra chi, a parità di merito e talento, è temporaneamente o permanentemente fuori dal mondo del lavoro e chi vi è incluso.

Tra gli effetti positivi dell'introduzione di un reddito di base universale, oltre al superamento di tutti gli effetti distorsivi prodotti dall'attuale utilizzo di schemi selettivi³⁸, merita ricordare quello che può avere sul capitale umano grazie «al passaggio più fluido» che esso consente «tra le sfere del lavoro retribuito, delle attività familiari e della formazione». Il *basic income* renderebbe «più agevole per tutti rallentare o interrompere attività professionali per far fronte agli obblighi familiari, acquisire una formazione complementare, o prendere nuovi orientamenti [...]»³⁹. In sostanza, esso consentirebbe una flessibilità accompagnata da una maggiore sicurezza e un maggiore controllo da parte degli individui sul loro tempo di vita, tempo che, una volta liberati dall'ossessione del lavoro salariato, potrebbero destinare al lavoro volontario, all'impegno sociale e politico, alla famiglia, offrendo così una risposta anche al problema del *time bind*⁴⁰, ovvero alla ricerca di un equilibrio tra tempo dedicato alla casa e tempo dedicato al lavoro.

³⁸ Gli schemi selettivi possono favorire «distorsioni informative», possono coprire casi che non nascono da un reale bisogno e viceversa lasciare fuori persone che, a causa della loro condizione di disagio, non sono in grado di avanzare richieste di assistenza. Essi possono anche favorire «distorsioni motivazionali» che disincentivano ad uscire dal sistema di sicurezza sociale: «Per quale ragione una persona dovrebbe accettare un lavoro (specialmente se faticoso, usurante e umiliante) se il reddito che tale lavoro le fornisce è solo di poco superiore alla rimessa assistenziale? In altri termini, potrebbero verificarsi situazioni in cui l'incremento di reddito da lavoro comporta la perdita del sussidio senza produrre, tutto considerato, un differenziale di reddito netto positivo e dunque un miglioramento significativo delle condizioni di vita» (C. Del Bò, *Un reddito per tutti. Un'introduzione al basic income*, Ibis, Como-Pavia 2004, pp. 24-25). Gli schemi selettivi, con i costi e i tempi della loro gestione amministrativa, favoriscono il formarsi di «trappole della disoccupazione e della povertà» (cfr. *ivi*, p. 25-26).

³⁹ Cfr. P. Van Parijs e Y. Vanderborght, *Il reddito minimo universale*, cit.

⁴⁰ Il concetto di *time bind* è stato coniato da Arlie Russel Hochschild, in *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work* (1997), per descrivere un fenomeno sempre più diffuso nelle nostre società: il lavoro diventa il principale momento di identificazione e l'impegno nel quale si spende più tempo; mentre la vita familiare è spesso vissuta come un peso per la quantità di domande che essa pone e per il poco tempo che rimane per rispondere ad esse. Il fatto che le cose da fare a casa siano un onere da svolgere in un tempo sempre più ridotto, spiega l'insoddisfazione di molti più per il tempo passato in famiglia che per il tempo trascorso a lavoro. In qualche misura, in queste condizioni, si finisce per avere la percezione che il vero lavoro sia la casa e la famiglia: come recita il sottotitolo del libro della Hochschild, «work becomes home and home becomes work».

Una delle obiezioni più forti che viene mossa nei confronti dell'idea di un'allocatione universale incondizionata chiama in causa l'importanza sul piano morale di quel principio di reciprocità che sta alla base della *justice as fairness* rawlsiana⁴¹. Per Elster per esempio, il *basic income* rischia di essere «a recipe for exploitation of the industrious by the lazy»⁴².

Van Parijs, in particolare nel suo *Real Freedom for All*, ha elaborato sofisticati argomenti teorici per rispondere a queste obiezioni, argomenti che fanno leva sulle implicazioni derivanti dall'idea della neutralità dello Stato liberale rispetto alle diverse concezioni del bene, sul diritto a un'eguale quota di risorse esterne (un'idea che sviluppa un'originaria intuizione di Thomas Paine⁴³), e sull'inclusione del lavoro tra i beni concepibili a tutti gli effetti come risorse esterne. Nelle nostre economie reali, che «funzionano grazie a doni in forma di materie prime, di tecnologia, di formazione o d'impiego», sostengono a quest'ultimo proposito Van Parijs e Vanderborcht «se è [...] vero che il surfista deliberatamente improduttivo di Malibu non ha "meritato" il proprio sussidio, tale fatto non è eticamente distinguibile dal modo in cui l'arbitrio e la sorte influenzano profondamente, a un livello ampiamente sottovalutato, la distribuzione degli impieghi, della ricchezza, dei redditi e del tempo libero»⁴⁴. Il carattere involontario di un'alta percentuale dell'attuale disoccupazione, la rarità dei posti di lavoro, e quella ancora più visibile di posti attraenti per reddito e qualifica, finisce per trasformare gli occupati in titolari di «rendite d'impiego» – non diverse da altre forme di rendite patrimoniali ottenute per via ereditaria –, che altrettanto legittimamente, secondo Van Parijs, possono dunque essere tassate a fini redistributivi.

2.6. Giustizia e tolleranza

Nell'opera del 1971, e più in particolare nella sua terza e ultima parte,

⁴¹ Cfr. R. J. Van der Veen, *Real Freedom versus Reciprocity: Competing Views on the Justice of Unconditional Basic Income*, «Political Studies», 46, 1998, pp. 140-163.

⁴² J. Elster, *Comment on Van der Veen and Van Parijs*, «Theory and Society», 15, 1986, pp. 509-22, in particolare, p. 519.

⁴³ Dall'affermazione lockeana per cui la terra è stata data agli uomini in comune, Paine, nel suo *Agrarian Justice* (1797), ricavava l'idea che le risorse esterne, in particolare la terra, dovessero essere sottoposte a un vincolo egualitario: chi si appropria della terra, originariamente bene comune, è tenuto a risarcire il resto dell'umanità attraverso la costituzione di un fondo comune dal quale la società possa attingere per finanziare un reddito d'ingresso nella cittadinanza, da assegnare ai giovani al raggiungimento della maggiore età, e un sistema pensionistico. Sull'appropriazione di questa tesi painiana v. anche il capitolo sul libertarismo e, più in particolare, il paragrafo sul *left-libertarianism*, al cui interno la teoria di Van Parijs viene spesso collocata.

⁴⁴ P. Van Parijs e Y. Vanderborcht, *Il reddito minimo universale*, cit., p. 100

Rawls immagina possibile integrare la propria teoria della giustizia con una dottrina morale e una psicologia comprensiva di tipo kantiano, che dovrebbe risolvere il problema della stabilità di una società giusta nel tempo. Nel ventennio successivo, tuttavia, in un clima sempre più condizionato dal dibattito sul multiculturalismo, si convince dell'irrealizzabilità di questa parte della teoria. Rawls ritiene, dunque, necessario reimpostare il discorso a partire da una realtà ineliminabile nelle società contemporanee: il "fatto del pluralismo ragionevole". Si legge in *Political Liberalism* (1993):

[...] una società democratica moderna non è caratterizzata soltanto da un pluralismo di dottrine religiose, filosofiche e morali comprensive, ma da un pluralismo di dottrine comprensive incompatibili e tuttavia ragionevoli. Nessuna di queste dottrine è universalmente accettata dai cittadini; né c'è da attendersi che in un futuro prevedibile una di esse, oppure qualche altra dottrina ragionevole, sia mai affermata da tutti i cittadini, o da quasi tutti. Il liberalismo politico assume che, ai fini della politica, una pluralità di dottrine comprensive ragionevoli ma incompatibili sia il risultato normale dell'esercizio della ragione umana entro le libere istituzioni di un regime democratico. [...] il problema del liberalismo politico si pone in questi termini: come è possibile che esista e duri nel tempo una società stabile e giusta di cittadini liberi e uguali profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali incompatibili, benché ragionevoli? [...] come è possibile che dottrine comprensive profondamente contrapposte, benché ragionevoli, convivano e sostengano tutte la concezione politica di un regime costituzionale? Quali sono la struttura e il contenuto di una concezione politica capace di conquistarsi il sostegno di un simile consenso per intersezione⁴⁵?

Di fronte al fatto del pluralismo ragionevole, non è più plausibile l'ipotesi che i cittadini di una società giusta raggiungano nel tempo un accordo su una visione morale comprensiva di tipo kantiano. L'unica giustificazione a cui il liberalismo può aspirare e che può assicurare la capacità della società giusta di durare nel tempo è una giustificazione 'politica', che non pretende, al contrario di una visione 'comprensiva', di regolare lo spazio privato della vita dei cittadini, ma solo l'ambito delle decisioni pubbliche-politiche. Tale soluzione comporta l'integrazione della teoria della giustizia con una teoria della tolleranza. In *Liberalismo politico* Rawls riprende e riformula la moderna teoria della tolleranza, sorta all'inizio della modernità come risposta al fenomeno delle guerre di religione.

Persone con diverse visioni comprensive ragionevoli continueranno a dissentire, nonostante il loro senso di giustizia e la loro apertura al confronto. Alla base del loro inevitabile disaccordo Rawls colloca la dottrina degli «oneri del giudizio». Non è la malafede o l'errore a rendere inevita-

⁴⁵ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. 5-7.

bile, a un certo livello, l'emergere del disaccordo tra visioni comprensive ragionevoli. Le fonti del dissenso ragionevole sono rappresentate dai «numerosi rischi impliciti nell'esercizio corretto (o coscienzioso) dei nostri poteri di ragione e giudizio nel corso normale della vita politica»⁴⁶. Tra questi, si possono ricordare, per esempio, i rischi connessi col tentativo della ragione pratica di tenere conto del punto di vista dell'altro, e quelli derivanti piuttosto dall'uso teoretico della ragione, quali l'interpretazione discordante che individui diversi possono dare del peso specifico dei dati empirici raccolti in relazione a un certo caso, o la necessità di ricorrere all'interpretazione nella lettura dei fatti e la misura in cui le nostre interpretazioni sono influenzate dall'educazione e dal tipo di formazione ricevuta.

A partire dal dato di fatto di un dissenso ragionevole, non superabile, ciò che si deve cercare di ottenere è qualcosa di più di un mero *modus vivendi* e qualcosa di meno di una convergenza su un'unica comprensione della vita buona. L'obiettivo è il raggiungimento di quello che Rawls chiama *overlapping consensus*: un consenso per intersezione o sovrapposizione tra diverse concezioni del bene relativamente allo spazio pubblico-politico. L'accordo dovrà essere realizzato relativamente a quello spazio politico che coincide con il costituzionale, con ciò che è sottratto alle decisioni contingenti delle maggioranze democratiche. La strategia rawlsiana può essere letta, come propone Larmore, come una strategia che consiste nel mettere da parte, nell'astrarre o accantonare quanto è suscettibile di contestazione⁴⁷.

La neutralità dello Stato liberale, per Rawls, riguarda le procedure e non il risultato. Non inficia la neutralità il fatto che l'applicazione di procedure neutrali, ovvero giustificate in base a ragioni neutrali, rendano più difficile la vita di religioni tradizionali fondamentaliste. La neutralità rispetto ai risultati richiederebbe che tutte le forme di vita si vedessero riconosciute le stesse possibilità di sopravvivere e fiorire. Ciò, per Rawls, non è possibile: «Nessuna società può accogliere in sé qualsiasi forma di vita»⁴⁸.

Il liberalismo politico, a differenza del liberalismo perfezionista di Kant o di Mill, tuttavia, non è pregiudizialmente contrario all'esistenza di alcune forme di vita che siano ostili alla cultura moderna e desiderino condurre una vita comunitaria il più possibile immune dalla sua influenza. Rawls non immagina uno Stato che, alla stregua di quanto accade nel liberalismo perfezionista, imponga un'educazione improntata ai valori dell'autonomia e dell'individualismo. Il liberalismo politico «pretende molto meno»:

[...] chiede solo – spiega Rawls – che l'educazione dei bambini comprenda la conoscenza dei loro diritti civili e costituzionali, così che sappiano per esempio, che nella loro società esiste la libertà di coscienza-

⁴⁶ Ivi, p. 63.

⁴⁷ C. Larmore, *Le strutture della complessità morale* (ed. orig. 1987), Feltrinelli, Milano 1990, p. 67.

⁴⁸ Ivi, p. 171.

za e che l'apostasia, per la legge, non è un reato. Tutto questo servirà a garantire che se, diventati maggiorenni, continueranno ad appartenere alla loro comunità, non lo faranno solo per ignoranza dei loro diritti fondamentali o per paura di essere puniti per reati che non esistono. Inoltre, l'educazione dovrebbe anche prepararli ad essere membri pienamente cooperativi della società e renderli autosufficienti; e dovrebbe incoraggiare le virtù politiche, così che desiderino essi stessi onorare gli equi termini della cooperazione sociale nei loro rapporti con il resto della società⁴⁹.

La soluzione della tolleranza, proposta da Rawls in *Political Liberalism*, è inaccettabile per i sostenitori del multiculturalismo: essa è sorda rispetto alle richieste di pubblico *riconoscimento* che vengono dai gruppi etnici e dalle culture minoritarie. Se la tolleranza può definirsi come la capacità di raggiungere un compromesso con quanto non ci piace, ci dà fastidio o si disapprova, il valore della tolleranza è controverso e persino paradossale. Perché di fronte a qualcosa che ritengo ingiusto o sbagliato dovrei lasciar fare? Nel momento in cui il liberalismo rivendica nella tolleranza la sua principale virtù, agli occhi dei suoi critici, esso cade facilmente vittima dell'accusa di indifferentismo e lassismo: la tolleranza liberale appare tanto ai critici di destra che a quelli di sinistra del liberalismo quale espressione di una mancanza di spina dorsale⁵⁰. Chi tollera, infatti, deve pensare di essere in grado di intervenire per reprimere quella differenza, altrimenti si è di fronte a un comportamento di mera acquiescenza. Questa ultima condizione individua tra le circostanze della tolleranza l'esistenza di un'asimmetria di potere tra chi tollera e chi viene tollerato. È questo un ulteriore limite della strategia liberale: essa infatti, come vedremo meglio nella seconda parte di questo lavoro, continua a vedere la questione della convivenza all'interno di un contesto multiculturale come se il conflitto principale fosse un conflitto verticale tra lo Stato e le singole culture e non coinvolgesse anche la dimensione orizzontale dei rapporti tra i gruppi e all'interno degli stessi singoli gruppi etnici e religiosi⁵¹.

⁴⁹ Ivi, p. 173.

⁵⁰ Sul concetto di tolleranza, cfr. S. Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo* (ed. orig. 1989), Giuffrè, Milano 2002; C. McKinnon, *Tolerance. A Critical Introduction*, Routledge, London-New York 2006.

⁵¹ Cfr. M. Deveaux, *Gender and Justice in the Liberal State*, Oxford University Press, 2009 (ed. orig. 2006), cap. I.

LIBERTARISMO

Il termine *Liberalism* nella tradizione politica americana indica posizioni politiche progressiste, proprie di una sinistra liberale egualitaria, se non social-democratica. Per non lasciare spazio ad ambiguità, i sostenitori della dottrina libertaria hanno abbandonato l'etichetta 'liberalismo', e rivendicato il merito di proporre l'unica difesa della libertà individuale coerente con le intenzioni originarie del liberalismo, espresse in autori classici quali John Locke e Adam Smith, intenzioni tradite dalla sua contemporanea compromissione con il *welfarismo*. Nella loro aspirazione alla coerenza, i libertari approdano a posizioni che vanno dalla feroce opposizione ad ogni forma di ingerenza dello Stato nell'economia alla più dura critica verso ogni forma di paternalismo, alla più strenua difesa della libertà di parola, di espressione e di associazione, alla critica al servizio militare obbligatorio quale forma di schiavitù istituzionalizzata, alla liberalizzazione della droga e al commercio legale degli organi¹.

Se i libertari sono concordi nel porre al centro il valore della libertà individuale, le loro posizioni spesso divergono sulla migliore strategia argomentativa in difesa della libertà. In generale, sulle orme degli autori della scuola austriaca di economia di Mises e Hayek, essi legano i destini della libertà a quelli dell'economia capitalista e al rifiuto di ogni forma di pianificazione economica; ma non mancano concezioni libertarie che aspirano ad avere un fondamento morale. Tale è, senz'altro, quella di Nozick, in cui la difesa del libero mercato non si richiama a ragioni di efficienza, ma alla sacralità dei diritti individuali.

Un'ulteriore e più profonda cesura interna al mondo libertario, come vedremo, riguarda la distinzione tra destra e sinistra libertaria.

3.1. Nozick

Al cuore della filosofia politica di Nozick² è l'idea che «gli individui hanno diritti» e che «ci sono cose che nessun individuo o gruppo può fare

¹ Cfr. P. Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Seuil, Paris 1991, p. 117.

² Su Nozick, v.: J. Wolff, *Robert Nozick. Property, Justice and the Minimal State*, Polity Press, Cambridge 1996; D. Schmidtz, *Robert Nozick*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2002 e G. Pellegrino e I. Salvatore (a cura di), *Robert Nozick. Identità personale, libertà e realismo morale*, Luiss University Press, Roma 2007.

loro (senza violare questi diritti)»³. I diritti, intesi come «vincoli collaterali all'azione», riflettono il principio kantiano in base al quale gli individui sono fini e non semplicemente mezzi; non possono essere sacrificati o usati per il conseguimento di altri fini senza il loro consenso.

Il principio di differenza, secondo Nozick, viola i presupposti deontologici su cui pretende fondarsi la teoria della giustizia di Rawls. Il fatto che i beni prodotti dai talentuosi siano usati per migliorare il benessere degli svantaggiati è incompatibile con il riconoscimento del diritto inviolabile che gli individui hanno alla proprietà di sé: se possiedo me stesso, possiedo i miei talenti e se possiedo i miei talenti, allora possiedo qualsiasi cosa io produca grazie ad essi. La teoria di Rawls sarebbe, dunque, in contraddizione con le sue stesse premesse: partendo da una posizione coerentemente deontologica non è possibile, per l'autore di *Anarchia, Stato e utopia*, arrivare a giustificare la richiesta di tassare i talentuosi per migliorare la condizione dei più svantaggiati.

Rawls accusa l'utilitarismo di non prendere sul serio la separatezza delle persone e il fatto che esse hanno diritti che non possono essere sacrificati e scavalcati in nome della massimizzazione del benessere aggregato. Questo punto di partenza è condiviso da Nozick. Uno sviluppo coerente di questa premessa, tuttavia, non consente di approdare a una visione normativa della giustizia egualitaria e redistributiva: se partiamo dall'idea della persona come titolare di diritti inalienabili non possiamo che giungere a uno Stato minimo e a una critica del sistema di welfare che metta in questione la plausibilità stessa di qualsiasi concezione della giustizia sociale.

Tale è la forza e la portata dei diritti individuali, per Nozick, da sollevare il problema: cosa possono fare lo Stato e i suoi funzionari, se qualcosa possono fare? Quanto spazio lasciano allo Stato i diritti degli individui, intesi come vincoli collaterali che riflettono il principio kantiano secondo cui le persone sono fini e non semplicemente mezzi? Uno Stato minimo, limitato alle funzioni di protezione contro la violenza, il furto e la frode, è l'unica forma di Stato moralmente giustificabile. Lo Stato non può usare il suo apparato coercitivo né per indurre alcuni cittadini ad aiutarne altri col fine di favorire l'istruzione o l'assistenza, né per proibire alle persone determinate attività in vista del loro stesso bene. Lo Stato non può agire in senso paternalistico.

Anarchy, State and Utopia è suddiviso in tre parti, le stesse ricordate nel titolo: anarchia, Stato e utopia. Nella prima parte Nozick si confronta con le posizioni anarchiche. Per gli anarco-capitalisti à la Murray Rothbard ogni funzione attualmente svolta dallo Stato dovrebbe essere sostituita da scambi sul mercato. Per poter mantenere il monopolio della forza, infatti, lo Stato viola inevitabilmente i diritti individuali ed è pertanto sempre intrinsecamente immorale. Contro le tesi anarchiche, nella prima parte del suo lavoro Nozick dimostra che è possibile immaginare lo Stato stes-

³ R. Nozick, *Anarchia, Stato e utopia*, cit., p. 17.

so come l'esito finale di scambi volontari sul mercato del bene protezione. In altri termini, anche se nessuno avesse un'intenzione esplicita di far nascere una realtà di carattere statale, sarebbero le stesse caratteristiche del mercato di quel particolare bene a far emergere lo Stato quale risultato inatteso di transazioni tra individui consenzienti.

Nella prima parte dell'opera, dunque, Nozick riprende l'ipotesi dello stato di natura lockeano. Invece di ricorrere all'espedito del contratto e di immaginare lo Stato come un evento politico, tuttavia, cerca di darne una spiegazione in termini non politici. La nascita dello Stato viene ricondotta a un processo a mano invisibile. Questa mossa sottolinea un tratto specifico delle posizioni della destra libertaria: la sua tendenza a eliminare, o comunque a sottovalutare, il significato del momento politico e a ridurre il politico all'economico. Lo Stato è il risultato di transazioni commerciali private tra compratori e venditori dei servizi protettivi in una situazione in cui la paura fa della protezione il bene prioritario. L'agenzia protettiva dominante, una sorta di stato ultra-minimo, secondo Nozick, sarebbe l'esito di decisioni individuali razionali, auto-interessate e non concertate. Il cittadino sarebbe, in questa visione, semplicemente un cliente dell'agenzia, un consumatore dei soli servizi indispensabili che lo Stato può offrire.

Lo Stato ultra-minimo lascia aperto un problema: qualche individuo particolarmente individualista potrebbe non volersi avvalere dei servizi dell'agenzia e potrebbe continuare a farsi giustizia da sé nei confronti dei clienti dell'agenzia che violino i suoi diritti. L'agenzia non può permettere che i suoi clienti corrano questo rischio e quindi deve privare l'individualista irriducibile del proprio diritto di farsi giustizia da sé. Lo può fare però solo se lo compensa per la rinuncia alla quale lo costringe e la compensazione più appropriata è in questo caso offrirgli quei servizi di protezione per i quali quest'ultimo non è disposto a pagare. Lo Stato ultraminimo si trasforma così in uno Stato minimo che dà protezione a tutti coloro che si trovano sul suo territorio. I clienti dell'agenzia pagano anche per la protezione offerta al *free rider*, ma le ragioni per cui sono costretti a farlo non sono – sottolinea Nozick – di carattere redistributivo: si tratta infatti di pagare per compensare chi è stato costretto a rinunciare all'esercizio di un suo diritto e non in base a considerazioni che hanno a che fare con l'eguaglianza o il benessere sociale.

Nella seconda parte dell'opera, Nozick si confronta con le teorie della giustizia distributiva e formula la sua teoria del titolo valido.

Le teorie della giustizia distributiva vengono distinte in *teorie della giustizia a stato finale* e *teorie della giustizia storiche*. L'utilitarismo è una teoria della giustizia a stato finale: nel giudicare due distribuzioni, valuta a quale risulti associata la maggiore utilità aggregata, con riferimento a un momento singolo e attuale. Nelle teorie 'storiche', invece, per sapere se una distribuzione è giusta si deve conoscere non solo la struttura della distribuzione, ma anche la sua storia, il processo attraverso il quale si è arrivati ad essa. Le teorie della giustizia storiche sono a loro volta suddivise in *teorie modellate* e *non modellate*. Le teorie modellate sono quelle

secondo le quali la distribuzione giusta corrisponde a una qualche dimensione del tipo: a ciascuno secondo il suo merito, secondo il suo bisogno, il suo lavoro, ecc.; insomma, qualsiasi teoria cerchi di rispondere ai puntini dopo l'espressione «a ciascuno secondo...».

La teoria di Nozick è storica, ma non modellata: è attenta a come nasce la proprietà e a come avvengono i suoi trasferimenti, ma non è interessata a verificare se l'esito finale degli scambi corrisponda a un qualche modello. L'autore ritiene, infatti, che sia i principi di giustizia distributiva a stato finale sia quelli basati su un modello finiscono con l'istituire «una parziale proprietà da parte di altri sulle persone, sulle loro azioni e sul loro lavoro»: «Questi principi – scrive Nozick – comportano uno slittamento dalla nozione di proprietà di se stessi del liberalismo classico a una nozione di diritti di proprietà (parziale) su *altri*»⁴. La redistribuzione, quale che ne sia la giustificazione, viola sempre la proprietà di sé della persona e ne limita la libertà, perché, per Nozick, quest'ultima coincide con il rispetto della proprietà privata. La tassazione, in questo senso, viene considerata come una forma di vero e proprio lavoro forzato:

La tassazione dei guadagni da lavoro sta sullo stesso piano del lavoro forzato. [...] prelevare i guadagni di n ore di lavoro equivale a prelevare n ore dalla persona; equivale a costringere la persona a lavorare n ore per gli scopi di un altro⁵.

Mediante l'imposizione fiscale lo Stato costringe una parte della popolazione a dedicare parte del proprio tempo lavorativo a guadagnare per i beneficiari delle politiche redistributive.

Per Nozick, qualsiasi assetto della proprietà sorto da transazioni volontarie, a partire da una situazione giusta, è esso stesso giusto. Tassare questi trasferimenti è ingiusto. La teoria del titolo valido o *entitlement theory* è costituita da tre principi:

1. un principio di giusta acquisizione iniziale;
2. un principio di giustizia nei trasferimenti: tutto ciò che è stato acquisito giustamente può essere trasferito;
3. un principio di giustizia rettificatrice.

Se non c'è stata alcuna acquisizione iniziale legittima, allora non può esserci stato alcun trasferimento legittimo. Ma se l'acquisizione iniziale è legittima, e tali sono anche tutti i successivi trasferimenti, il risultato delle transazioni è giusto quale che esso sia.

Il caso del giocatore di pallacanestro Wilt Chamberlain è utilizzato da Nozick a fini esemplificativi. Mettiamo di partire da una situazione equa,

⁴ R. Nozick, *Anarchia, Stato e utopia*, cit., p. 184.

⁵ Ivi, p. 181.

in cui ciascuno ha un titolo legittimo ai beni di sua proprietà, secondo una qualsiasi teoria della giustizia sociale. Un giocatore di pallacanestro, Wilt Chamberlain, fa un accordo con la sua squadra: poiché è una grande attrazione la squadra decide di dargli un premio di 25 centesimi per ogni biglietto venduto. Il campionato inizia e la gente è contenta di pagare il biglietto con l'aggiunta dei 25 centesimi in più per la sua star. Alla fine del campionato Chamberlain è ricchissimo e ogni modello iniziale di distribuzione è saltato. Come potremmo dire che Chamberlain possiede la sua ricchezza ingiustamente? Secondo Nozick, la giustizia della situazione di partenza e la giustizia dei trasferimenti, fondata sulla volontarietà degli scambi, sono condizioni sufficienti perché l'esito finale possa definirsi giusto, quale che sia la distribuzione delle risorse che è risultata dalla sequenza degli scambi. Pensare altrimenti, vorrebbe dire, per Nozick, considerare giusto «proibire scambi capitalistici tra adulti consenzienti»⁶.

Rawls risponde a questa critica di Nozick distinguendo tra teoria del processo storico ideale e teoria del processo sociale ideale⁷: «L'idea di Rawls – come spiega Corrado Del Bò –, in buona sostanza, è questa: è verosimile che l'accumularsi nel tempo di molti accordi separati tra individui, in sé liberi, volontari ed equi, finisca a un certo momento per ridurre e annullare la possibilità di accordi liberi, volontari ed equi e dunque per mettere a rischio la società come equo sistema di cooperazione. Pertanto, occorre vincolare opportunamente i principi di acquisizione e di trasferimento in modo tale che l'equo sistema di cooperazione possa durare nel tempo»⁸. In quest'ottica, il rischio è che Chamberlain acquisisca una ricchezza eccessiva e che il potere così ottenuto possa indurlo a mettere in discussione le regole della cooperazione. Un pericolo del genere deve essere evitato e ciò è possibile solo facendo in modo che i trasferimenti garantiscano nel tempo una giustizia procedurale di sfondo. D'altra parte, secondo Rawls, è infondata l'associazione che Nozick stabilisce tra tassazione e lavoro forzato: la tassazione non ha nulla a che fare con la schiavitù, in quanto non è un'imposizione arbitraria, ma si fonda sull'aspettativa legittima, fissata da leggi e da istituzioni democratiche, che a determinati livelli di reddito corrispondano certi livelli di imposizione fiscale.

La teoria del titolo valido poggia non solo su un principio di giustizia nei trasferimenti, ma anche su un principio di giustizia nelle acquisizioni. Qual è questo principio? Partendo dall'ipotesi che la terra non appartenga a nessuno, Nozick giustifica il processo di appropriazione in termini che richiamano l'argomentazione lockeana. Perché è necessario il passaggio dalla proprietà indivisa della terra alla proprietà privata? Parte della risposta fa riferimento al fenomeno che va sotto il nome di *tragedy of the com-*

⁶ Ivi, p. 176.

⁷ Cfr. J. Rawls, *Giustizia come equità*, cit., pp. 59-62.

⁸ C. Del Bò, *I diritti sulle cose. Teorie della giustizia e validità dei titoli*, Carocci, Roma 2008, pp. 41-42.

mons: la proprietà di nessuno rischia di essere abbandonata a se stessa o sottoposta a un eccessivo sfruttamento. La recinzione della terra, e quindi la creazione della proprietà privata, contribuisce al suo sfruttamento razionale e può, quindi, contribuire a far stare meglio anche i non proprietari.

Perché non violi i diritti degli altri l'appropriazione originaria deve rispettare una clausola limitativa, la *lockean proviso*, in base alla quale i processi di appropriazione sono legittimi se lasciano beni sufficienti e altrettanto buoni anche per altri in modo da non peggiorare la loro condizione rispetto allo stato in cui si trovavano prima della costituzione della proprietà privata. Che cosa vuol dire che il processo di appropriazione non deve peggiorare le prospettive di vita di coloro che sono esclusi dal possesso della proprietà? Significa che essi devono avere la stessa prospettiva di miglioramento della loro condizione, la stessa possibilità di appropriazione? O significa che coloro che sono esclusi dal possesso della proprietà devono poter disporre delle stesse risorse di cui godevano prima che la terra cessasse di essere proprietà di nessuno? Ovviamente, queste due diverse interpretazioni della clausola lockeana hanno conseguenze differenti, la prima essendo assai più impegnativa della seconda. Nozick dà un'interpretazione restrittiva della clausola lockeana, affrontando nel complesso in modo piuttosto superficiale il problema delle acquisizioni iniziali. Dal suo punto di vista, è molto difficile che la condizione generale possa essere peggiorata dall'introduzione di un sistema di mercato: nella misura in cui la privatizzazione delle risorse crea incentivi alla produttività, la situazione non può non migliorare anche per i non proprietari, salvo nel caso in cui l'appropriazione riguardi risorse essenziali, come l'acqua.

Il principio di giustizia nelle acquisizioni riceve una trattazione più approfondita nel pensiero della sinistra libertaria, che ne trae importanti implicazioni egualitarie⁹.

⁹ Un'interpretazione egualitaria è stata proposta anche del principio di giustizia nei trasferimenti. Per Nozick sono legittimi tutti i trasferimenti volontari. La nozione di volontarietà alla quale fa riferimento, tuttavia, è una nozione fondata sui diritti, che può portare a conseguenze paradossali: se sono stato incarcerato giustamente, sono in carcere volontariamente; vi rimango, invece, in-volontariamente, se sono stato incarcerato in-giustamente. Una più plausibile definizione di volontarietà sembra dover far riferimento 1) alla presenza di alternative accettabili; 2) al fatto che l'unica opzione disponibile sia corrispondente a ciò che avrei desiderato in ogni caso, anche in assenza di alternative. “[...] la scelta dell'operaio tra accettare un lavoro mal retribuito o rimanere disoccupato (ed eventualmente morire di fame) non potrà essere volontaria, dal momento che l'alternativa al lavoro mal retribuito non è evidentemente un'alternativa accettabile” (C. Del Bò, *Altri libertari: per una teoria egualitaria del titolo valido*, «Rivista di Filosofia», XCVII, 3 2006, pp. 457-472; in particolare, pp. 471-472. Sulla base di questa diversa definizione di volontarietà, la teoria del titolo valido di Nozick potrebbe avere conseguenze più egualitarie – come osserva Corrado Del Bò sulla scorta dei lavori di Serena Olsaretti (cfr. *ibidem*). Per un approfondimento, cfr. S. Olsaretti, *Liberty, Desert and the Market. A Philosophical Study*, Cambridge University press, Cambridge 2009 (ed. orig. 2004).

3.2. Il libertarismo di sinistra

Il libertarismo di sinistra ha una lunga tradizione che risale, tra gli altri, a Thomas Paine (*Agrarian Justice*, 1797), a Henry George (*Progress and Poverty*, 1871) e al primo Spencer (*Social Statics*, 1851). Una tradizione a cui oggi si richiamano filosofi politici contemporanei quali Hillel Steiner, Peter Vallentyne e Michael Otsuka¹⁰.

Ad accomunare destra e sinistra libertaria è la centralità attribuita al principio di *self-ownership*. Diversamente dalla destra libertaria, tuttavia i *left-libertarians* uniscono alla preoccupazione per la libertà individuale quella per l'eguaglianza materiale. Dal principio di *selfownership* derivano conseguenze inegualitarie solo se si presuppone che il diritto che una persona ha su di sé si estenda anche alle cose che essa acquisisce e alle quali 'mischia' la propria persona. Nozick ritiene che l'imposizione di tasse a fini redistributivi sia una forma di schiavitù, di lavoro forzato; per la sinistra libertaria ciò è vero solo in condizioni eccezionali: solo qualora il frutto del lavoro di una persona non contenga in alcun modo risorse esterne. Le questioni poste dal principio della proprietà di sé devono essere tenute distinte da quelle relative all'acquisizione di risorse del mondo esterno: in tutti i casi in cui i prodotti del nostro lavoro implicano l'uso di risorse esterne può essere giustificata una forma di intervento redistributivo sulla base della *Lockean proviso*.

Sono ammissibili diverse interpretazioni del principio per cui le risorse esterne devono essere distribuite in termini egualitari. Da ciascuna di esse derivano altrettante versioni del libertarismo di sinistra. Si può partire dall'idea che le risorse naturali siano una proprietà comune, in tal caso ognuno è libero di farne uso, ma non di appropriarsene. Si possono considerare come comproprietà e allora la loro privatizzazione necessita del consenso di tutti. Ne può essere consentita l'appropriazione soltanto se si prevede che chi ne è escluso riceva un risarcimento pari al valore di mercato di ciò su cui avrebbe potuto vantare un diritto. L'appropriazione unilaterale di risorse prive di proprietario, infine, può essere permessa a patto che ciascuno si appropri di una quantità di risorse compatibile col fatto che altri mantengano un'eguale opportunità di una buona vita¹¹.

¹⁰ Cfr. H. Hillel e P. Vallentyne (a cura di), *The Origins of Left-Libertarianism: an Anthology of Historical Writings*, Palgrave, Basingstoke, New York 2000 e Id. (a cura di), *Left-Libertarianism and its Critics: the Contemporary Debate*, Palgrave Basingstoke, New York 2000; H. Steiner, *An Essays on Rights*, Blackwell, Oxford 1994 e M. Otsuka, *Libertarianism without Inequality*, Clarendon Press, Oxford 2003. Sul libertarismo di sinistra v. anche: B.H. Fried, *Left-Libertarianism: A Review Essay*, «Philosophy and Public Affairs», 32, 1, 2004, pp. 66-92 e *Libertarisme de gauche*, numero monografico della rivista «Raison politiques», 23 agosto 2006.

¹¹ Cfr. P. Vallentyne, H. Steiner e M. Otsuka, *Why Left-libertarianism is not Incoherent, Indeterminate, or Irrelevant: A Reply to Fried*, «Philosophy and Public Affairs», 33, 2, 2005, pp. 202-203.

Come abbiamo visto, Nozick offre un'interpretazione assai poco esigente della clausola lockena: un singolo individuo potrebbe al limite anche appropriarsi di tutta la terra, se fosse in grado di compensare gli altri in modo tale da consentire loro di continuare la stessa misera vita che conducevano prima che intervenisse il processo di acquisizione. Al primo accaparratore, in termini temporali, sarebbe così di fatto consentito di monopolizzare tutte le opportunità di miglioramento. Non costituisce un problema, per Nozick, il fatto che gli individui non siano tutti contemporanei e vengano al mondo in momenti diversi.

Michael Otsuka propone un principio egualitario di giustizia nelle acquisizioni secondo il quale ci si può appropriare delle risorse del mondo che non costituiscono ancora proprietà privata solo se se ne lasciano di sufficienti affinché *tutti possano acquistare una parte egualmente vantaggiosa* di proprietà comune, secondo un principio di eguali opportunità di benessere. I processi di appropriazione delle risorse esterne sono legittimi, in questo caso, solo se lasciano le stesse opportunità di benessere anche a coloro che ne sono stati esclusi.

Hillel Steiner, d'altro canto, ritiene che al momento del suo ingresso nel mondo ogni individuo dovrebbe poter accedere a una eguale quota di valore di mercato delle risorse esterne, per poter realmente godere di un diritto all'eguale libertà¹².

La questione dell'appropriazione delle risorse naturali ha una rilevanza globale, che ignora i confini nazionali e richiede quindi una qualche forma di eguaglianza tra gli individui a livello mondiale. In questa prospettiva, il libertarismo di sinistra può avere implicazioni più radicali di alcune forme di liberalismo egualitario¹³. D'altra parte, nella misura in cui è un egualitarismo che si limita ad offrire a tutti un'eguale dotazione iniziale di risorse naturali (variamente intese a seconda degli autori¹⁴) o eguali condizioni di vantaggio iniziale, le sue conseguenze possono annullare ogni dovere di assistenza e solidarietà sociale. In base al principio di *selfownership*, infatti, nessuno può vantare un diritto sul nostro corpo e sul nostro lavoro, se non nel caso in cui si tratti di compensare l'appropriazione di risorse sulle quali anche l'altro vanta un diritto. Ciò se, da un lato, sembra rendere molto debole (*thin*) il diritto di proprietà di sé, in ragione del fatto che ben poco si può fare senza risorse esterne; dall'altro rischia di renderlo troppo forte (*thick*) e di eliminare ogni obbligo mora-

¹² Cfr. I. Carter, *Libertà, giustizia ed equità*, in G. Pellegrino e I. Salvatore (a cura di), *Robert Nozick*, cit., p. 33.

¹³ Cfr. Cfr. P. Vallentyne, H. Steiner e M. Otsuka, *Why Left-libertarianism is not Incoherent, Indeterminate, or Irrelevant: A Reply to Fried*, cit., p. 213.

¹⁴ Hillel Steiner considera parte delle risorse comuni anche il nostro patrimonio genetico e ne prevede la tassazione al fine di risarcire coloro che sono svantaggiati per cause genetiche (cfr. Id., *Silver Spoons and Golden Genes: Talents Differentials and Distributive Justice*, in J. Burley (a cura di), *The Genetic Revolution and Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, 1998, Oxford University Press, Oxford 1999).

le di soccorso e aiuto verso gli altri esseri umani che non sia inteso come compensazione di un vantaggio ottenuto¹⁵.

In quanto le risorse esterne sono proprietà comune, ognuno ha diritto a una parte di esse; in quanto proprietario di sé stesso, inoltre, nessuno può essere sfruttato. Questa chiara impostazione individualista, attenta a difendere la libertà e a garantire il più pieno rispetto delle scelte individuali, accomuna il libertarismo di sinistra all'egualitarismo della sorte nel privilegiare l'eguaglianza dei punti di partenza, ovvero la possibilità di partecipare a un'equa competizione sociale, piuttosto che mirare a ridurre le diseguaglianze tra le diverse posizioni sociali. In entrambi i modelli di egualitarismo le forme di un'equa cooperazione sociale e l'esigenza della reciprocità nella divisione di oneri e vantaggi della cooperazione sociale sono trascurate in nome del rispetto della libertà di scelta e della responsabilità individuale. Una volta stabilita l'eguaglianza dei punti di partenza, tuttavia, i *left-libertarians* non si pongono l'obiettivo di neutralizzare gli effetti della sorte e, quindi, sono in questo senso meno egualitari dei *luck-egalitarians*. I libertari di sinistra, per altro, non sfuggono alla critica, già mossa anche a Nozick, per cui una teoria della giustizia storica non può escludere che il risultato di una serie di azioni giuste (in questo caso rispettose del principio della proprietà di sé e del principio della distribuzione egualitaria delle risorse esterne) possa condurre a un esito che annulli la giustizia della situazione iniziale. Una teoria della giustizia storica non può escludere, in altri termini, come osserva Spitz, che «il caso venga a deformare i rapporti di eguaglianza e di non dipendenza arrivando al non rispetto della proprietà di sé. [...] niente permette di incriminare i risultati delle interazioni come ingiusti se questi risultati sono il risultato di un seguito di azioni giuste»¹⁶.

¹⁵ Cfr. J.-F. Spitz, *Le libertarisme de gauche: l'égalité sous condition de la propriété de soi*, «Raisons pratiques», 23, 2006, pp. 23-46 e R. Arneson, *Self-ownership and World Ownership*, «Social Philosophy and Policy», 10, 2010, pp. 168-194.

¹⁶ J.-F. Spitz, *Le libertarisme de gauche*, cit., pp. 38-42.

EGUAGLIANZA, SORTE E RESPONSABILITÀ

Uno dei nodi teorici sui quali più si è riflettuto nella letteratura post-rawlsiana è stato quello relativo al rapporto tra eguaglianza e responsabilità. La stessa teoria della giustizia di Rawls, secondo alcuni interpreti, conterrebbe *in nuce*, per il suo riferimento al tema della ‘lotteria naturale’ e al carattere moralmente arbitrario dei talenti naturali, quella preoccupazione per la dimensione della responsabilità individuale che è stata ripresa e sviluppata dal successivo *luck-egalitarianism*. Secondo questa lettura, tutt’altro che unanimemente condivisa, in *A Theory of Justice* Rawls non avrebbe, però, sviluppato la questione in modo coerente con le sue premesse¹ e quindi la sua teoria deve essere emendata e rivista nella misura in cui sgancia il principio di differenza da qualsiasi considerazione relativa alla dimensione della responsabilità individuale.

Se il tema della responsabilità è stato a lungo monopolio della destra anti-egualitaria (di destra sono sempre stati sia il tentativo di addebitare al povero la responsabilità della sua stessa condizione di miseria, sia la denuncia dei pericoli di deresponsabilizzazione insiti negli interventi redistributivi dello Stato sociale), negli ultimi trent’anni di questo tema si è appropriata una parte della sinistra liberale, che ha tentato di elaborare

¹ Per la tesi di un Rawls egualitarista della sorte, cfr. S. L. Hurley, *Justice, Luck and Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2005 (I 2003), pp. 133-136. Per un’interpretazione critica rispetto a questa lettura di Rawls, cfr. S. Freeman, *Rawls and Luck Egalitarianism*, in Id., *Justice and the Social Contract*, cit., pp. 111-142 e J.F. Spitz, *Abolir le hasard? Responsabilité individuelle et justice sociale*, VRIN, Paris 2008. Per Rawls una società giusta non può abbandonare gli individui alle conseguenze delle loro scelte e impegnarsi a neutralizzare il caso; essa deve piuttosto costruire le condizioni sociali perché le relazioni tra gli individui possano essere fondate su principi di equità e possano favorire la cooperazione sociale. Da questo punto di vista una società giusta può avere interesse a non disincentivare scelte rischiose o supererogatorie: come compiere imprese ad alto rischio dalle quali però potrebbero derivare scoperte utili alla società o dedicarsi totalmente alla cura degli altri. L’egualitarismo della sorte, mettendo a carico dell’individuo tutte le conseguenze delle proprie azioni volontarie, disconosce la misura in cui l’esercizio stesso della libertà è sostenuto dalla volontà della società di condividere una parte importante del rischio derivante dalle scelte individuali. La responsabilità in senso giuridico serve a fissare la misura in cui la società ritiene giusto condividere socialmente alcuni rischi individuali (cfr. *ivi*).

una teoria dell'eguaglianza compatibile con il principio di responsabilità. Il tratto comune a questi sforzi teorici, che vengono collocati sotto l'etichetta di *luck egalitarianism*², è l'impegno nel cercare di delimitare lo spazio entro cui l'individuo può definirsi responsabile, distinguendolo da quello in cui domina il caso; nella convinzione che siano ingiuste, e quindi debbano essere compensate, solo le diseguaglianze che non possono considerarsi effetto di scelte individuali, mentre siano pienamente legittime tutte le possibili forme di diseguaglianza derivanti da decisioni individuali consapevoli e volontarie. L'ineguaglianza, dunque, secondo questi autori, non è ingiusta in sé: è ingiusta solo se lo svantaggio deriva dalla cattiva sorte circostanziale o genetica. Su queste basi, i *luck egalitarians* giustificano un regime economico-politico ibrido, capace di coniugare il capitalismo e la libertà del consumatore con uno Stato sociale responsabile della redistribuzione dei beni assegnati arbitrariamente dalla sorte³.

4.1. Dworkin

Per Dworkin, una difesa credibile dell'eguaglianza non può non tener conto delle scelte individuali: la società non può farsi carico delle conseguenze derivanti dalla scelta di chi decide di non lavorare, di giocare tutta la propria fortuna alla lotteria o di trascurare completamente la propria salute. La 'nuova' sinistra, scrive Dworkin in *Sovereign Virtue*, non può «parlare in difesa di un mondo in cui le persone che scelgono di non lavorare, essendo in condizioni di farlo, sono premiate con il frutto del lavoro svolto da persone operose»⁴. L'eguale considerazione e l'eguale rispetto verso tutti i cittadini e il riconoscimento dell'esistenza di una responsabilità collettiva devono conciliarsi con l'affermazione della responsabilità personale. Non è questo, come vedremo, l'unico aspetto della teoria rawlsiana che, secondo Dworkin, necessita di essere corretto e rivisto. D'altra parte, ci sono almeno due punti sui quali l'autore di *Sovereign Virtue* pensa sia utile ripartire da Rawls: il rifiuto del welfarismo⁵ e insieme la necessità di

² L'etichetta è stata coniata da Elizabeth Anderson, in *What is the Point of Equality?*, cit. Anderson considera esponenti dell'uguaglianza della sorte autori quali: Richard Arneson, Gerald Cohen, Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Eric Rakowski e John Roemer.

³ Cfr. J.-F. Spitz, *Abolir le hasard? Responsabilité individuelle et justice sociale*, cit. p. 209.

⁴ R. Dworkin, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, cit., p. VIII. Per una valutazione critica della filosofia politica di Dworkin, cfr. J. Burley (a cura di), *Dworkin and his Critics*, Blackwell, Malden (USA), Oxford(UK, Victoria (Australia) 2004.

⁵ Come si ricorderà, Rawls sviluppa due critiche nei confronti della componente welfarista dell'utilitarismo: la prima fa riferimento agli *expensive tastes*, la seconda agli *offensive tastes*. Tali critiche valgono per concezioni non utilitaristiche, che rinunciano al principio della massimizzazione, ma mantengono la componente

rettificare quelle diseguaglianze che sono il frutto della 'lotteria naturale', diseguaglianze frutto della buona o della cattiva sorte che quindi non possono considerarsi arbitrarie in una prospettiva morale.

La distinzione tra eguaglianza di benessere ed eguaglianza di risorse formulata da Dworkin contrappone due concezioni dell'eguaglianza distributiva: nella prima «un piano distributivo tratta le persone da eguali quando distribuisce o trasferisce loro risorse finché nessun trasferimento ulteriore le renderà più uguali in termini di benessere»; nella seconda, invece, «un piano distributivo tratta le persone da uguali quando distribuisce o trasferisce loro risorse finché nessun trasferimento ulteriore renderà più uguali le singole quote di risorse totali»⁶.

L'eguaglianza di benessere non è, per Dworkin, un ideale desiderabile, per una molteplicità di motivi di ordine teorico e pratico-politico. Sul piano teorico, ci si scontra con l'indeterminatezza della nozione di benessere, con l'esistenza di una pluralità di concezioni di benessere, con la difficoltà di paragonare livelli di benessere di persone diverse, con il problema delle preferenze adattive, delle preferenze invidiose e antisociali. Sul piano politico, dall'adozione del principio di eguaglianza di benessere deriverebbero conseguenze che pochi considererebbero accettabili, come per esempio il fatto che la società paghi di più per coloro che hanno gusti dispendiosi. L'unica attrattiva che spinge verso l'eguaglianza di benessere è il fatto che essa sembra in grado di spiegare perché le persone che soffrono di minorazioni fisiche o mentali dovrebbero ricevere risorse supplementari. Anche in questo caso, tuttavia, l'applicazione del principio appare problematica. Si consideri il seguente esempio:

Supponiamo – scrive Dworkin – che il benessere (comunque interpretato) di una persona completamente paralizzata, ma cosciente, sia decisamente inferiore a quello di qualunque altro membro della comunità; che mettere a sua disposizione una somma di denaro sempre più elevata aumenterebbe costantemente il suo benessere, ma solo di pochissimo alla volta; infine, che se quella persona avesse a sua disposizione tutte le risorse salvo quelle necessarie per mantenere gli altri in vita avrebbe ancora un benessere decisamente inferiore al loro. L'eguaglianza di benessere, cioè, raccomanderebbe questo trasferimento radicale finché non fosse raggiunta l'ultima situazione. Ma non riesco a comprendere (e forse non sono il solo) come l'eguaglianza – considerata in quanto tale e senza tener conto del genere di riflessioni che talvolta potrebbero essere fatte a suo favore – possa realmente richiedere o anche soltanto raccomandare un trasferimento così radicale in circostanze simili⁷.

benesseristica come l'eguaglianza di benessere. Su questo aspetto del pensiero di Rawls, cfr. G. A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice*, «Ethics», 99, 4, 1989, pp. 906-944; in particolare, pp. 912-916.

⁶ R. Dworkin, *Virtù sovrana*, cit., p. 2.

⁷ Ivi, p. 57.

Date le difficoltà che il principio di eguaglianza del benessere incontra nel trattare le persone con eguale considerazione, Dworkin opta per una concezione risorsista, che assicuri una divisione egualitaria delle risorse *ex ante*⁸. L'eguaglianza delle risorse proposta dall'autore presenta, tuttavia, significative differenze rispetto a quella rawlsiana. Se in Rawls, infatti, si tratta di realizzare una distribuzione equa dei beni sociali primari, beni che aspirano ad essere riconosciuti come aventi valore oggettivo, in Dworkin i beni sono concepiti come merci (*commodities*), il cui valore è fissato dal mercato e risponde, quindi, a preferenze soggettive.

Nella teoria dell'eguaglianza di Dworkin il mercato è onnipresente. L'autore è convinto che il sospetto che i sostenitori dell'eguaglianza hanno sempre mostrato nei confronti del mercato sia ingiustificato e ad esso affida nella sua teoria una serie di importanti funzioni. La prima (paradossalmente) è proprio quella di fornire la procedura mediante la quale arrivare a una distribuzione eguale delle risorse. L'espedito che consente di realizzare una distribuzione egualitaria, che tratti ciascuno con eguale considerazione e rispetto delle sue preferenze, è, infatti, un'asta, un meccanismo di scambio applicato a partire da un ingresso paritario sul mercato.

Dworkin immagina una situazione di partenza ipotetica: un gruppo di naufraghi sbarca su un'isola deserta; i naufraghi sono stati spogliati dal mare di ogni loro bene; ad ognuno di essi viene consegnata una certa quantità eguale di conchiglie da usare come valuta. Mediante un'asta, che funziona come un perfetto mercato economico competitivo, si procederà all'assegnazione di tutti i beni presenti sull'isola, suddivisi in lotti, ad ognuno dei quali viene assegnato un prezzo. La distribuzione risultante alla fine dell'asta supera il test dell'invidia: «nessuno invidierà l'insieme di acquisti di un altro perché, in via ipotetica, con le conchiglie a sua disposizione avrebbe potuto acquistare quel paniere invece del proprio»⁹. Poiché i naufraghi hanno eguale potere d'acquisto, inoltre, l'asta garantisce che ognuno si ritrovi un paniere di beni di eguale valore.

Una volta distribuite equamente le risorse disponibili si pone il problema di come garantire l'eguaglianza nel tempo, dato che i diversi livelli di propensione al lavoro degli individui, il loro diverso stato di salute, ecc., tenderanno inevitabilmente a creare diseguaglianze. Nell'affrontare il problema Dworkin ritiene fondamentale distinguere tra diseguaglianze frutto

⁸ Cfr. R. Dworkin, *Tasse e legittimità*, in Id., *La democrazia possibile. Principi per un nuovo dibattito politico* (ed. orig. 2006), Feltrinelli, Milano 2007, pp.113-114: «Un governo mira a un'uguaglianza *ex ante* [...] quando fa tutto ciò che è in suo potere per garantire ai singoli una posizione pari a quella degli altri prevedendo le disavventure che potrebbero renderli disuguali – prevedendo cioè gli eventi o le circostanze che rientrano nell'ambito della buona o della cattiva sorte. Può migliorare l'uguaglianza *ex ante*, per esempio, facendo in modo che tutti i cittadini abbiano la possibilità di acquistare alle stesse condizioni un'assicurazione che li metta al riparo da una scarsa capacità produttiva o da rovesci della fortuna» (ivi, p. 113).

⁹ Ivi, p. 65.

di scelta e diseguaglianze frutto della sorte, precisando ulteriormente la differenza tra sorte bruta, ovvero la «conseguenza dell'avverarsi di rischi corsi in modo non deliberato», e sorte opzionale, ovvero la «conseguenza della scelta deliberata e calcolata di avviare imprese rischiose»¹⁰. Tenere conto dei rischi in cui si può incorrere, stipulando un'assicurazione, oppure decidere di ignorarli, è anch'essa una scelta che può riflettersi nelle diverse situazioni in cui gli individui possono andarsi a trovare.

Il mercato delle assicurazioni è immaginato da Dworkin come uno strumento mediante il quale si possono annullare quegli effetti della lotteria naturale che fanno sì che alcuni abbiano minori abilità e talenti, e altri soffrano di disabilità. Abilità e talenti sono pensati come vere e proprie risorse interne che devono anch'esse essere equamente distribuite. Le diseguaglianze derivanti dalle circostanze interne sono rettificate mediante un sistema di assicurazioni che stabilisce il livello di compensazione a cui hanno diritto coloro che soffrono di particolari disabilità: accanto al meccanismo dell'asta, viene attivato, quindi, un sistema assicurativo che obbliga tutti a stipulare un'assicurazione per la quale viene pagato «un premio fisso, calcolato in base a una stima teorica del livello di copertura che il soggetto medio avrebbe scelto se il rischio di subire danni fisici o mentali fosse stato uguale per tutti»¹¹. Dworkin non considera il fatto che il ricorso all'assicurazione nella gestione del sociale, in realtà, è un'idea affatto nuova, che sta all'origine dell'esperienza dello stato sociale stesso in Europa: un'idea alla quale pensa già alla fine del XVII secolo Leibniz, che vede nell'assicurazione obbligatoria la risposta al rischio (concetto entro il quale possono farsi rientrare un ampio spettro di problemi sociali, quali la malattia, la disoccupazione temporanea, ecc.), che viene ripresa da autori come Condorcet alla fine del Settecento¹². Proprio la concezione del «rischio» che stava dietro il vecchio sistema della «société assurencielle», oggi, secondo alcuni autori, dovrebbe però considerarsi superata. Esclusione sociale, disoccupazione o la stessa dipendenza degli anziani fragili appaiono nelle società attuali fenomeni sempre più di carattere non temporaneo. Sono, piuttosto, troppo spesso, osserva Rosanvallon, «condizioni stabili» (*états stables*), nell'affrontare i quali la logica assicurativa non sembra adeguata. Non più la categoria del rischio, ma quella della vulnerabilità e della precarietà devono essere ora poste al centro della riflessione sullo Stato sociale¹³.

¹⁰ Ivi, p. 71.

¹¹ Ivi, p. 79.

¹² Per la ricostruzione della storia di questa visione dello stato sociale, cfr. cfr. P. Rosanvallon, *La nouvelle question sociale*, cit., cap. I.

¹³ Cfr. ivi, pp. 28-29. Il progresso della medicina genetica e in particolare l'uso dei test predittivi, secondo Rosanvallon, rappresenta uno dei fattori che potrebbe far vacillare ulteriormente l'edificio assicurativo dello stato sociale. La logica assicurativa infatti si fonda sul presupposto che si possa calcolare una percentuale di rischio relativa al verificarsi di certi eventi cui tutti possiamo essere soggetti. La me-

La teoria dell'eguaglianza di Dworkin presenta tre differenze principali rispetto al principio di differenza di Rawls: 1) il principio di differenza presta un'attenzione privilegiata ed esclusiva alla situazione dei più svantaggiati, in questo modo si mostra insensibile verso la distribuzione della ricchezza tra le classi superiori; 2) l'eguaglianza di risorse di Dworkin valuta la distribuzione delle risorse tra gli individui, non offre, quindi, ad alcun gruppo un riconoscimento particolare, come fa invece il principio di differenza; 3) infine, il principio di differenza si preoccupa solo di una dimensione dell'uguaglianza, cioè quella relativa alla distribuzione dei beni sociali primari, «indipendentemente dalle differenze nei gusti, nelle occupazioni o nei consumi, per non parlare delle differenze di condizione fisica (incluse le minorazioni)»¹⁴. La cosa che sta più a cuore a Dworkin è sottolineare come il principio di differenza di Rawls trascuri totalmente la dimensione della responsabilità individuale: il gruppo più svantaggiato è definito da Rawls soltanto in termini di quantità di beni sociali primari disponibili, senza che sia richiesta alcuna verifica delle ragioni per cui un individuo si trova ad avere un bassa aspettativa di reddito e ricchezza. Per Dworkin, questa mancanza della teoria della giustizia rawlsiana deriva da una precisa scelta teorica: dal voler tenere separata la dimensione 'politica' del dibattito pubblico da qualsiasi riferimento a una visione morale comprensiva su come la gente dovrebbe vivere la propria esistenza. Far riferimento alla responsabilità individuale significa appellarsi a un preciso ideale etico secondo il

dicina predittiva individua il rischio che corre ogni singolo individuo: produce una personalizzazione del rischio. Dworkin riconosce che la medicina predittiva pone nuove questioni in termini di giustizia e problemi dal punto di vista del mercato assicurativo, la soluzione che egli individua, tuttavia, consiste nella nazionalizzazione dell'assicurazione sulla vita e la salute in quei paesi (come gli Stati Uniti) in cui ancora non esiste (cfr. R. Dworkin, *Playing God: Genes, Clones and Luck*, in Id., *Sovereign Virtue*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2000, p. 452 (questo saggio non è presente nella traduzione italiana dell'opera, *Virtù sovrana*). Una soluzione che non sembra cogliere la sfida che la personalizzazione del rischio pone alla logica assicurativa nel suo complesso, nella misura in cui – come sottolinea Rosanvallon – «il n'y pas d'assurance possible lorsque les déterminations sont individuelles, car il n'y a plus à proprement parler d'aléa. Il n'y a plus rien à mutualiser si les hommes étaient tout entiers fixement inscrits dans leur nature» (P. Rosanvallon, *La nouvelle question sociale*, cit., pp. 35-36).

¹⁴ R. Dworkin, *Virtù sovrana*, cit., p. 120. La soluzione individuata da Dworkin per affrontare questioni legate alla disabilità è la redistribuzione di risorse: il disabile deve essere compensato economicamente per la propria cattiva sorte. Uno degli effetti negativi di questo approccio consiste nel vedere ogni forma di disabilità come una malattia, coerentemente a un modello biomedico ampiamente criticato dai *disability studies*, che sottolineano piuttosto il carattere socialmente costruito della disabilità. Privilegiando la prospettiva della persona abile e "normalmente funzionante", il disabile viene visto inevitabilmente come persona sofferente e malata. In questo modo, secondo i teorici dei *disability studies*, il rischio è che si contribuisca ben poco ad eliminare i risultati svantaggiosi prodotti dalle passate pratiche di esclusione.

quale gli individui scelgono la loro esistenza e sono responsabili delle loro scelte, il che implica assumersi l'onere delle conseguenze delle proprie azioni¹⁵. La teoria liberale dell'eguaglianza che Dworkin propone pretende di poter trovare un fondamento di natura etica: una società giusta assegna ad ogni individuo le risorse necessarie per poter vivere la propria vita affrontando con competenza le sfide che essa pone, secondo quello che è l'ideale del «modello della sfida»¹⁶. Quanti sono vittime dell'ingiustizia non hanno le risorse per affrontare le sfide della vita e, in questo senso, non sono in grado di realizzare la loro concezione della vita buona.

L'ampio dibattito suscitato dalla proposta teorica di Dworkin si è concentrato prevalentemente su due aspetti: come formulare la distinzione tra sorte e scelta e quale metrica dell'eguaglianza adottare.

4.2. G. A. Cohen

Come Dworkin, Cohen, uno dei maggiori esponenti del marxismo analitico contemporaneo, rifiuta la separazione rawlsiana tra moralità politica e presupposti etici. L'attenzione di Rawls per la struttura di base della società trascura eccessivamente il ruolo che le scelte morali degli individui giocano nel garantire le condizioni per l'esistenza di una società giusta. La giustificazione che Rawls offre del principio di differenza, ovvero il fatto che esso giustifichi le diseguaglianze come un incentivo che dovrebbe indurre i talentuosi a creare ricchezza che vada a vantaggio dei più svantaggiati, appare a Cohen estremamente problematica. Perché in una società giusta le persone dotate di talenti dovrebbero aver bisogno di incentivi per mettere a frutto i loro talenti in modo socialmente vantaggioso? L'introduzione di incentivi legati da qualsiasi forma di merito o di diritto giustifica la diseguaglianza sulla base di una visione della società che non può non essere una visione strumentale, strategica e opportunistica¹⁷.

Una società giusta nei termini del principio di differenza – afferma Cohen – richiede non solo regole coercitive giuste, ma anche un *ethos* di giustizia che informa le scelte degli individui¹⁸.

¹⁵ Su questo punto, cfr. J. F. Spitz, *Abolir le hasard? Responsabilité individuelle et justice sociale*, cit., p. 41.

¹⁶ Dworkin propone due modelli di valutazione del valore di una vita: il modello dell'impatto e quello della sfida. «L'impatto prodotto dalla vita di una persona rappresenta la differenza che quella vita può fare per il valore oggettivo del mondo» (R. Dworkin, *Virtù sovrana*, cit., p. 275). L'impatto che la vita di un individuo può avere sul mondo prescinde, evidentemente, anche dal livello di giustizia della società in cui egli vive. Viceversa, il modello della sfida sembra avere una condizione essenziale per la sua riuscita nella giustizia della società.

¹⁷ Cfr. G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, London 2008, p. 32.

¹⁸ Ivi, p. 16.

In altri termini, una società giusta dovrebbe dipendere non solo dalla giustizia della sua struttura di base, ma anche dal fatto che la disposizione e la condotta dei suoi membri sia coerente con il loro impegno in favore della giustizia sociale. Se tutti i membri della società condividono un ethos egualitario, i talentuosi non hanno bisogno di incentivi per essere produttivi e il frutto del loro lavoro può andare interamente a vantaggio di tutta la società.

Nel profilare un visione egualitaria capace di annullare gli effetti delle circostanze che sfuggono al controllo individuale e sensibile alle scelte, Gerald Cohen si distacca da Dworkin su due punti fondamentali: 1) recupera una metrica benessereistica; 2) ridefinisce i confini tra circostanze e scelta, per includervi preferenze che possono essere state indotte dall'ambiente o da eredità genetiche. Diversamente dalla versione originaria del principio di eguaglianza di benessere, la versione rivista e corretta ammette diseguaglianze di benessere quando esse riflettono le scelte degli agenti morali. La migliore lettura del principio dell'eguaglianza di benessere per Cohen è l'idea dell'uguale accesso al vantaggio. Essa vede come obiettivo dell'egualitarismo l'eliminazione dello svantaggio involontario (*involuntary disadvantage*), con il che «(stipulativamente) si intende lo svantaggio di cui non può essere ritenuto responsabile colui che ne soffre, dal momento che esso non riflette in modo appropriato le scelte che egli ha fatto, fa o farebbe»¹⁹. La sostituzione della dimensione del vantaggio a quella del benessere serve a rispondere alla questione posta da chi ha gusti modesti e si accontenta di poco²⁰. Una società che consideri l'uguale opportunità di benessere darà di meno a chi ha gusti poco costosi e di più a chi a gusti più costosi. Cohen sottolinea il carattere controintuitivo di questa conseguenza: la società deve garantire a chi ha gusti meno costosi la possibilità di accedere a gusti più costosi. Valutare le diverse situazioni in termini di vantaggi consente di tenere conto di una dimensione oggettiva in contrasto con quella soggettiva di benessere²¹.

Nella visione egualitaria di Dworkin non si ha diritto a compensazioni per condizioni di svantaggio che siano riconducibili alla preferenze o ai gusti di una persona. Tutta l'argomentazione di Dworkin poggia sulla distinzione tra personalità e contesto: i gusti, le ambizioni e i progetti rientrano nella personalità, mentre le capacità fisiche e mentali fanno parte del contesto. Ognuno è tenuto a sostenere i costi che derivano dalle proprie scelte, quindi dai propri gusti e dalle proprie ambizioni. La distribuzione dei beni sarà in questo senso sensibile alle ambizioni, ma al tempo stesso nessuno dovrà sopportare i costi di circostanze non scelte.

La scelta di far parlare alla giustizia il lessico benessereista piuttosto che quello risorsista pone autori come Cohen e Arneson di fronte alla ne-

¹⁹ G. A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice*, «Ethics», 99, 4, 1989, pp. 906-944; in particolare, p. 916.

²⁰ J.-F. Spitz, *Abolir le hazard?*, cit., p. 134.

²¹ Ivi, p. 136.

cessità di dare risposta alle molte obiezioni che sono state sollevate, sia da Rawls sia da Dworkin, intorno alla questione dei gusti costosi. Le critiche di Dworkin e Rawls presuppongono che gli individui possano sempre essere considerati responsabili dei loro gusti e quindi in grado di plasmarli secondo la propria volontà. In contrasto con quest'impostazione, Arneson e Cohen affermano che, nella maggior parte dei casi, i fini non sono scelti, ma subiti. Poiché le stesse capacità di scelta e di giudizio degli individui possono dipendere dalla sorte, una società giusta, secondo Arneson e Cohen, dovrebbe compensare anche le persone che compiono scelte sbagliate vittime del contesto sfavorevole nel quale si trovano. Se intuitivamente sembra corretto che la società non debba pagare per i gusti costosi di pochi e quindi per la loro minore capacità di convertire risorse in benessere, non si può tuttavia dare per scontato che tali gusti siano sempre il frutto di una scelta e siano suscettibili di mutamento. La società non può rimanere indifferente rispetto alle diverse attitudini individuali: quando un individuo ha minori capacità di convertire risorse in benessere, anche soltanto a causa dei suoi stessi gusti, ciò deve essere considerato come una disabilità che necessita di una forma di compensazione. La giustizia quindi non può fermarsi a una distribuzione equa delle risorse; deve necessariamente preoccuparsi anche delle diverse possibilità di accesso al benessere, se esse non sono imputabili a scelte individuali chiare.

4.3. Roemer

John Roemer dubita che le persone possano sempre essere ritenute responsabili delle loro preferenze, dei propri gusti e delle proprie ambizioni. Si dovrebbe poter valutare quando un fumatore è tale per scelta e quando, invece, il suo comportamento è influenzato da un'insieme di fattori di cui egli non è consapevole. Apparentemente il compito è immane, ma abbiamo a disposizione tutta una serie di statistiche che offrono dati importanti per capire l'incidenza dell'età, della professione, dell'appartenenza razziale, del sesso, ecc. Sulla base di queste informazioni, secondo Roemer, è possibile dividere la popolazione in gruppi o tipi di individui omogenei²²: da un parte, per esempio, potremmo individuare il gruppo delle donne bianche che svolgono la professione di insegnante, dall'altra, quello dei maschi neri che svolgono il mestiere di operaio metallurgico. L'incidenza del cancro al polmone dipende in modo rilevante dalla lunghezza del periodo in cui l'individuo ha fumato. Le statistiche rilevano che gli operai metallurgici neri fumano in media trent'anni, mentre le insegnanti in media otto anni. Chiunque all'interno di questi due gruppi fumi più della media deve

²² Cfr. J. Roemer, *Equality and Responsibility*, «Boston Review», April/May 1995, v. il Forum pubblicato dallo stesso numero della rivista sul tema *Social Equality and Personal Responsibility*: <http://www.bostonreview.net/dreader/series/equality.html>.

farsi carico delle conseguenze delle proprie azioni: il fatto che uno abbia fumato più di trent'anni come metalmeccanico o più di otto anni come insegnante deve imputarsi a una sua scelta – in entrambi i casi infatti era accessibile un'opzione diversa. D'altra parte, non si potrà non tener conto che non fumare è meno facile per i metalmeccanici che per le insegnanti (la prima categoria ha una maggiore predisposizione al rischio). Nel decidere in che misura la società dovrebbe finanziare l'assistenza medica per i fumatori che si ammalano di cancro si dovrebbe tener presente la diversa influenza che le circostanze hanno per i diversi gruppi.

Secondo la stessa impostazione lo Stato dovrebbe distribuire i finanziamenti per l'istruzione in modo differenziato tenendo conto delle diverse circostanze in cui crescono i giovani, suddividendoli in un numero finito di 'tipi': un tipo potrebbe essere costituito, per esempio, dai ragazzi neri che vivono con molti fratelli all'interno di un nucleo familiare con genitore separato e privo di istruzione superiore in un quartiere urbano degradato; un altro potrebbe essere rappresentato da ragazzi della classe media bianca, che vivono con entrambi i genitori laureati, e non più di due fratelli. Per conseguire gli stessi risultati scolastici del secondo, il primo ragazzo ha bisogno di un livello di sforzo superiore, anche semplicemente per il fatto che i genitori gli offrono un modello di riferimento che influisce sul valore che si tende ad attribuire all'istruzione. Lo stesso numero di ore di studio costa al primo in termini di sforzo molto di più di quanto non costi al secondo. Le politiche pubbliche dovrebbero compensare questo svantaggio: dando a individui appartenenti a 'tipi' diversi la possibilità di raggiungere gli stessi risultati educativi e di avere le stesse aspettative di guadagno quando il loro livello di sforzo è uguale non in assoluto, ma in relazione agli altri membri del loro stesso gruppo²³.

Nelle esemplificazioni di Roemer «la responsabilità sembra ridursi ad atipicità». Ne conseguono risultati paradossali: se sciare è tipico dei ricchi e non degli operai, allora l'operaio che va sciare e si rompe una gamba è più responsabile del ricco sciatore che incorre nello stesso incidente²⁴. Tuttavia, l'ingegnosa soluzione individuata da Roemer, nel momento in cui afferma che la disuguaglianza e la responsabilità devono essere concettualizzate con riferimento alle categorie sociali entro le quali le persone sono diversamente collocate, come sottolinea Iris Marion Young, fa implicitamente riferimento alla nozione di struttura sociale²⁵. Se per comprendere le disuguaglianze dobbiamo capire dove le persone sono collocate e quali sono le regole e le pratiche sociali che governano la loro posizione all'in-

²³ Cfr. J. Roemer, *Equality of Opportunity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1998, cap. II.

²⁴ Cfr. N. Daniels, *Democratic Equality. Rawls's Complex Egalitarianism*, in S. Freeman (a cura di), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press 2003, p. 254.

²⁵ Cfr. I. M. Young, *Responsibility for Justice*, cit., p. 37.

terno della società, la teoria della giustizia sociale ha bisogno di comprendere il funzionamento della struttura sociale. L'impostazione di Roemer, del resto, come ancora sottolinea la Young, sembra suggerire che le diseguaglianze problematiche non siano quelle interne allo stesso gruppo o tipo (che possono essere ricondotte a differenze di gusti, preferenze e ambizioni), ma quelle che emergono dalla comparazione tra gruppi diversi gerarchicamente ordinati²⁶, che circoscrivono lo spazio delle possibilità all'interno delle quali gli individui dei vari gruppi possono effettuare le loro scelte e maturare le loro aspettative. Quando, ragionando in termini di eguaglianza dei risultati, vediamo che certi gruppi sono sistematicamente assenti dalle istituzioni rappresentative e/o da certe professioni, è difficile pensare che ciò dipenda solo da scelte individuali e non ci siano dietro responsabilità politiche e, quindi, collettive.

²⁶ Cfr. *ibidem*.

L'APPROCCIO DELLE CAPACITÀ

Il *capability approach*, teorizzato dall'economista indiano Amartya Sen, premio Nobel per l'economia nel 1998¹, e successivamente sviluppato da Martha Nussbaum, propone una visione egualitaria alternativa al benessere. La correlazione che la concezione welfarista tradizionale stabilisce tra aumento del reddito e aumento della soddisfazione per la propria vita può essere messa in discussione – come già negli anni Settanta avevano sostenuto gli economisti Richard Easterlin e Tibor Scitovski². Paesi con un Pil basso non risultano necessariamente meno felici di paesi più ricchi. La capacità di acquisto non è un indicatore adeguato della qualità della vita né a livello sociale né a livello individuale. Mario e Pietro, infatti, possono vivere nello stesso paese, avere lo stesso reddito e la stessa ricchezza, ma se Pietro soffre di una forma grave di disabilità la loro condizione sarà molto diversa. Pietro avrà infatti, con ogni probabilità, una minore capacità di trasformare le risorse a sua disposizione in una qualità della vita paragonabile a quella di Mario. Le loro opportunità di raggiungere gli obiettivi che desiderano saranno necessariamente diverse. La valutazione del benessere, secondo l'approccio delle capacità, deve tener conto di uno spazio multidimensionale, che va oltre la produzione e il possesso di beni, per includere la rete di relazioni umane che sostiene un individuo, il livello di autonomia individuale, la salute, il sistema di istruzione, la qualità dell'ambiente, il grado di democraticità delle istituzioni politiche e sociali, e tutto quel complesso insieme di fattori che può influire sull'andamento di una vita umana.

¹ Sull'approccio seniano cfr. F. Biondo, *Benessere, giustizia e diritti umani nel pensiero di Amartya Sen*, Giappichelli, Torino 2003; S. F. Magni, *L'etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, il Mulino, Bologna 2006; A. Hernandez, *La teoría ética de Amartya Sen*, Siglo de Hombre Editores, Universidad de los Andes 2006; J.-M. Bonvin, N. Farvaque, *Amartya Sen. Une politique de la liberté*, Editions Michalon, Paris 2008; J. M. Alexander, *Capabilities and Social Justice. The Political Philosophy of Amartya Sen and Martha Nussbaum*, Ashgate, Farham (England)-Burlington (USA) 2008.

² A Easterlin si deve la teorizzazione del «paradosso della felicità» (1974). Tibor Scitovski è autore di *The Joyless Economy* (1976).

5.1. Sen

Per Amartya Sen, le visioni benesseriste commettono due errori fondamentali: in primo luogo, hanno una concezione riduttiva dei fini che una persona persegue e ai quali attribuisce valore; in secondo luogo, trascurano il meccanismo delle preferenze adattive. Nelle visioni welfariste l'individuo è concepito come un contenitore passivo di utilità, intesa in termini di piacere, felicità o soddisfazione delle preferenze. La motivazione umana è ridotta alla ricerca del piacere o alla soddisfazione di preferenze soggettive autoreferenziali. Per Sen, è, invece, fondamentale distinguere l'aspetto dello star bene da quello dell'*agency* ed è impossibile sovrapporre i due aspetti e ridurre le motivazioni della persona a una sola dimensione:

Se una persona aspira, poniamo, all'indipendenza del proprio paese o alla prosperità della propria comunità o a qualche altro obiettivo di carattere generale, le sue acquisizioni di *agency* coinvolgono una valutazione dello stato delle cose alla luce di questi obiettivi, e non semplicemente alla luce del grado in cui quelle acquisizioni contribuirebbero al suo star bene individuale³.

In una prospettiva benesserista è impossibile distinguere la condizione di Mario che decide di digiunare come atto politico non violento per affermare un principio e un ideale, godendo quindi di una piena libertà di *agency*; quella di Pietro che digiuna perché non ha nulla da mangiare, che non ha né libertà di *agency* né libertà di benessere; e, infine, quella di Giuseppe che digiuna per restare magro, ma avrebbe reddito e ricchezza sufficiente per mangiare ostriche e salmone.

Al contrario dell'utilitarismo, Sen considera la persona in termini di *agency*, ovvero in relazione alla sua capacità di delineare i fini della propria azione, di considerare il benessere altrui come parte del proprio benessere (*sympathy*) di imporsi impegni, di vincolarsi rispetto a valori (*commitment*), anche a prescindere da considerazioni d'interesse personale. Il benessere della persona allora deve essere ampliato per includervi non solo la soddisfazione delle preferenze, e tutto ciò che una persona è, ma anche la libertà della persona, nel senso delle sue reali opportunità di realizzare i propri obiettivi. In Sen il concetto di 'benessere' diviene sinonimo di 'qualità della vita'.

Il welfarismo trascura, d'altra parte, gli effetti indesiderati derivanti dal meccanismo delle preferenze adattive, ovvero del meccanismo psicologico che scatta in situazioni di dissonanza cognitiva, quando l'individuo si trova ad avere credenze o comportamenti che sono tra loro in contraddizione. In questi casi, la risposta attivata dalla mente consiste in un mutamento

³ A. Sen, *La disuguaglianza. Un riesame critico* (ed. orig. 1992), il Mulino, Bologna 1994, p. 85.

delle preferenze. Nella favola la volpe desidera l'uva, ma vede che è troppo in alto e non riuscirà mai a raggiungerla; la mente la libera da questa sensazione di frustrazione producendo la convinzione che in fondo quell'uva è acerba, che non è pronta per essere colta. Un mutamento di preferenze di questo tipo, attivato da rassegnazione o da abitudine, - come insegna Elster⁴ - è diverso da un cambiamento di preferenze dovuto a un processo di apprendimento. Un conto è decidere di vivere in campagna, dopo aver sperimentato la vita di città, un altro vivere in campagna perché lì sono nato, lì vivono i miei e penso di non essere un tipo capace di cambiare e di rompere con abitudini consolidate. Nel primo caso la scelta avviene sulla base di preferenze che possono considerarsi preferenze informate, nel secondo di preferenze adattive. Il meccanismo dell'uva acerba deve essere distinto anche dalla pianificazione del carattere, infatti esso ha luogo, per così dire, alle spalle del soggetto, non è frutto di una decisione intenzionale.

A quali esiti può portare il meccanismo delle preferenze adattive in una visione benessereistica? I desideri di una persona possono essersi formati durante una vita di miseria e oppressione che ha profondamente minato la sua stessa capacità di avere aspirazioni proprie. Una donna in estreme condizioni di indigenza, che ha subito per anni la violenza del marito, può avere come unico desiderio la fine di quella violenza. Le sue aspettative possono risultare confinate a un ambito ristretto, limitato dall'abitudine e dalla rassegnazione. In questo caso una teoria della giustizia welfarista che valuti la condizione degli individui sulla base della mera informazione relativa alla soddisfazione dei desideri non sarà in grado di dare a questa donna ciò che sembrerebbe in assoluto più giusto per lei, ovvero ampliare l'orizzonte dei suoi stessi desideri, offrendole nuove opportunità. La soddisfazione delle preferenze di una persona non corrisponde necessariamente alla realizzazione di ciò che è bene per lei.

Il problema - scrive Sen - è particolarmente grave in un contesto di radicate disuguaglianze e deprivazioni. Una persona che vive in totale deprivazione e conduce una vita molto stentata può non apparire in una brutta condizione secondo la metrica mentale del desiderio e del suo appagamento, se accetta l'inclemenza del fato con rassegnata sopportazione. In situazioni di persistente deprivazione, le vittime non stanno continuamente a lamentarsi e compiangersi, e molto spesso si sforzano enormemente di trarre piacere da piccole occasioni di conforto nonché di ridurre i desideri personali a proporzioni modeste - «realistiche». [...] Il grado di deprivazione di una persona, allora, può non essere assolutamente registrato dalla metrica dell'appagamento dei desideri [...].⁵

⁴ Cfr. J. Elster, *Uva acerba. Versioni non ortodosse della razionalità* (ed. orig. 1985), Feltrinelli, Milano 1989.

⁵ A. Sen, *La disuguaglianza. Un riesame critico*, cit., p. 83.

L'approccio delle capacità va oltre questi limiti prestando attenzione alle reali opportunità e alla reale libertà di cui le persone godono. L'insieme delle capacità riflette la libertà che un individuo ha di scegliere tra vite possibili, ovvero tra una molteplicità di funzionamenti o stati di essere e fare⁶. La teoria della giustizia di Rawls, da cui Sen è stato molto influenzato, ha il merito di sottolineare i limiti dell'utilitarismo e la centralità dei diritti e delle libertà. La lista dei beni sociali primari di Rawls, tuttavia, – come abbiamo già accennato in precedenza – si dimostra insensibile verso la diversità delle persone. Secondo Sen, se si lavora sul rapporto beni/persone seguendo l'intuizione utilitaristica, ma abbandonando la visione della persona come contenitore di utilità, appaiono rilevanti non gli stati mentali, ma ciò che i beni consentono all'individuo di fare in termini di capacità e funzionamenti. L'attenzione dovrebbe spostarsi dalle risorse o dalla soddisfazione delle preferenze a ciò che di buono le persone fanno (funzionamenti) e possono fare (capacità) con i beni a loro disposizione. Fine delle politiche sociali non deve essere tanto la distribuzione di risorse fondamentali, quanto la creazione di spazi di libertà reale affinché un individuo possa realizzare fini di valore, o, in altri termini, lo sviluppo delle capacità di scegliere la vita a cui si dà valore. Insieme allo sviluppo delle capacità, ovvero dei poteri interni del soggetto e delle sue opportunità esterne, è necessario collocare un indice di funzionamenti fondamentali, che vanno dall'essere nutriti, all'aver mobilità, ecc. Se per Rawls è cruciale l'uguaglianza di beni e risorse, per Sen, invece, si deve considerare l'uguaglianza di *functionings* e di *capabilities*. Capacità e funzionamenti non dipendono soltanto dai beni a disposizione di un individuo, ma anche da alcuni fattori di conversione, che possono essere personali (intelligenza, sesso, disabilità), sociali (quali l'assetto dell'istruzione scolastica pubblica, la qualità del sistema sanitario pubblico, il livello di violenza e di criminalità, ecc.), ambientali (clima, risorse idriche, livello di inquinamento ambientale) e relazionali (per esempio, relativi agli standard che sono richiesti per poter apparire in pubblico senza vergogna)⁷. La qualità della vita di una persona è «un indice dei funzionamenti della persona», e più specificamente dei suoi *funzionamenti di valore*. Sen non offre un elenco dei funzionamenti, ma ritiene che alcuni di essi siano essenziali per la definizione del *well-being* individuale, da quelli più elementari come nutrirsi e vivere una vita sana, fino ai più complessi come avere rispetto di sé e partecipare alla vita della comunità.

Sen evita di impegnarsi esplicitamente sul terreno di una visione oggettiva di ciò che costituisce una vita buona. La sua presa di distanza dal welfarismo, tuttavia, sembra rimandare a una visione oggettiva del bene, a uno standard indipendente dalle preferenze soggettive, a una qualche

⁶ Cfr. *ivi*, p. 64.

⁷ Cfr. A. Sen, *L'idea di giustizia* (ed. orig. 2009), Mondadori, Milano 2010, pp. 264-265.

definizione della compiuta realizzazione dell'essere umano che ha radici aristotelico-marxiane. Ciò rende l'approccio delle capacità vulnerabile all'accusa di paternalismo e di perfezionismo.

Sen sottrae la propria teoria al rischio di questa caduta illiberale non solo grazie all'inserimento della libertà di scelta tra le capacità fondamentali, ma anche in virtù del rifiuto di fornire una lista completa o una tassonomia completa delle capacità e dei funzionamenti.

In un'intervista del 2004, Sen ha sostenuto:

[...] avere una tale lista fissa [delle capacità], che emana dalla pura teoria, significa negare la possibilità di una fruttuosa partecipazione pubblica su ciò che essa dovrebbe includere e perché. [...] La pura teoria non può 'congelare' una lista delle capacità per tutte le società e per ogni tempo a venire, indipendentemente da ciò che i cittadini arrivano a pensare e da ciò a cui assegnano valore. Ciò sarebbe non soltanto una negazione della portata della democrazia, ma anche un fraintendimento di ciò che la pura teoria può fare, quando separata completamente dalla realtà sociale particolare che ogni singola società si trova di fronte⁸.

La scelta collettiva deve essere democratica; non può essere confiscata da una espertocrazia. L'approccio delle capacità può essere utilizzato con finalità molto diverse (per esempio, per costruire indici di povertà e di sviluppo), le capacità rilevanti non saranno quindi indipendenti da ciò che si intende misurare e saranno suscettibili di mutare nel tempo (per esempio, nel 1947 non era assurdo concentrarsi in India sull'educazione elementare, oggi può avere più senso valutare la possibilità di accesso alla rete)⁹. Se viene utilizzato nell'ambito delle scelte pubbliche, può essere solo il processo democratico a decidere quali capacità e quali funzionamenti privilegiare. Sarà necessario, in tal caso, che la democrazia sia intesa come un processo deliberativo, in grado di esprimere la voce imparziale della ragione pubblica:

La discussione pubblica e le relative decisioni possono favorire una migliore comprensione del ruolo, della portata e dell'importanza dei singoli funzionamenti e delle loro combinazioni. [...] Il legame tra la riflessione pubblica e la scelta e la stima delle capacità nella valutazione della società va adeguatamente sottolineato¹⁰.

L'approccio seniano è stato oggetto di numerose critiche. Per i *Luck egalitarians*, esso non rappresenta un'alternativa chiaramente delineata

⁸ A. Sen, *Dialogue. Capabilities, Lists, and Public Reason: Continuing the Conversation*, «Feminist Economics», 10, 3, 2004, pp. 77-80; in particolare, pp. 77-78.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 79.

¹⁰ A. Sen, *L'idea di giustizia*, cit., p. 251.

rispetto all'idea di eguaglianza di risorse e di eguali opportunità di benessere. L'idea di capacità, in ultima analisi, sembra scivolare semplicemente verso l'idea di eguaglianza di benessere¹¹. Sen, tuttavia, come abbiamo visto, rifiuta il lessico benessereistico ed è attento non a soddisfare le preferenze dell'individuo quali che esse siano, ma a garantirgli l'abilità di funzionare come agente dotato di fini di valore. Per altri interpreti, la teoria della giustizia di Sen è incompleta e inevitabilmente indeterminata, dato il vasto numero di capacità che è possibile individuare e dalle quali possono derivare una miriade di combinazioni di funzionamenti, alcuni dei quali possono essere importanti e positivi, altri assolutamente irrilevanti o persino dannosi per la società o per l'individuo stesso. Una teoria della giustizia, secondo i critici seniani, non può funzionare senza un'indicazione delle capacità e dei funzionamenti fondamentali nel contribuire alla qualità della vita di una persona.

Sen ha ribattuto a queste obiezioni distinguendo tra due diversi modi di concepire una teoria della giustizia: il *transcendental institutionalism* e la *realization-focused comparison*¹². L'istituzionalismo trascendentale affida a una teoria della giustizia il compito di costruire un modello ideale di società giusta; oggi è, forse, l'orientamento più diffuso nella filosofia politica contemporanea e trova il suo massimo esponente in John Rawls. La *comparazione incentrata sulle realizzazioni concrete*, invece, è un approccio comparativo, che si concentra sulle concrete realizzazioni delle società esistenti e sul grado di giustizia da esse effettivamente raggiunto. Sen rivendica la scelta di un approccio comparativo volto all'individuazione di criteri per poter ordinare e comparare tra loro le possibili scelte alternative:

[...] nel calcolare e nel confrontare l'insieme dei vantaggi individuali l'approccio delle capacità – spiega Sen – fa riferimento a un focus informativo, senza con ciò proporre una formula specifica su come tali informazioni debbano essere usate. Queste possono quindi essere sfruttate in modo diverso, in base al tipo di questione in esame (per esempio, le politiche in materia di povertà, di disabilità, di libertà culturale, ecc.) e, più concretamente, in base alla disponibilità dei dati e del materiale informativo cui si può attingere¹³.

L'approccio trascendentale rawlsiano, come Sen ha argomentato approfonditamente in *The Idea of Justice* (2009), presenta due problemi princi-

¹¹ Cfr. P. Vallentyne, *Capability versus Opportunity for Well-being*, in A. Kaufman, *Capabilities Equality. Basic Issues and Problems*, Routledge, New York-London 2006, pp. 79-92. L'ambiguità dell'approccio seniano è rilevata anche da Dworkin, cfr. Id., *Virtù sovrana*, cit., pp. 331-336. Sen ha risposto alle critiche di Dworkin in A. Sen, *L'idea di giustizia*, cit., pp. 273-277.

¹² Cfr. A. Sen, *What Do We Want from a Theory of Justice?*, cit. e Id., *L'idea di giustizia*, cit..

¹³ A. Sen, *L'idea di giustizia*, cit., p. 242.

pali. Il primo riguarda «la *perseguibilità* di una soluzione trascendentale condivisa». In *A Theory of Justice*, Rawls presuppone che nella posizione originaria sia possibile trovare un accordo su un'unica concezione della giustizia. Per Sen, invece, è assolutamente plausibile condurre un'indagine imparziale e non distorta da pregiudizi e tuttavia non riuscire a trovare una convergenza. Il secondo problema dell'approccio trascendentale di Rawls è costituito dal rischio di «*superfluità*» connesso alla costruzione di un ideale di società perfettamente giusta: una filosofia che si proponga come base per la riflessione pratica, secondo Sen, dovrebbe puntare piuttosto ad individuare metodi che consentano di ridurre le ingiustizie e promuovere una maggiore giustizia¹⁴.

In questa direzione Sen utilizza un approccio alternativo al contrattualismo, ovvero lo strumento smithiano dell'osservatore imparziale, che a suo avviso schiude possibilità escluse dalla logica contrattualista: non solo la valutazione comparativa, ma la presa in considerazione delle realizzazioni concrete, e soprattutto la possibilità di prestare attenzione «alla voce di chi non fa parte del gruppo vincolato dal contratto sociale», in questo senso consente una visione globale della giustizia, non limitata a un popolo¹⁵.

5.2. Nussbaum

Come abbiamo visto, seppure solo brevemente prendendo in considerazione la critica di Sen alla teoria della giustizia di Rawls e in particolare alla visione 'risorsista' rawlsiana, a quello che Sen definisce il suo feticismo dei beni, l'approccio delle capacità pone l'accento sulla qualità della vita piuttosto che sul *welfare*, sul benessere inteso come soddisfazione delle preferenze, e vede una componente fondamentale del *well-being* di una persona nelle sue opportunità e capacità, ovvero nella sua reale libertà. Il termine *capability*, infatti, indica sia i poteri interni di un soggetto, le sue abilità, quanto le sue opportunità esterne, l'assenza di ostacoli e la presenza di situazioni favorevoli al suo agire. La persona è considerata principalmente come un agente morale che attribuisce un valore in sé al fatto di poter scegliere in che modo vivere la propria vita. Nell'approccio delle capacità di Sen e Nussbaum la situazione di svantaggio di una persona non si misura dal reddito o dalla ricchezza; la condizione di svantaggio può avere una molteplicità di facce. Il *capability approach* (come l'approccio della Young e la teoria dell'eguaglianza complessa di Walzer, sotto questo profilo) non si ferma alle questioni redistributive, va ad esaminare le condizioni strutturali che possono essere alla base di condizioni di po-

¹⁴ Per questa critica alla teoria della giustizia di Rawls e per la formulazione di una teoria della giustizia alternativa, cfr. A. Sen, *L'idea di giustizia*, cit..

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 83.

vertà¹⁶. Secondo quest'approccio per valutare il benessere di una persona dobbiamo andare a verificare che cosa essa è veramente in grado di fare, ovvero la sua «capacità di funzionare». Il che in altri termini significa che dobbiamo andare a valutare una varietà di fattori, quali la salute fisica, le aspettative di lunghezza di vita, l'ambiente in cui vive, ecc.

Così, ad esempio, la capacità di vivere a lungo presuppone una capacità fisiologica dell'individuo, ed, insieme, tutta una serie di opportunità esterne, come la presenza di cure, di un livello sanitario adeguato, della disponibilità di mezzi di sostentamento; la capacità di partecipare alla vita sociale presuppone, oltre a una capacità interna, garantita, ad esempio, da un'adeguata educazione, la presenza di circostanze esterne favorevoli, come l'assenza di proibizioni alla libera associazione, un sistema sociale stabile e così via¹⁷.

¹⁶ Per illustrare le differenze tra l'approccio utilitarista, quello rawlsiano e quello delle capacità, Martha Nussbaum in uno dei suoi numerosi scritti ci chiede di pensare al proletariato descritto da Marx nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844: «Questo proletariato svolge un lavoro ripetitivo in una grande industria sulla quale egli stesso non ha nessun controllo. Egli non è certo un benestante: piuttosto va considerato un individuo che ha dei bisogni. Tuttavia il bisogno materiale rappresenta soltanto una parte del suo problema. L'altra componente è costituita dal fatto che, non avendo né libertà di scelta né controllo sulla sua attività lavorativa egli è "alienato", cioè è incapace di fare un uso autenticamente umano tanto del cibo di cui dispone quanto dei suoi sensi in generale: "si sente nulla più che una bestia nelle sue funzioni umane". Al fine di valutare la sua situazione un esponente dell'utilitarismo, un liberale e chi adotta un approccio aristotelico si pongono domande diverse. L'esponente dell'utilitarismo si chiederà come tale proletariato percepisca la propria vita e cosa desideri. Anche se la sua situazione è sfavorevole è certamente possibile che egli si dimostri molto meno soddisfatto di quanto dovrebbe essere, tenuto conto della sua situazione. Infatti, egli può non possedere l'ambizione e l'immaginazione necessarie per concepire e desiderare una vita migliore. Per Marx questa distorsione del desiderio è uno dei caratteri più preoccupanti di una simile situazione esistenziale. Di conseguenza l'indagine utilitaristica è probabilmente destinata a non condurre a una critica radicale della condizione materiale del proletariato o a un programma di redistribuzione volto a garantire condizioni di vita differenti. L'indagine liberale che ha per oggetto le risorse e i beni primari costituirà probabilmente un progresso rispetto alla precedente. Infatti, il liberalismo si chiederà non solo come l'operaio si sente, ma anche di quali risorse effettivamente può disporre. [...] Tuttavia, è improbabile che l'indagine condotta dal liberale approdi a una critica altrettanto radicale delle relazioni di produzione. [...] Invece, chi adotta un approccio aristotelico si domanda, e lo fa in un modo assai comprensivo: che cosa questo proletario è capace di fare e di essere? Quali sono le sue scelte? Quali sono le sue relazioni con il lavoro che svolge e con gli altri individui? Che cosa riesce a immaginarsi e di che cosa riesce a godere? Di che cosa si nutre e come fa uso dei suoi sensi? Come le condizioni istituzionali della sua vita e quelle legate al suo lavoro ostacolano o promuovono la sua realizzazione come essere umano? [...]», M. Nussbaum, *Una concezione aristotelica della socialdemocrazia*, in Ead., *Capacità personale e democrazia sociale*, a cura di G. Zanetti, Diabasis, Reggio Emilia 2003, pp. 123-125.

¹⁷ S. F. Magni, *L'etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, cit., p. 21.

Sen e Nussbaum fanno un uso in parte diverso dell'approccio delle capacità. Sen lo applica in sostituzione del Pil per valutare il grado di sviluppo di un paese, ovvero per effettuare misurazioni comparative della qualità della vita in paesi diversi. La Nussbaum lo utilizza invece «per fornire una base filosofica necessaria a dare conto dei diritti umani che dovrebbero essere rispettati ed applicati dai governi di tutte le nazioni, e una base minima per il rispetto della dignità umana»¹⁸. Al contrario di Sen, inoltre, la Nussbaum ritiene che la semplice idea delle capacità come spazio di confronto interpersonale non sia sufficiente: per articolare una visione della giustizia sociale che abbia una reale forza critica è necessario redigere una lista delle capacità fondamentali¹⁹. Martha Nussbaum ha quindi elaborato una lista delle capacità che considera parte di un progetto normativo di riforma politica che dovrebbe influire a livello di introduzione di nuove garanzie costituzionali. Le capacità vengono in qualche modo considerate alternative e insieme complementari rispetto ai diritti umani. Come i diritti umani, le capacità aspirano ad avere un valore universale; diversamente dai diritti umani, che sono spesso accusati di essere un frutto della sola cultura occidentale, la lista delle capacità viene presentata come il risultato di un dialogo e di un confronto interculturale. Nussbaum considera la sua lista delle capacità come risultato di una comunicazione in cui «l'orizzonte di comunicabilità non è fissato da un *ethos* condiviso, ma dal genere umano»²⁰. La lista è concepita in modo che su di essa possano risultare convergenti le nostre intuizioni ponderate su quelle «funzioni che sono particolarmente essenziali per la vita umana, nel senso che la loro presenza o assenza è contrassegno caratteristico della presenza o assenza della vita umana». Nussbaum ritiene che la possibilità di questo consenso universale abbia trovato una qualche forma di conferma nelle discussioni svolte durante numerose occasioni di incontro multiculturale, in seguito alle quali la lista è stata affinata, rivista e ampliata²¹.

¹⁸ M. Nussbaum, *Frontiere di giustizia*, cit., p. 87.

¹⁹ Cfr. M. Nussbaum, *Capabilities and Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice*, «Feminist Economics», 9, 2-3, 2003, pp. 33-59, in particolare, p. 56. Una analoga perplessità è espressa anche da Elizabeth Anderson, che scrive «Which capabilities does society have an obligation to equalize? Some people care about playing card well, others about enjoying luxury vacations in Tahiti. Must egalitarians, in the name of equal freedom, offer free card-playing lessons and state subsidized vacations in exotic lands? Surely there are limits to which capabilities citizens are obligated to provide one another» (E. Anderson, *What is the point of Equality?*, «Ethics», 109, 2, 1999, pp. 287-336; in particolare, p. 316). Per la Anderson è necessario sviluppare le capacità degli individui: 1) come esseri umani; 2) come partecipanti alle varie attività della società civile e in particolare al sistema produttivo; 3) come cittadini di uno Stato democratico (cfr. *ivi*, pp. 317-318).

²⁰ V. Gessa-Koroutschka, *Dimensioni della moralità. Etica e politica nella filosofia tedesca contemporanea*, Liguori, Napoli 1999, p. 83.

²¹ Jonathan Wolff e Avner de-Shalit hanno proposto una versione rivista della lista delle capacità della Nussbaum, stilata con una metodologia che definiscono

La lista delle capacità, che l'autrice ha steso grazie anche alla consultazione di esperti di altre culture, viene presentata come aperta e suscettibile di revisioni. Essa contiene le seguenti voci:

Vita. Avere la possibilità di vivere fino alla fine una vita umana di normale durata; di non morire prematuramente, o prima che la propria vita sia stata limitata in modo tale da essere indegna di essere vissuta.

Salute fisica. Poter godere di buona salute, compresa una sana riproduzione; poter essere adeguatamente nutriti; avere un'abitazione adeguata.

Integrità fisica. Essere in grado di muoversi liberamente da un luogo all'altro; di considerare inviolabili i confini del proprio corpo, cioè poter essere protetti contro le aggressioni, compresi l'aggressione sessuale, l'abuso sessuale infantile e la violenza domestica; avere la possibilità di godere del piacere sessuale e di scelta in campo riproduttivo.

Sensi, immaginazione e pensiero. Poter usare i propri sensi, poter immaginare, pensare e ragionare, avendo la possibilità di farlo in modo "veramente umano", ossia in un modo informato e coltivato da una istruzione adeguata, comprendente alfabetizzazione, matematica elementare e formazione scientifica ma niente affatto limitata a questo. Essere in grado di usare l'immaginazione e il pensiero in collegamento con l'esperienza e la produzione di opere autoespressive, di eventi, scelti autonomamente, di natura religiosa, letteraria, musicale, e così via. Poter usare la propria mente in modi protetti dalla garanzia delle libertà di espressione rispetto sia al discorso politico sia artistico, nonché della libertà di pratica religiosa. Poter andare in cerca del significato ultimo dell'esistenza a modo proprio. Poter fare esperienze piacevoli ed evitare dolori inutili.

Sentimenti. Poter provare attaccamento per cose e persone oltre che per noi stessi, amare coloro che ci amano e che si curano di noi, soffrire per la loro assenza; in generale, amare, soffrire, provare desiderio, gratitudine e ira giustificata. Non vedere il proprio sviluppo emotivo distrutto da ansie e paure eccessive, o da eventi traumatici di abuso e

"equilibrio riflessivo pubblico", ovvero conducendo una serie di interviste e vere e proprie discussioni sulle voci della lista sia con coloro che sono implicati nella fornitura di servizi e sostegno alle persone svantaggiate, sia con i destinatari stessi dei servizi, ovvero con le stesse persone svantaggiate. Wolff e de-Shalit aggiungono, in particolare, tre voci alla lista: 1. fare del bene agli altri: le persone svantaggiate non sono in grado spesso di poter fare gesti di generosità e gratitudine verso gli altri o di prendersi cura di altri; 2. la possibilità di vivere rispettando la legge: quando ci si trova in condizioni di svantaggio le tentazioni di aggirare la legge (non pagare le tasse, comprare beni che sono stati rubati, ecc.) possono essere più forti; 3. conoscere e comprendere le leggi e i propri diritti. Cfr. J. Wolff e A. de-Shalit, *Disadvantage*, Oxford University Press, Oxford 2007.

di abbandono. Sostenere questa capacità significa sostenere forme di associazione umana che si possono rivelare cruciali nel loro sviluppo.

Ragion pratica. Essere in grado di formarsi una concezione di ciò che è bene e impegnarsi in una riflessione critica su come programmare la propria vita. Ciò comporta la protezione della libertà di coscienza.

Appartenenza. a) Poter vivere con gli altri e per gli altri, riconoscere l'umanità altrui e mostrarne preoccupazione, impegnarsi in varie forme di interazione sociale; essere in grado di capire la condizione altrui e provarne compassione; essere capace di giustizia e di amicizia. Proteggere questa capacità significa proteggere istituzioni che fondano e alimentano queste forme di appartenenza e anche proteggere la libertà di parola e di associazione politica. b) Avere le basi sociali per il rispetto di sé e per non essere umiliati; poter essere trattato come persona dignitosa il cui valore eguaglia quello altrui. Questo implica, a livello minimo, protezione contro la discriminazione in base a razza, sesso, tendenza sessuale, religione, casta, etnia, origine nazionale. Sul lavoro essere in grado di lavorare in modo degno di un essere umano, esercitando la ragion pratica e stabilendo un rapporto significativo di mutuo riconoscimento con gli altri lavoratori.

Altre specie. Essere in grado di vivere in relazione con gli animali, le piante e con il mondo della natura provando interesse per esso e avendone cura.

Gioco. Poter ridere, giocare e godere di attività ricreative.

Controllo del proprio ambiente. a) Politico. Poter partecipare in modo efficace alle scelte politiche che governano la propria vita; godere del diritto di partecipazione politica delle garanzie di libertà di parola e di associazione. b) Materiale. Aver diritto al possesso (di terra e beni mobili) non solo formalmente ma in termini di concrete opportunità; godere di diritti di proprietà in modo uguale agli altri; avere il diritto di cercare lavoro sulla stessa base degli altri; essere garantiti da perquisizioni o arresti non autorizzati.

Vediamo meglio quali sono le idee che informano la lista delle capacità formulata dalla Nussbaum. Essa, si legge in *Women and Human Development*, non costituisce «una teoria della giustizia completa, ma ci dà la base per determinare un minimo sociale accettabile in varie aree»²². L'obiettivo della Nussbaum non è l'uguaglianza delle capacità, ma il conseguimento di una loro soglia minima, la soglia che rende una vita umana

²² M. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti* (ed. orig. 2000), Il Mulino, Bologna 2001, p. 94.

degna di essere vissuta. Per ogni capacità questa soglia andrà calcolata contestualmente, caso per caso. Alla stessa stregua dei beni sociali primari di Rawls, la lista delle capacità della Nussbaum è presentata come l'insieme di quelle capacità umane fondamentali che qualsiasi individuo non potrebbe non volere quale che sia il suo specifico piano di vita buona. Le capacità della lista sono considerate tutte ugualmente importanti per ogni persona.

La lista delle capacità è una lista 'politica' e non 'comprensiva', nel senso in cui Rawls utilizza questi due aggettivi.

Le capacità – scrive Nussbaum – sono [...] presentate come fonti di principi politici per una società liberale pluralista; vengono stabilite all'interno di un contesto di liberalismo politico che le pone come obiettivi politici e vengono presentate autonomamente rispetto ad ogni fondamento metafisico specifico. [...] possono divenire oggetto di un consenso per intersezione tra persone che hanno concezioni comprensive del bene molto differenti²³.

Parte integrante della visione neo-aristotelica che ispira la lista delle capacità, insieme all'idea kantiana dell'inviolabilità della persona, è l'importanza centrale attribuita alla socialità e alla ragion pratica, all'immaginazione e al gioco come funzionamenti che sostengono tutti gli altri rendendo il loro conseguimento pienamente umano. L'accento posto su tali voci della lista sottolinea come l'approccio delle capacità possa presentarsi come alternativa plausibile a quella visione individualistica delle libertà e dei diritti che pare essere più forte in Occidente che in altre culture, e alla quale – a suo avviso erroneamente – è stata ridotta la tradizione liberale occidentale.

L'elenco è una lista di capacità combinate: considera il fatto che tutte le capacità interne (dal sapere parlare, al sapere giocare, alle capacità creative, ecc..) hanno bisogno di un ambiente circostante che ne favorisca lo sviluppo. Esso insiste cioè sulla «duplice importanza delle circostanze materiali e sociali, sia nella formazione delle capacità interne, sia nella loro espressione una volta formate [...]»²⁴. La lista delle capacità, nella visione della Nussbaum soprattutto grazie al suo carattere politico e non comprensivo, e quindi alla sua sensibilità per le diversità culturali, dovrebbe funzionare come una sorta di leva normativa grazie alla quale fare pressione sui governi dei diversi stati nazione a livello globale affinché si impegnino in politiche che favoriscano lo sviluppo delle capacità fondamentali. La supposta compatibilità della lista con la più vasta diversità culturale, sociale e religiosa, tuttavia, è stata oggetto di molte perplessità. In particolare, scrive Monique Deveaux l'aristotelismo che ispira e sostiene l'approccio delle capacità della Nussbaum sembra favorire una concezione della vita in cui

²³ Ivi, p. 88.

²⁴ Ivi, p. 104.

assume un forte valore l'autonomia, la scelta e la riflessione, una visione che può risultare fortemente in tensione con il tipo di esistenza che viene condotto in contesti tradizionali²⁵.

C'è almeno un ulteriore aspetto della filosofia politica di Nussbaum che merita di essere ricordato: la critica al contrattualismo rawlsiano, critica dalla quale derivano importanti conseguenze in una prospettiva di genere. L'impostazione rawlsiana non ha solo il limite di restringere il discorso sulla giustizia allo spazio dello Stato-nazione – come sottolinea anche Sen. Il presupposto di individui razionali e pienamente cooperativi per tutto l'arco della loro vita, di persone «libere, eguali e indipendenti», delinea una visione della persona morale che dimentica la vulnerabilità e dipendenza degli esseri umani²⁶. Da questo punto di vista, secondo Nussbaum, l'approccio delle capacità non fornisce soltanto un punto di vista importante per comprendere i doveri di giustizia dovuti alle persone gravemente disabili, ma, come si sottolinea in *Le nuove frontiere della giustizia* e come vedremo meglio nella seconda parte, offre anche una prospettiva sensibile alla questione della cura, in grado di tenere conto sia dei bisogni di chi è dipendente, sia di coloro che si assumono l'onere di prendersi cura di quanti vivono in condizioni di dipendenza, di bambini, disabili, malati cronici, malati terminali e anziani fragili. Una valutazione delle scelte pubbliche attenta alla qualità della vita, ovvero a ciò che le persone sono realmente in grado di fare e di essere, come quella offerta dall'approccio delle capacità, non può non tener conto del ruolo fondamentale che nella società ha quel lavoro di riproduzione sociale non pagato che viene per lo più ancora svolto dalle donne e che costituisce la parte invisibile del Pil di tutti i paesi²⁷.

²⁵ Cfr. M. Deveaux, *Gender and Justice in Multicultural Liberal States*, cit., pp. 76-77.

²⁶ In *Frontiers of Justice*, la critica del contrattualismo diviene fondamentale per poter affrontare tre problemi non risolti dalla teoria della giustizia sociale: 1) estendere la giustizia a tutti i cittadini del mondo; 2) rendere giustizia ai disabili; 3) affrontare i problemi di giustizia legati al nostro modo di trattare gli animali non umani (M. Nussbaum, *Frontiere di giustizia*, cit.). Sul tema dell'autonomia e della dipendenza in M. Nussbaum, cfr. P. Goldstein, *Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha Nussbaum*, Puf, Paris 2011. Su questo si veda anche qui il cap. VIII.

²⁷ Come è stato sottolineato di recente sulla base dei dati dell'United Nations Development Programme: «Questo lavoro, totalmente non visibile nel Pil, ammonta a un totale di lavoro non pagato leggermente maggiore, a livello internazionale – sia di paesi sviluppati che di paesi in via di sviluppo –, del totale del lavoro pagato (Undp, 1995)» (T. Addabbo, F. Corrado e A. Picchio, *Dalla misurazione del ben-essere alla valutazione di genere delle politiche pubbliche secondo l'approccio delle capacità*, «La Rivista delle politiche sociali», 1, 2001, pp. 221-234; in particolare, p. 222).

EGUAGLIANZA COMPLESSA

Se il risorsismo e il benessere sono teorie moniste, in cui lo svantaggio di un individuo è descrivibile come carenza di un unico bene o di un'unica risorsa, la teoria delle capacità di Sen e Nussbaum è chiaramente una teoria pluralista: lo svantaggio è determinato dalla simultanea presenza di una pluralità di circostanze e condizioni negative. Altre interessanti teorie della giustizia pluraliste sono state proposte rispettivamente da Michael Walzer in *Spheres of Justice* (1983) e da David Miller in *Principles of Social Justice* (1999). Queste teorie hanno in comune non solo il rifiuto delle grandi costruzioni teoriche, erette a partire da un'eccessiva semplificazione della realtà, ma anche la volontà di tenere in considerazione le opinioni di senso comune, il mondo dei significati condivisi, attraverso lo sguardo dell'antropologo e un approccio ermeneutico (Walzer) o il ricorso alle scienze sociali e in particolare alle ricerche empiriche sulle concezioni della giustizia di senso comune (Miller). Ne emerge un'immagine complessa della società, caratterizzata da una molteplicità di ordini, sfere o forme di relazioni concorrenti, ciascuna capace di funzionare secondo ragioni differenziate. Ad essere messa in discussione non è solo l'esistenza di un solo paradigma redistributivo, ma anche quella di un unico agente allocatore: non è solo lo Stato a effettuare e controllare le distribuzioni, che avvengono anche in molteplici altre forme decentrate all'interno della società civile e in altri spazi della socialità – quali la famiglia (Walzer è uno dei pochi filosofi politici contemporanei – come osserva Susan Moller Okin¹ – a dedicare una specifica attenzione, all'interno della sua teoria della giustizia, alla famiglia). Lo spazio di azione della giustizia sociale si amplia così oltre quella che Rawls definisce la «struttura di base della società». Più che eliminare le disuguaglianze *tout court*, l'eguaglianza complessa, infine, sembra puntare all'eliminazione delle disuguaglianze inaccettabili – come dimostra sia il concentrarsi di Walzer sulla lotta alla dominanza, piuttosto che al monopolio, sia il sostegno che Miller concede al criterio distributivo del merito.

¹ Cfr. S. Moller Okin, *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico* (ed. orig. 1989), a cura di M. C. Pievatolo, Dedalo, Bari 1999.

6.1. Walzer

La tentazione costante delle teorie della giustizia da Platone a Rawls è stata, per Walzer, quella dell'astrazione filosofica e della *reductio a unum*. Una tentazione che non condanna soltanto le teorie della giustizia alla *superfluità*, come direbbe Sen, ma che ne nasconde anche una certa pericolosità, nella misura in cui conduce a privilegiare la visione delle esperrocrazie alle decisioni democratiche². Contro il tentativo di costruire una teoria della giustizia a partire da una ipotetica situazione ideale, egli si propone, quindi, di formulare una teoria che prenda le mosse da un'interpretazione dei valori della comunità. I principi della giustizia sociale possono essere individuati solo a partire da un'analisi ermeneutica dei significati sociali condivisi. Il teorico sociale deve assumere le vesti del critico sociale e dell'interprete organico. In una pagina particolarmente efficace del suo *Spheres of Justice* (1983), Walzer scrive:

L'assunzione di fondo di quasi tutti i filosofi che, da Platone in poi, si sono occupati della giustizia è [...] che esiste uno e un solo sistema distributivo che, a ragione, la filosofia può accettare. Oggi tale sistema è solitamente definito come quello che ideali e individui razionali sceglierebbero se fossero costretti a una scelta imparziale, nulla sapendo della propria situazione personale ed essendo escluse le richieste particolaristiche, di fronte a un insieme astratto di beni. Se si definiscono in modo adeguato sia le restrizioni sul sapere e sulle richieste, sia i beni, si può probabilmente ottenere una conclusione univoca: individui razionali, con queste restrizioni, sceglierebbero uno, e uno solo, sistema distributivo. Ma quanto vale questa conclusione? C'è senz'altro da dubitare che quegli stessi individui ripeterebbero quella scelta ipotetica o addirittura la riconoscerebbero come propria, una volta diventati gente comune, con un forte senso della propria identità, in possesso dei propri beni e alle prese con i problemi quotidiani. Il problema più importante non è il particolarismo degli interessi, che i filosofi hanno sempre presupposto di poter mettere da parte senza correre rischi (cioè senza obiezioni). Anche la gente comune può farlo per amore, poniamo dell'interesse generale. Il problema più rilevante è il particolarismo della storia, della cultura e dell'appartenenza. Pur desiderando essere imparziali, i membri di una comunità politica si porranno probabilmente non la domanda «Quale sarebbe la scelta di individui razionali in tali e tal'altre condizioni universalizzanti?», bensì «Quale

² Cfr. D. Miller, *Introduzione*, in M. Walzer, *Pensare politicamente. Saggi teorici* (ed. orig. 2007), a cura di D. Miller, Laterza, Bari 2009, pp. VII-VIII. Due sono i pericoli che Walzer denuncia: da un lato, la tendenza della democrazia ad affidarsi al potere dei giudici, dall'altra, quella della teoria politica a pensare lo stesso processo decisionale democratico in modo da avvicinarlo al «genere di discussione che potrebbe svolgersi in un seminario filosofico» – come accade nella teoria della democrazia deliberativa di Habermas (cfr. *ivi*).

sarebbe la scelta di individui simili a noi, in una situazione simile alla nostra, che abbiamo in comune una cultura e vogliamo continuare ad averla? È l'ultimo interrogativo si trasforma facilmente in «Quali scelte abbiamo già fatto nel corso della nostra vita in comune? Quali idee abbiamo (realmente) in comune?»³.

Il richiamo alla necessità di partire dalla «nostra vita in comune», da un particolare contesto storico e culturale, accomuna Walzer ai *communitarians*, ad autori come Michael Sandel, Charles Taylor e Alasdair MacIntyre⁴ – autori rispetto alle cui posizioni per altri aspetti egli ha preso decisamente le distanze⁵. Per Walzer, ogni «società umana è una comunità distributiva»: «ci mettiamo insieme per condividere, spartire e scambiare cose»⁶. I criteri in base ai quali i beni devono essere distribuiti non possono essere fissati sotto un velo di ignoranza, perché il criterio di distribuzione di un bene non è mai disgiunto dal suo significato sociale; esso è attaccato al significato che un bene ha all'interno di una determinata società e cultura. Beni sociali diversi hanno significati sociali distinti e devono essere distribuiti secondo diversi criteri. Per questo il teorico della giustizia deve usare gli strumenti del critico sociale e al tempo stesso dell'antropologo culturale: il suo sguardo deve essere interno, radicato nella comunità, abile nel cogliere gli *share understandings*, ma al tempo stesso capace di distacco, perché senza distanza non è possibile l'esercizio della critica.

Quella di Walzer è una teoria della giustizia che contempla sia un pluralismo dei beni (la lista dei beni sociali è ampia e mai definitivamente chiusa) sia un pluralismo dei criteri di giustizia e delle sfere distributive. Si tratta, inoltre, di un pluralismo sia culturale sia storico: i significati sociali dei beni e di conseguenza i criteri che determinano il loro movimento, ovvero gli assetti distributivi, variano da cultura a cultura, ma anche all'interno della stessa cultura a seconda dei diversi periodi storici. Tra i beni che sono oggetto di specifica attenzione da parte dell'autore, va ricordata *in primis* l'appartenenza (*membership*), riconosciuta come il «bene più importante» perché decide di fatto chi è incluso e chi è escluso dalla distribuzione di tutti gli altri beni da parte della comunità, e poi la sicu-

³ M. Walzer, *Sfere di giustizia* (ed. orig. 1984), Feltrinelli, Milano 1987, p. 17.

⁴ Sul comunitarismo, cfr. V. Pazé, *Il comunitarismo*, Laterza, Bari 2004.

⁵ Walzer ha da sempre rivendicato una posizione intermedia tra liberali e comunitari. Il comunitarismo è, per Walzer, una sorta di moda passeggera ma ricorrente, in ogni caso esso costituisce non una reale alternativa al liberalismo, ma una sua critica interna (cfr. M. Walzer, *La critica comunitarista del liberalismo*, in Id., *Pensare politicamente*, cit., pp. 88-108). Sulle critiche di Walzer a liberalismo e comunitarismo, cfr. A. Salvatore, *Giustizia in contesto. La filosofia politica di Michael Walzer*, Liguori editore, Napoli 2010, cap. I. Sul rapporto di Walzer con il comunitarismo, cfr. J. Lacroix, *Michael Walzer. Le pluralisme et l'universel*, Édition Michalon, Paris 2001, pp. 9-18 e cap. IV: *Liberal ou communautarien?*

⁶ M. Walzer, *Sfere di giustizia*, p. 15.

rezza e l'assistenza, l'istruzione, il denaro e le merci, i lavori duri, sporchi e degradanti, ma anche beni come l'amore, il matrimonio e il rispetto di sé. Un posto particolare è occupato, come vedremo meglio in seguito, dal bene 'potere politico'.

Una società giusta non è una società dove vige una forma di eguaglianza semplice, non è una società dove ogni forma di diseguaglianza è destinata a scomparire. Chi sogna e lotta per l'eguaglianza, infatti, secondo Walzer, è mosso dal desiderio di creare una «società libera dal dominio», dove si ponga fine all'esperienza della subordinazione: «[...] non dobbiamo essere tutti eguali e avere tutti la stessa quantità delle stesse cose. Gli esseri umani sono uguali [...] quando nessuno possiede o controlla gli strumenti del dominio»⁷, i beni attraverso la mediazione dei quali il dominio viene esercitato in una determinata epoca storica e in una specifica cultura. Nell'antica società aristocratica la nascita e il sangue erano potenti strumenti di dominio; nelle società contemporanea la nascita e il sangue sono stati sostituiti da altri beni, come il capitale e il potere politico. L'ideale di eguaglianza complessa che Walzer propone descrive una società in cui l'esperienza del dominio è sconfitta grazie all'impossibilità per qualsiasi bene di divenire dominante, ovvero di poter dominare al di fuori di quella che è la sua propria sfera distributiva. Ciò è possibile, secondo Walzer, nella misura in cui tra le diverse sfere distributive sussista una relativa autonomia, secondo un'idea che l'autore riprende da quella che definisce «l'arte della separazione liberale»⁸. L'eguaglianza complessa richiede che nessun bene possa divenire egemone e dominare tutte le sfere; non esclude che un bene possa essere monopolizzato all'interno di una sfera. L'eliminazione del monopolio, l'obiettivo inseguito dall'eguaglianza semplice, è un obiettivo instabile e raggiungibile, secondo Walzer, solo a costo di un continuo intervento redistributivo dello Stato, con il rischio della crescita di una burocrazia sempre più onnipotente e invasiva. Per questo va riconosciuta come prioritaria la lotta al dominio e alla tirannia e non al monopolio.

Il regime dell'eguaglianza complessa, scrive Walzer, è l'opposto della tirannide, poiché istituisce un insieme di relazioni che rende impossibile il dominio. In termini formali, l'eguaglianza complessa significa che la posizione di un cittadino in una sfera, o rispetto a un bene sociale, non può essere danneggiata dalla sua posizione in un'altra sfera, o rispetto a un altro bene sociale. Così il cittadino X può essere preferito al cittadino Y per una carica politica, e così X e Y saranno disuguali nella sfera della politica. Ma non saranno disuguali in generale finché la carica non procurerà a X dei vantaggi su Y e in altre sfere, per esempio, una migliore assistenza medica, migliori scuole per i suoi figli, buone occasioni imprenditoriali e così via⁹.

⁷ Ivi, p. 9.

⁸ Cfr. M. Walzer, *Liberalism and the Art of Separation*, «Political Theory», 12, 3, 1984, pp. 315-330

⁹ Ivi, p. 30.

Nella prospettiva della realizzazione dell'eguaglianza complessa, il potere politico ha un ruolo cruciale, in quanto è il bene che ha il compito di vigilare i confini tra le sfere e garantire che ne sia rispettata la relativa autonomia. Esso stesso tuttavia è sempre a rischio sia di colonizzazione da parte di altri beni (primo tra tutti il denaro con il quale si tenta di acquisire o corrompere la politica), sia di sconfinamento o invasione in altre sfere, come accade nel modo più evidente quando il potere diventa tirannico. In questo senso, il potere politico è, per Walzer, un bene di natura «paradossale»: esso infatti, come ha sottolineato Ricoeur, è al tempo stesso «una sfera della giustizia tra le altre e l'involucro di tutte le sfere»¹⁰.

L'appello ai significati sociali condivisi rischia di far arenare la teoria della giustizia di Walzer nelle secche del relativismo, un relativismo privo di forza critica nei confronti dello status quo¹¹. Walzer si difende da questa accusa in due modi. In primo luogo, ricorda che l'ideologia dominante non potrà mai essere monolitica, ci sarà sempre dissenso al suo interno. In secondo luogo, afferma che la classe dominante dovrà sempre presentarsi con vesti universalistiche, dovrà sempre presentare i propri interessi come interessi comuni: l'universalismo che la forma del loro discorso è costretta ad assumere, in altri termini, contiene in sé un potenziale critico. Per Susan Moller Okin, la teoria di Walzer contiene due parti tra loro in contraddizione, ovvero la dottrina dell'eguaglianza complessa e l'approccio dei significati sociali condivisi: mentre la prima ha un notevole potenziale critico, la seconda rischia di essere nient'altro che una giustificazione dello *status quo*, com'è evidente nella descrizione che Walzer offre della realtà indiana. Nella società castale (incentrata sul principio della purezza rituale) i significati sono integrati e privi di autonomia, sicché è difficile che possano emergere elementi di critica. Fedele al principio dei significati sociali condivisi, tuttavia, Walzer afferma che tale società risponde a «criteri di giustizia interni», anche se non può non essere evidente che in essa il dominio sarà diffuso e sarà impossibile qualsiasi forma di eguaglianza complessa. La questione non appare particolarmente problematica a Walzer, secondo Okin, perché egli parte dal presupposto che tra la società castale e la nostra società vi sia una profonda distanza. Si può mettere in dubbio, però, che le cose stiano davvero così: come nella società castale, anche nelle nostre società una caratteristica innata determina la distribuzione in tutte le sfere e quindi domina tutti i beni sociali; nelle nostre società, infatti, è il genere a determinare un'analoga struttura gerarchica. La società patriarcale è incentrata sul principio della sessualità maschile,

¹⁰ P. Ricoeur, *La pluralità delle istanze di giustizia* (ed. orig. 1995), in Id., *Il giusto*, SEI, Torino 1998, p. 106.

¹¹ Per l'accusa di relativismo mossa nei confronti dell'approccio di *Spheres of Justice*, cfr. R. Dworkin, *Che cosa la giustizia non è*, in Id., *Questioni di principio* (ed. orig. 1985), a cura di S. Maffettone, Il Saggiatore, Milano 1990, pp. 261-268 e S. Moller Okin, *Le donne e la giustizia*, cit., pp. 108-125.

così come la società castale lo è sul principio della purezza rituale¹². Il genere è un bene dominante, che all'interno delle nostre società costituisce una minaccia per l'uguaglianza complessa:

[...] la distribuzione disuguale di diritti, vantaggi, responsabilità e poteri entro la famiglia è strettamente connessa – scrive Okin – a disuguaglianze nelle numerose altre sfere della vita politica e sociale. È in opera un processo ricorsivo, che rafforza la dominanza degli uomini sulle donne, dalla casa, al lavoro, a quella che è convenzionalmente detta l'arena 'politica' e da qui di nuovo alla casa¹³.

La teoria dell'eguaglianza complessa offre, così, strumenti critici di lettura delle disuguaglianze e delle condizioni di oppressione che l'approccio dei significati sociali condivisi sembra invece negare¹⁴.

6.2. Miller

L'opera di David Miller, *Principles of Social Justice* (1999), è molto vicina nello spirito a *Sfere di giustizia* di Walzer¹⁵. L'idea di ricavare una teoria della giustizia mediante un processo di astrazione che ci consenta di ricavare dai nostri giudizi intuitivi un qualche principio o insieme di principi su cui sia più facile raccogliere un consenso unanime, per Miller, comporta un prezzo troppo alto:

¹² Ivi, pp. 113-116.

¹³ Ivi, p. 185.

¹⁴ Anche Chris Armstrong legge la teoria dell'uguaglianza complessa di Walzer come un utile strumento in una prospettiva femminista, cfr. C. Armstrong, *Complex Equality. Beyond Equality and Difference*, «Feminist Theory», 3, 1, 2002, pp. 67-82.

¹⁵ I due autori hanno curato un volume nato dalla discussione su *Spheres of Justice* (cfr. D. Miller e M. Walzer (a cura di), *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford University Press, Oxford-New York 1996 (ed. orig. 1995). Miller ha, poi, di recente raccolto e introdotto alcuni tra i più importanti saggi di filosofia politica di Walzer (cfr. M. Walzer, *Pensare politicamente*, cit.). Un ulteriore elemento di vicinanza tra i due filosofi politici – che non potrà qui essere discusso – riguarda l'individuazione dello Stato-nazione come spazio all'interno del quale ha senso l'applicazione di una teoria della giustizia distributiva. Miller individua nello Stato-nazione "l'universo sociale all'interno del quale le distribuzioni possono essere giudicate eque o inique". Tre sono le ragioni di questa scelta: 1. il potere di integrazione dello Stato-nazione crea una comunità politica che può essere considerata il nostro universo distributivo primario; 2. la cultura nazionale offre uno sfondo di significati sociali condivisi; 3. gli stati nazione sono in grado di dare garanzie in relazione all'osservanza degli obblighi derivanti dalla cooperazione sociale sia mediante la creazione di legami di solidarietà e di fiducia, sia ricorrendo al potere sanzionatorio. Ciò non esclude responsabilità dello Stato sul piano globale, ma ne limita la portata, in particolare in termini redistributivi. Su questi temi, cfr. D. Miller, *On Nationality*, Clarendon Press, Oxford 1995 e Id., *National Responsibility and Global Justice*, Clarendon Press, Oxford 2007.

Nel processo di astrazione abbandoniamo molto del nostro senso intuitivo di ciò che la giustizia richiede da noi nei casi particolari, e il risultato è che il principio o i principi che finiamo per avere non possono offrirci la guida pratica di cui abbiamo bisogno¹⁶.

È, dunque, preferibile partire dalle credenze comuni e cercare di comprendere quali principi pratici stanno alla base dei nostri giudizi intuitivi sulla giustizia. A tal fine, l'autore suggerisce di attingere agli studi empirici, condotti da scienziati politici, sociologi, psicologi sociali ed economisti, sulle concezioni popolari della giustizia sociale per testare le filosofie politiche normative e aprire un dialogo, che risulterebbe proficuo per entrambe, tra filosofia politica e scienze sociali¹⁷. A livello ideale, l'impresa dello scienziato sociale e quella del filosofo politico, per Miller, dovrebbero essere complementari:

[...] nel senso che la teoria usata dallo scienziato sociale come guida nel lavoro di ricerca dovrebbe emergere dalla riflessione teoretica sulla ricerca precedente, mentre il teorico normativo dovrebbe beneficiare dall'avere a disposizione un'evidenza empirica più selettiva perché frutto di una ricerca che incarna distinzioni concettuali dotate di una base teoretica [...]¹⁸.

La teoria pluralista di Miller, diversamente da quella di Walzer, non prende le mosse dai significati sociali dei beni, ma dalle «forme di relazioni sociali» (*modes of social relationships*). In particolare, dalla distinzione tra *solidaristic community*, *instrumental association* e *citizenship*¹⁹. Nella comunità solidale, in cui i membri condividono una forte identità comune e vivono intense relazioni faccia a faccia, il criterio distributivo privilegiato è il bisogno. Nell'associazione strumentale la relazione tra gli individui è di carattere utilitaristico: «[...] ognuno ha fini e scopi che possono essere meglio realizzati mediante la collaborazione con altri. Le rela-

¹⁶ D. Miller, *Principles of Social Justice*, cit..

¹⁷ Non è stata solo la filosofia politica a pretendere di procedere autonomamente, lo stesso hanno fatto anche le scienze sociali, in nome di una vecchia concezione positivista della scienza. Il risultato è in entrambi i casi discutibile per l'autore, che dedica un intero capitolo del suo lavoro ad argomentare le ragioni della necessità di un dialogo tra scienze sociali e filosofia politica (cfr. *ivi*, cap. 3).

¹⁸ *Ivi*, p. 59.

¹⁹ Secondo Miller, il ricorso a diversi criteri distributivi in differenti contesti relazionali può essere dimostrato ed è stato dimostrato anche empiricamente mediante semplici esperimenti: per esempio, stimolando i soggetti a immaginare il proprio gruppo come una famiglia o una comunità piuttosto che una associazione strumentale e chiedendo di volta in volta quale distribuzione delle risorse all'interno del gruppo ritengono giusta. Nelle ricerche sperimentali, si trovano numerose conferme dell'uso del criterio del bisogno nei gruppi solidali e di quello del merito nei gruppi strumentali.

zioni economiche sono paradigmatiche di questa forma di relazione»²⁰. Il principio di giustizia adeguato a questa forma di associazione è il merito (*desert*²¹) – senz'altro, come vedremo, il tema centrale e più impegnativo di *Principles of Social Justice*. La terza forma associativa è la cittadinanza: «un membro a pieno titolo di una tale forma di società è considerato titolare di un insieme di diritti e obblighi che insieme definiscono lo status di cittadino»²². Il principale criterio di giustizia distributiva all'interno della cittadinanza è l'eguaglianza, che può trovarsi nella condizione di dover essere integrato dal principio del bisogno e del merito. Il soddisfacimento di certi bisogni tra i cittadini può essere rilevante al fine di non mettere a rischio il loro eguale status di cittadini. Allo stesso modo anche il merito, pur non essendo un criterio per distribuire la cittadinanza, può, e anzi secondo Miller, dovrebbe rivestire il carattere di principio distributivo secondario, per esempio, per premiare coloro che hanno dedicato energie e sforzi a vantaggio della società, andando oltre gli obblighi previsti dalla legge²³.

Il fatto che le relazioni nelle quali siamo coinvolti non siano spesso riconducibili ai tre tipi puri prima delineati, spiega perché nella realtà ci possiamo trovare di fronte a conflitti significativi generati dalla sovrapposizione tra le diverse forme associative. Prendiamo un bene come l'assistenza sanitaria: è giusto che essa sia garantita mediante il pagamento di assicurazioni private, e che quindi la sua qualità dipenda dal livello del reddito, o è un diritto sociale, un necessario completamento dei diritti politici, per cui deve essere distribuita equamente²⁴? In casi come questo, secondo Miller, una teoria della giustizia può aiutarci a chiarire la natura della relazione associativa entro la quale ci si colloca e, quindi, ad individuare il criterio di distribuzione più giusto, tenendo conto che le distorsioni più frequenti dei nostri giudizi derivano dall'interesse personale.

I risultati delle ricerche empiriche confermano, secondo Miller, non solo l'uso di una pluralità di criteri di giustizia, e la connessione tra il criterio scelto e la qualità della relazione sociale in cui i soggetti sono coinvolti, ma rivelano anche il particolare significato che all'interno di gruppi di grandi dimensioni viene attribuito alla nozione di merito: diseguaglianze legate al merito sembrano socialmente più accettabili di altre forme di disugua-

²⁰ Ivi, p. 27.

²¹ In inglese si distingue tra *desert* e *merit*: mentre il secondo indica un attributo naturale (per esempio in una gara di bellezza), il primo sta a sottolineare il possesso di competenze, che hanno richiesto sforzo e impegno per essere acquisite. Cfr. E. Granaglia, *A difesa della meritocrazia? Concezioni alternative del ruolo del merito all'interno di una teoria della giustizia*, «La rivista delle Politiche Sociali», 2, 2008, pp. 145-170, numero monografico su *Il merito: talento, impegno, caso. Le ombre dell'Italia* (a cura di E. Granaglia); in particolare, p. 146.

²² D. Miller, *Principles of Social Justice*, cit., p. 30.

²³ Ivi, p. 32.

²⁴ Ivi, p. 37.

glianza, per esempio quelle connesse con il capitale sociale della famiglia di provenienza o la ricchezza ereditata. I risultati di sondaggi condotti in diversi paesi rivelano che una grande maggioranza della gente «ha un atteggiamento favorevole verso le diseguaglianze economiche che servono a premiare e motivare le persone e a riconoscere abilità e preparazione»²⁵.

I filosofi politici contemporanei, tuttavia, sono molto restii a inserire il principio del merito nelle loro teorie della giustizia. Come scrive Elena Granaglia: «Il discorso sul merito rappresenta oggi uno dei casi più emblematici di discrasia fra sentire comune e riflessione teorica in materia di giustizia distributiva»²⁶. Il principio del merito, come ricorda lo stesso Miller²⁷, ha ricevuto severe critiche tanto da conservatori à la Hayek, tanto dal versante opposto dello spettro politico. Per i primi l'appello al merito giustifica interventi redistributivi che interferiscono con la catallassi e ne distorcono gli esiti, esiti che nella visione hayekiana non possono essere che giusti in quanto risultanti dall'equilibrio spontaneo di offerta e domanda. Per i secondi, quanti fanno riferimento al principio del merito si preoccupano dell'equità delle posizioni di partenza, piuttosto che della riduzione delle diseguaglianze stesse, ovvero dell'eguaglianza dei risultati. Poiché è difficile definire univocamente il concetto di merito e stabilire quanto è dovuto a fortuna e quanto è realmente meritato, la distribuzione meritocratica può finire con l'offrire una giustificazione dubbia delle diseguaglianze esistenti e sostenere una visione competitiva della vita sociale che ha effetti negativi sulla solidarietà e stigmatizzanti per coloro che rimangono indietro nella 'corsa' sociale. Per Iris Marion Young, il criterio del merito si ammanta di un falso alone di neutralità: nella realtà esso è socialmente costruito in modo da mantenere la posizione di dominio dei maschi bianchi.

Per Miller, una società industriale avanzata in cui il mercato giochi un ruolo centrale può realizzare l'obiettivo di riconoscere e premiare il merito, se gli ostacoli che si frappongono alla realizzazione di questo fine sono superati mediante il ricorso all'educazione, alla legge, al cambiamento istituzionale. Una società in grado di contrastare fenomeni quali il familismo e il pregiudizio razziale e sessuale, potrebbe creare le condizioni per un mercato capace di assegnare il giusto riconoscimento al merito. All'interno di un assetto istituzionale che garantisca eguali diritti di cittadinanza ed eguali opportunità, per Miller, le diseguaglianze sarebbero giustificate a due condizioni: 1) se collegate al merito, inteso come sforzo

²⁵ Ivi, p. 68.

²⁶ E. Granaglia, *A difesa della meritocrazia?*, cit., p. 145. Sul rapporto tra merito e giustizia, cfr. L. P. Pojman e O. McLeod (a cura di), *What do We Deserve? A Reader on Justice and Desert*, Oxford University Press, Oxford 1999; S. Olsaretti (a cura di), *Desert and Justice*, Oxford University Press, Oxford 2007 e Ead., *Uguaglianza e merito: valori in conflitto*, «Rivista di filosofia», XCIV, 2, 2003, pp. 285-303.

²⁷ D. Miller, *Principles of Social Justice*, cit., pp. 179-193.

volontario e intenzionale in cui è riconoscibile un 'valore sociale', che un mercato ben regolato dovrebbe essere in grado di remunerare, 2) se tali da non inficiare le condizioni dell'eguale cittadinanza²⁸.

La difesa del merito che Miller elabora in *Principles of Justice* sembra dare per scontato che si possano realizzare condizioni per una reale eguaglianza di opportunità semplicemente garantendo che l'accesso a beni quali l'istruzione e l'assistenza sanitaria sia controllato dal principio di eguale cittadinanza. Sottovaluta, così, un fattore messo chiaramente in luce da molte analisi sull'assenza di mobilità generazionale all'interno della maggior parte delle società occidentali: il peso relativo dell'istruzione rispetto ad altri fattori, in particolare rispetto all'influenza della famiglia, sia in termini di reddito e ricchezza, sia in termini di capitale relazionale e di conoscenze. Un dato che fa pensare che si possa andare in direzione di una maggiore eguaglianza di opportunità solo mediante politiche capaci di abbinare *equality of opportunity* ed *equality of outcome*. Per annullare l'effetto derivante dal vantaggio familiare bisognerebbe, forse, come provocatoriamente propone Martha Fineman, introdurre una tassa del 100 per cento sulla successione, distribuire in modo casuale, magari attraverso un sistema di lotterie, le scuole e le professioni alle quali un individuo ha diritto di accedere e costringere tutti i giovani a vivere un certo periodo di tempo in diversi quartieri cittadini, bilanciando il periodo trascorso in quartieri ricchi con un analogo periodo in quartieri poveri e degradati²⁹.

Un ulteriore pericolo legato a un sistema meritocratico è la possibilità che si crei un'unica piramide del merito. L'autore riconosce questo rischio e la necessità di riuscire a premiare una pluralità di differenti tipi di merito³⁰; non spiega, tuttavia, come ciò possa essere garantito dai meccanismi del mercato, né mette in discussione la filosofia sociale sottesa al concetto di merito. Rimane indiscussa l'idea che l'individuo che entra nella vita attiva si trovi a partecipare a una 'corsa' per il raggiungimento di posizioni di vantaggio scarse, predefinite dalla società. In questa prospettiva, l'unico problema consiste nel livellare le condizioni di partenza (*levelling the playing field*), prima di dare il via alla gara. Ad essere dato per scontato è l'ordine delle posizioni, e con esso le ingiustizie e le discriminazioni sui cui può essere fondato.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 248.

²⁹ Cfr. M. Fineman, *The Autonomy Myth. A Theory of Dependency*, The New Press, New York-London, 2004, pp. 4-5.

³⁰ Cfr. D. Miller, *Principles of Social Justice*, cit., p. 200.

PARTE II

GIUSTIZIA, DIFFERENZA E UGUAGLIANZA DEMOCRATICA

INTRODUZIONE

Nella prima parte di questo lavoro abbiamo visto come la filosofia politica contemporanea tenda oggi a privilegiare un discorso incentrato sull'eguaglianza di opportunità piuttosto che sull'eguaglianza dei risultati. La teoria rawlsiana, con il secondo principio di giustizia, tenta di contemperare entrambe le istanze; e una società democratica dovrebbe senz'altro garantire sia l'eguaglianza delle condizioni di partenza, sia una riduzione delle diseguaglianze materiali, sia una gara equa per i posti più ambiti, sia l'aumento del numero delle posizioni sociali che garantiscono una vita dignitosa, o in altri termini una maggiore eguaglianza di status. Nelle politiche sociali si deve talvolta scegliere quale delle due concezioni dell'uguaglianza privilegiare. Per questo è importante avere ben chiara la differenza tra le due concezioni in termini di obiettivi e di soggetti interessati. Per l'eguaglianza dei risultati l'obiettivo deve essere il miglioramento di chi si trova in condizioni disagiate, anche se ciò non dovesse migliorarne la prospettiva di mobilità sociale. Per l'uguaglianza di opportunità non si tratta tanto di cancellare le diseguaglianze quanto di dare a coloro che si trovano in condizioni di svantaggio la possibilità di uscirne, facendo in modo che sforzo, talento e merito siano riconosciuti indipendentemente dalla collocazione sociale, dal sesso, o dall'etnia di chi li possiede. Come sottolinea Francois Dubet, questi due modelli di uguaglianza rappresentano istanze e interessi diversi all'interno della società.

Nel primo caso, l'attore è definito dal suo lavoro, dalla sua utilità, se non dal suo sfruttamento. Nel secondo caso, è definito dalla sua identità, dalla sua natura e dalle eventuali discriminazioni che subisce in quanto donna, disabile, figlio d'immigrati, ecc.¹

Nella seconda parte del lavoro amplieremo, quindi, il nostro orizzonte teorico di riferimento andando a leggere quelle teorie della giustizia in cui il problema dell'eguaglianza non può essere risolto se non affrontandolo anche nella sua dimensione culturale e politica, prendendo in consi-

¹ F. Dubet, *Les places et les chances. Repenser la justice sociale*, Seuil, Paris 2010, p. 12.

derazione le dimensioni strutturali della disuguaglianza e il modo in cui le regole stesse che governano e organizzano la società possono creare disuguaglianze non risolvibili mediante un unico approccio di tipo redistributivo. In questo senso, la riflessione sull'eguaglianza non può non estendersi oltre che all'eguaglianza come esseri umani, all'analisi delle condizioni che contribuiscono a rendere una vita umana vivibile, come direbbe Judith Butler, all'eguaglianza democratica, alle condizioni di parità partecipativa nella sfera pubblica, ma anche alle condizioni dell'eguaglianza nella società civile.

Le teorie dell'uguaglianza fin qui analizzate, inoltre, si incentrano sulla distribuzione di risorse che possono essere appropriate privatamente. In questo senso, come osserva Elisabeth Anderson, esse appaiono distanti dalle rivendicazioni di molti movimenti contemporanei, come il movimento delle donne, dei gay e delle lesbiche o il movimento dei disabili, e i movimenti etnici e culturali i quali chiedono piuttosto una presenza paritaria nello spazio pubblico e avanzano richieste politiche di ampio respiro che implicano in qualche modo una ridefinizione dei confini della comunità politica e, soprattutto, la fine dell'oppressione nelle forme più sottili in cui essa può manifestarsi in una società liberale ben intenzionata, come direbbe Young². L'eguaglianza delle opportunità focalizza l'attenzione non sui gruppi professionali, ma sui gruppi sociali definiti in termini di identità discriminate e misconosciute. È facile intuire come questo modello, al di là dei suoi limiti, e nonostante la sua impostazione individualista, possa aver contribuito ad aprire uno spazio politico al discorso sul multiculturalismo e sulle identità minoritarie³ – uno dei temi su cui ci soffermeremo in questa seconda parte del lavoro, ripercorrendo la discussione sul paradigma del riconoscimento. Un paradigma che è stato elaborato per sostituire la concezione monologica del soggetto presente in una parte della filosofia politica liberale con una concezione dialogica, che sottolinea il carattere pratico e cooperativo della relazione tra io e altro, come è evidente in Habermas e Taylor⁴, nonostante i diversi approdi delle loro rispettive teorie politiche.

Il termine 'multiculturalismo' viene utilizzato in un senso diverso dall'aggettivo 'multiculturale'. Parliamo di società 'multiculturale' per

² E. S. Anderson, *What is the Point of Equality?*, cit., p. 288.

³ Cfr. *ivi*, p. 61.

⁴ Sia in Taylor sia in Habermas, secondo Lois McNay, la versione linguistica della formazione del soggetto sarebbe viziata da un analogo errore, consistente nello sganciare la dimensione del linguaggio da quella del potere. A questa concezione del linguaggio, McNay contrappone l'idea di Bourdieu del linguaggio come forma di dominio simbolico, che mostra come la formazione del sé non possa essere immune dalle dinamiche di potere. Da questa diversa impostazione deriva una valutazione inevitabilmente più sfumata e negativa delle relazioni di riconoscimento. Cfr. L. McNay, *Against Recognition*, Polity Press, Cambridge (UK) 2008, cap. II.

descrivere una società in cui convivono una pluralità di gruppi etnici e culture diverse. Usiamo, invece, il termine multiculturalismo in senso normativo, e non descrittivo: si vuole infatti indicare con questa etichetta un movimento volto a criticare i limiti dell'universalismo e dell'egualitarismo liberale per proporre un diverso modello sociale e politico nel quale viene lasciato spazio al riconoscimento della diversità etnica e culturale, anche attraverso la concessione di diritti collettivi o privilegi riservati a particolari gruppi o etnie⁵.

Nella cultura romantica, e in Herder in particolare, il termine 'cultura' si trovava contrapposto a 'civiltà', indicando il primo i valori condivisi, profondi e duraturi di un popolo; il secondo invece le pratiche materiali capitalistiche, borghesi e individualistiche condivise con tutti gli altri popoli⁶. Oggi in parte questa contrapposizione civiltà/cultura ritorna nel dibattito contemporaneo e nella critica alla civiltà liberale avanzata dai sostenitori del multiculturalismo.

Per alcuni il multiculturalismo «è solo un nome nuovo dato a un problema vecchio: il riconoscimento dell'altro, che parallelamente alla costruzione concettuale e politica della forma dell'identità nazionale ha lavorato fino ad emergere oggi con più evidenza nelle teorie e nelle pratiche che affermano l'esistenza di appartenenze plurime»⁷. La costruzione del moderno Stato-nazione è avvenuta negando le differenze etniche, culturali e linguistiche presenti sul territorio e cercando di disegnare un modello di cittadino razionale, industrioso e indipendente. Oggi, l'altro, negato in origine, è riemerso sulla scena chiedendo nuove forme di riconoscimento, di cui il multiculturalismo cerca di farsi interprete, andando oltre quella che era la moderna prospettiva della tolleranza, riproposta in ambito liberale dai sostenitori della neutralità dello Stato.

Inaugurato in Canada nel 1971 sotto il governo del primo ministro Pierre Elliot Trudeau e poi adottato in forme modificate in Australia negli anni Ottanta, il multiculturalismo come scelta di politica pubblica è stato sposato da molti paesi europei, tra cui il Regno Unito, la Germania e l'Olanda, negli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso. In modo esplicito o implicito, esso nasce come tentativo di onorare i principi liberali e democratici dell'eguaglianza e della cittadinanza. È figlio dunque dei valori liberaldemocratici, anche se il dibattito è aperto sul fatto se si tratti di un figlio legittimo o bastardo. Perché questi giudizi contrastanti? Perché, in effetti, le politiche pubbliche ispirate alla filosofia del multiculturalismo

⁵ L. Lanzillo, *Il multiculturalismo*, Laterza, Bari 2005, p. 7.

⁶ S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Uguaglianza e diversità nell'era globale* (ed. orig. 2002), il Mulino, Bologna 2005, p. 19.

⁷ M. L. Lanzillo, *Il multiculturalismo*, cit., p. 20. Sul multiculturalismo, v. anche: A. E. Galeotti, *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Liguori, Napoli 1999 e C. Galli (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, il Mulino, Bologna 2006.

possono arrivare, e sono arrivate, a chiedere una violazione o una deroga rispetto al principio di eguaglianza e all'universalismo cui si richiama il liberalismo.

Con l'inizio del XXI secolo, è sotto i nostri occhi come il clima intorno al multiculturalismo sembri in parte cambiato per effetto dell'aumento dei fenomeni migratori e soprattutto della comparsa di un islamismo militante e delle tensioni politiche e culturali scatenate dall'attentato alle Twin Towers dell'11 settembre 2001. In molti paesi, negli ultimissimi anni, si è fatto marcia indietro rispetto alle politiche del multiculturalismo. In Olanda, per esempio, le cose sono mutate negli anni Novanta, soprattutto in seguito all'assassinio di Theo Van Gogh ad opera di un musulmano radicale. In Francia si è arrivati nel 2004 a bandire qualsiasi simbolo religioso esteriore nelle scuole. In Australia nel 2007 il governo ha abbandonato il termine multiculturalismo in favore di cittadinanza e integrazione. È difficile pensare, e non è neppure auspicabile, tuttavia, che si possa tornare semplicemente allo *status quo ante*. Piuttosto, è probabile, come sostiene Seyla Benhabib, che l'errore commesso sia consistito in passato in un «normativismo intempestivo [...], ossia in una frettolosa oggettivazione di determinate identità di gruppo», che ha portato a trascurare il carattere complesso e negoziale delle identità di gruppo, che spesso sono oggetto di tensioni e politicizzazioni interne⁸. Gli approcci deliberativi ai conflitti culturali sembrano da questo punto di vista decisamente più promettenti poiché consentono di evitare il congelamento delle differenze di gruppo e al tempo stesso lasciano aperta la possibilità di rendere più inclusive le istituzioni esistenti.

È stato Charles Taylor nel suo *Multiculturalism and the politics of recognition* (1992) ad introdurre l'espressione 'politica del riconoscimento'. Nello stesso anno in cui esce l'opera di Taylor viene pubblicato un altro testo fondamentale nel dibattito filosofico-politico contemporaneo sul tema del riconoscimento: *Kampf um Anerkennung* di Axel Honneth. Con questi autori la filosofia politica contemporanea si sposta dal paradigma delle teorie della giustizia distributiva a un paradigma alternativo, che tende ad individuare alla base dei conflitti sociali contemporanei ragioni non leggibili solo in termini economici, ma in termini più ampi: che fanno riferimento essenzialmente alla dimensione etnico-culturale in Taylor; che investono tutte le forme della socialità in Honneth. Per questi autori, le ingiustizie sociali sono oggi vissute dai soggetti come ferite psicologiche, un attentato alla propria identità, alla propria stima di sé: rientrano, come direbbe Honneth, nel quadro di vere e proprie 'patologie sociali'; esprimono, con le parole di Taylor, il 'malessere' o il 'disagio' delle società moderne.

Il riferimento a Hegel è fondamentale sia per Taylor che per Honneth, sebbene quest'ultimo privilegi il riferimento agli scritti filosofici hegelia-

⁸ S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit., p. 8.

ni del periodo pre-jenese. Alla base delle loro rispettive letture hegeliane è l'idea che una teoria politica che prenda le mosse da premesse atomistiche non possa rendere conto del carattere intersoggettivo dell'identità individuale e della necessaria dipendenza degli esseri umani da relazioni non strumentali, fonti di integrazione sul piano etico. Le due diverse versioni della politica del riconoscimento proposte da Taylor e Honneth saranno messe a confronto qui con due altri e diversi approcci di teoria politica e critica sociale: con il tentativo di Nancy Fraser di elaborare un paradigma capace di integrare redistribuzione e riconoscimento⁹; e con la teoria politica di Iris Marion Young, che sottolinea il ruolo delle dinamiche di potere nella costituzione delle forme di soggettività e prende le distanze dalla *politics of identity*, propria di molti teorici del multiculturalismo, in nome della *politics of positional difference*. Un'analoga assunzione di distanza dalla *politics of identity* si ritrova anche in Judith Butler, il cui pensiero ha avuto una profonda influenza sulla teoria femminista e *queer*. Butler, come vedremo, sposterà la propria attenzione sui processi di costruzione sociale delle identità, in particolare delle identità di genere e sessuali, sulle forme di esclusione che essi possono generare, sulle dinamiche di potere che vi sono implicate e sugli spazi di resistenza che sempre rimangono aperti per una politica della risignificazione.

⁹ Per un confronto tra le proposte teoriche di Taylor, Honneth e Fraser, cfr. S. Thompson, *The Political Theory of Recognition, A Critical Introduction*, Polity, Cambridge (UK) 2006.

HABERMAS: GIUSTIZIA E UGUAGLIANZA NELLA PRASSI ARGOMENTATIVA

Nel corso del XX secolo, accanto (e contro) ai paradigmi liberali della giustizia, e alla costruzione di teorie ideali, sono state sviluppate analisi critiche che hanno ripensato la giustizia e l'eguaglianza mettendo in evidenza le debolezze e le contraddizioni della democrazia di massa. Tra queste, un posto di eccezione spetta sicuramente alla Teoria Critica della Scuola di Francoforte¹. A partire dagli anni Venti del Novecento, la Scuola di Francoforte ha prodotto una messe di importanti studi sulla realtà sociale grazie a un gruppo variegato di studiosi marxisti. Diverse e originali sono le tematiche oggetto delle loro ricerche, investigate con un approccio volutamente interdisciplinare ed eterodosso.

Si tratta *a)* delle forme di integrazione delle società post-liberali, *b)* della società familiare e dell'evoluzione dell'io, *c)* dei *mass media* e della cultura di massa, *d)* della socio-psicologia della paralisi della protesta, *e)* della teoria dell'arte, *f)* della critica al positivismo e alla scienza².

Un unico tema fondativo può essere considerato il comune denominatore di tutte queste indagini: la critica al processo di «razionalizzazione come reificazione»³. Secondo questi studiosi, l'intensificarsi dello sviluppo capitalistico porta inesorabilmente alla formazione di un ordine sociale

¹ Senza addentrarci in tentativi di ricostruzione sistematica della Teoria Critica, basti qui menzionare la principale direttrice che ha informato la sua indagine di ricerca: un'analisi socio-culturale tendente a smascherare le contraddizioni fondamentali della democrazia di massa. L'elaborazione della Scuola di Francoforte si presenta come un progetto normativo che, partendo dalla critica delle strutture capitalistiche, punta all'emancipazione – intesa in senso marxiano – delle soggettività sfruttate e alienate. «The self-clarification of the struggles and wishes of the age» (N. Fraser, *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, University of Minnesota press, Minneapolis 1991, p. 113). Per una ricostruzione critica della ricerca filosofica e sociale della tradizione francofortese, cfr. D. Kellner, *Critical Theory, Marxism and Modernity*, The John Hopkins University Press, Baltimore-Cambridge (UK) 1989.

² J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo: II. Critica della ragione funzionalistica* (ed. orig. 1981), il Mulino, Bologna 1986, p. 1052.

³ Ivi, p. 1053.

dominato dagli imperativi sistemici dell'apparato burocratico-statale e del mercato. In ultima analisi, ciò a cui può essere ricondotto l'ordine sociale è proprio la logica oggettivizzante della ragione strumentale. Partendo da queste premesse teoriche, le conclusioni politiche a cui pervengono i due principali animatori della Scuola, Adorno e Horkheimer, paiono inconfutabili: se la società di massa va incontro a un processo di razionalizzazione funzionalistica guidato dalla logica economica, non sembra esserci più spazio per progetti normativi miranti alla trasformazione sociale⁴.

A partire dalla prima metà degli anni Settanta, contro queste tesi pessimistiche, e potenzialmente conservatrici, si scaglia con grande forza intellettuale Jürgen Habermas, oggi unanimemente considerato il più importante erede teorico e morale della tradizione francofortese. Secondo Habermas, sarebbe un errore abbandonare totalmente la cassetta degli attrezzi sviluppata dalla teoria critica. Individuare i «potenziali critici» della società di massa, sostiene il filosofo e sociologo tedesco, è un'operazione concettuale e politica tutt'oggi possibile, anzi assolutamente necessaria per portare a compimento il progetto originario della Scuola. Habermas ritiene che il principale difetto delle interpretazioni critiche di autori come Adorno e Horkheimer sia rappresentato dal loro mai perduto legame ideale con la visione della filosofia della storia di derivazione marxista. In questa visione, l'intera società, concepita in termini unidimensionali, è ridotta ai rapporti sociali di produzione. Il punto di vista di classe è qui il punto di vista critico attraverso il quale valutare le strutture capitalistiche dello sfruttamento e progettare il loro superamento. «Allora – scrive Habermas nella sezione conclusiva di *Teoria dell'agire comunicativo* – la teoria critica si fondava ancora sulla filosofia della storia marxista, ossia sul convincimento che le forze produttive dispiegavano una forza oggettivamente esplosiva»⁵. Ciò che oggi, invece, ha perso plausibilità è proprio l'idea stessa che la storia abbia una direzione, e che esista un punto di vista privilegiato (di classe) capace di interpretarne correttamente il corso. La moderna esperienza della complessità sociale fa apparire poco plausibile l'idea titanica che un qualsiasi soggetto collettivo possa mai essere in grado di trasformare la società nel suo complesso⁶.

7.1. *Agire comunicativo e mondo vitale*

Habermas prospetta proprio in *Teoria dell'agire comunicativo* il nuovo paradigma di interpretazione del sociale con cui riformulare e rafforzare

⁴ Cfr. T. Adorno e M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo* (ed. orig. 1947), Einaudi, Torino 1966.

⁵ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 1057.

⁶ Cfr. W. Privitera, *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 75-80 e S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Bari 2002, pp. 165-193.

i fondamenti normativi della teoria critica. Abbandonata definitivamente l'idea che sia la soggettività di classe il punto di vista ideale attraverso cui decifrare le contraddizioni della società complessa e differenziata di fine secolo, il fondamento normativo del pensiero critico viene adesso individuato nella struttura linguistica della comunicazione intersoggettiva. L'interazione discorsiva, in particolare quella basata sullo scambio di argomentazioni razionali tra cittadini liberi e uguali, costituisce quella dimensione specifica dell'agire sociale da cui poter fare derivare un'analisi critica dell'esistente. Il cambio di paradigma è qui, prima di tutto, segnalato come un superamento dell'idea tradizionale di ragione pratica, dominante nella filosofia politica moderna. Al posto della ragione monologica, espressione di una soggettività autonoma tanto solitaria quanto isolata, si fa adesso strada l'idea di una ragione dialogica, caratterizzata da uno scambio comunicativo tra soggetti liberi e autonomi, disponibili al raggiungimento di un'intesa reciproca. In termini di teoria sociale, ciò che emerge dalla formulazione articolata di *Teoria dell'agire comunicativo* è l'affermazione di un concetto di 'razionalità comunicativa', capace di integrare, ma anche di contrastare, la visione funzionalistica della razionalità strumentale, egemonica all'interno del metodo sociologico fin dalla sua origine.

Proprio sull'idea di razionalità comunicativa si fonda il nucleo originario della nuova teoria critica della società di impronta habermasiana. La nozione di 'ragione comunicativa' sembra, infatti, collocarsi all'interno di un percorso teorico che attesta l'abbandono definitivo dell'impostazione filosofica classica, impiantata sul coscienzialismo, per approdare a una prospettiva epistemologica più innovativa e pragmatica, legata ai temi ed ai paradigmi della comunicazione e della linguistica. Dalla filosofia del soggetto si passa alla filosofia del linguaggio, dal soggetto alla relazione intersoggettiva: è questo il sostrato teorico e culturale soggiacente all'idea di razionalità comunicativa⁷.

La prassi linguistica assume, dunque, un ruolo fondamentale nello sviluppo della nuova concezione critica di teoria sociale: il linguaggio, impiegato in senso comunicativo, può davvero rappresentare il principale antidoto all'invadenza dei meccanismi sistemici di coordinamento so-

⁷ «La *Teoria dell'agire comunicativo* – scrive Rusconi – è molto di più della prosecuzione con altri mezzi concettuali della classica “teoria critica” francofortese o delle istanze del marxismo occidentale. E' l'apertura all'universo concettuale della filosofia analitica e del linguaggio anglosassone; è un confronto puntuale con gli apparati della teoria sistemica» (G. E. Rusconi, *Introduzione*, in J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo: I. Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, cit., p. 9). La filosofia analitica e del linguaggio, insieme a quelle aree delle scienze sociali che studiano la statica e la dinamica della prassi linguistica, hanno acquisito nel mondo scientifico ed accademico anglosassone e poi globale – a partire dagli anni Sessanta – un'importanza ed un riconoscimento sempre maggiore, tanto che alcuni autori hanno potuto suggerire l'idea dell'affermazione di un vero e proprio paradigma linguistico nel campo del sapere filosofico e, più in generale, scientifico. Cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica* (ed. orig. 1967), Garzanti, Milano 1994.

ziale, quali il potere e il denaro. La pratica discorsiva, intesa come agire orientato all'intesa (ragione comunicativa), si differenzia, limita e si contrappone all'agire rispetto allo scopo (ragione strumentale). Questo fatto è possibile, secondo Habermas, precisamente perché la «comprensione/intesa inerisce come *telos* al linguaggio umano»⁸. Nel partecipare a una interazione discorsiva è, infatti, sempre presente una volontà/intenzione di intendersi (non necessariamente il raggiungimento effettivo dell'intesa), intenzione, invece, che è completamente assente quando a fungere da *medium* non è il linguaggio, ma il potere o il denaro.

Più precisamente, Habermas ritiene che la comunicazione linguistica abbia una struttura universale (comune a tutti i linguaggi) fondata su tre dispositivi cognitivi d'intesa, chiamati «pretese di validità». Ogni parlante acquisisce naturalmente una competenza linguistica che lo mette in grado di comunicare con un ascoltatore avanzando pretese di *verità*, *giustizia normativa* e *sincerità*. L'ascoltatore, rispondendo in termini positivi o negativi alle pretese di validità contenute nella comunicazione del parlante, segnala a quest'ultimo se si è verificata oppure no un'intesa intersoggettiva. Gli atti linguistici soddisfano sempre e contemporaneamente le tre pretese di validità:

[...] un ascoltatore, che accetta una pretesa di validità di volta in volta tematizzata, riconosce anche le altre due pretese di validità avanzate in modo implicito; in caso contrario deve dichiarare il proprio dissenso⁹.

Con la pretesa di verità, il parlante si propone di comunicare un contenuto proposizionale vero, in modo che l'ascoltatore possa *condividere il sapere* del parlante. Questi enunciati si riferiscono a qualcosa nel mondo oggettivo (inteso come totalità di cose esistenti). Con la pretesa di giustizia normativa, il parlante deve scegliere un'espressione corretta in riferimento a norme e valori dati, in modo che parlante e ascoltatore *possano trovarsi d'accordo* in rapporto a uno sfondo normativo riconosciuto. Questi enunciati si riferiscono a qualcosa nel comune mondo sociale (inteso come totalità di relazioni interpersonali di un gruppo sociale). Infine con la pretesa di sincerità, il parlante deve voler esprimere le sue intenzioni in

⁸ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 396. C'è comunque una differenza concettuale non trascurabile tra comprensione e intesa, così come riconosce lo stesso Habermas, secondo il quale la prima «significa la concordanza dei partecipanti alla comunicazione sulla validità di un'espressione», mentre la seconda comporta «il riconoscimento intersoggettivo della pretesa di validità avanzata per essa dal parlante» (ivi, p. 707). Comprendere significa, quindi, concordare nel voler partecipare a uno scambio tra diversi enunciati; intendersi significa, invece, concordare con ciò che tali enunciati esprimono. La prima è, allora, una sorta di 'meta-intesa' senza la quale non solo non è possibile intendersi, ma nemmeno prendere parte alla comunità linguistica.

⁹ Ivi, p. 707.

modo veritiero, in modo che l'ascoltatore possa *credere* all'enunciazione del parlante. Queste enunciazioni si riferiscono a qualche cosa nel proprio mondo soggettivo (inteso come totalità degli eventi vissuti). Scoprire e verificare l'esistenza di queste tre proprietà formali del linguaggio ci porta a comprendere meglio l'intuizione più importante della teoria comunicativa habermasiana. Ogni processo di interazione linguistica mira a un'intesa che non può che essere *motivata razionalmente*; un'intesa intersoggettiva che presuppone sempre uno scambio di argomentazioni. Un parlante, se vuole motivare razionalmente un ascoltatore ad accettare la sua offerta di atto linguistico, deve «fornire la garanzia di indicare, all'occorrenza, ragioni convincenti che reggono a una critica dell'uditore alla pretesa di validità»:

L'atto linguistico dell'uno riesce soltanto se l'altro accetta l'offerta in esso contenuta prendendo posizione (sia pure implicitamente) con un sì o un no su pretese di validità, criticabili in linea di principio. Sia *Ego* che avanza con la sua espressione una istanza di validità, sia *Alter* che la riconosce o la respinge, poggiano le proprie decisioni su ragioni potenziali¹⁰.

Gli atti discorsivi orientati all'intesa incorporano sempre «pretese di validità criticabili» che sono internamente connesse con un'analisi e un confronto di ragioni. Habermas definisce questa forma particolare di azioni linguistiche come *agire comunicativo*: con queste azioni gli agenti coinvolti non mirano al successo personale e al calcolo strumentale, ma piuttosto a un reciproco intendersi finalizzato alla comune comprensione di situazioni sociali.

Nell'agire comunicativo i partecipanti non sono orientati primariamente al proprio successo; essi perseguono i propri fini individuali a condizione di poter sintonizzare reciprocamente i propri progetti di azione sulla base di comuni definizioni della situazione. In tal senso il concordare definizioni della situazione costituisce una componente essenziale delle prestazioni interpretative necessarie per l'agire comunicativo¹¹.

Ed è proprio sull'agire comunicativo che Habermas fonda la sua comprensione duplice della realtà sociale, distanziandosi così definitivamente dalle interpretazioni monistiche di carattere sistemico e funzionalista. La società moderna non può essere ridotta alle sole dimensioni del calcolo economico e/o dell'esercizio del potere, alle logiche di azione che dominano rispettivamente il sistema economico e politico; ma comprende anche, oltre a questi sistemi funzionali, una dimensione dell'agire sociale coordinata

¹⁰ Ivi, p. 396.

¹¹ Ivi, p. 394.

dalla cooperazione comunicativa. Le azioni linguistiche orientate all'intesa occupano questa seconda dimensione del sociale che Habermas, attingendo esplicitamente dall'approccio fenomenologico dell'ultimo Husserl, chiama mondo vitale (*Lebenswelt*). Il mondo vitale è la «sfera della riproduzione simbolica della realtà sociale»¹². Più precisamente, esso si riferisce alla riserva di tradizioni, al patrimonio simbolico di valori e di principi, nonché all'universo di significati, implicitamente presenti al livello di un determinato sviluppo delle forze storiche. Il mondo di vita è così una 'riserva di sapere culturalmente tramandata e linguisticamente organizzata: linguaggio e cultura sono, quindi, le sue due parti costitutive. Per questo motivo, esso si materializza esclusivamente nella forma «dell'intersoggettività della comprensione linguistica». L'atto comunicativo, inteso come capacità linguistico-culturale intersoggettiva, rappresenta la sua principale modalità di espressione. «Nell'agire comunicativo i partecipanti perseguono i propri piani di comune accordo sul fondamento di una definizione comune della situazione»¹³. Ed è proprio la determinazione consensuale di queste situazioni, concepite come 'frammenti' discorsivamente organizzati del mondo vitale, che costituisce, secondo Habermas, la finalità prioritaria dell'agire razionale orientato all'intesa (razionalità comunicativa).

Le azioni comunicative istituiscono, integrano e riproducono gli spazi e le infrastrutture culturali del mondo vitale. In particolare, Habermas individua tre strutture simboliche componenti l'universo del *Lebenswelt* che sono linguisticamente mediate dall'agire comunicativo: cultura, società e personalità. La cultura è la «riserva di sapere dalla quale i partecipanti alla comunicazione, intendendosi su qualcosa in un mondo, si dotano di interpretazioni». L'agire comunicativo «serve alla tradizione e al rinnovamento culturale» (*riproduzione culturale*). La società è, invece, «gli ordinamenti legittimi attraverso i quali i partecipanti alla comunicazione regolano la loro appartenenza a gruppi sociali garantendo così solidarietà». Qui, l'agire comunicativo «serve all'integrazione sociale e alla produzione di solidarietà» (*integrazione sociale*). Infine, la personalità sono «le competenze che rendono un soggetto capace di linguaggio e di azione, mettendolo quindi in grado di partecipare a processi d'intesa e di affermare con ciò la propria identità». In questo caso, l'agire comunicativo «serve alla formazione di identità personali» (*socializzazione*)¹⁴.

Funzione ancora più importante delle azioni comunicative nell'età moderna è quella di aver attivato un peculiare processo di razionalizzazione

¹² S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, cit., pp. 110-111. Per un approfondimento del concetto di mondo di vita: cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo: II. Critica della ragione funzionalistica*, cit., pp. 697-810; J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano 1996 (ed. orig. 1992), pp. 26-38; W. Privitera, *Sfera pubblica e democratizzazione*, cit., pp. 74-80.

¹³ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 716.

¹⁴ Ivi, pp. 730-731.

nello stesso mondo vitale. L'agire comunicativo riproduce continuamente le tre dimensioni strutturali del *Lebenswelt*, da un lato, rafforzando la loro reciproca differenziazione, dall'altro, contribuendo alla loro interna 'dialogizzazione':

[...] quanto più vengono differenziate le componenti strutturali del mondo vitale e i processi che concorrono al suo mantenimento, tanto più i nessi di interazione compaiono nelle condizioni di un intendersi motivato razionalmente, quindi della formazione di un consenso che poggia *in ultima analisi* sull'autorità dell'argomento migliore¹⁵.

La razionalizzazione del mondo di vita significa, quindi, aprire la riproduzione culturale, l'integrazione sociale e la socializzazione alla critica incessante della ragione argomentativa. Per la cultura, la presenza di questa critica comporta l'affermarsi di «uno stato di revisione permanente di tradizioni fluidificate, divenute riflesse; per la società uno stato di dipendenza degli ordinamenti legittimi da procedimenti formali della statuizione e della fondazione normativa; e per la personalità uno stato di stabilizzazione continuamente autoguidata di un'identità dell'io altamente astratta»¹⁶. La razionalità comunicativa, nella forma dello scambio discorsivo orientato all'intesa, è, dunque, un principio normativo pienamente parte della società contemporanea. Essa informa e regola l'interazione sociale nel mondo di vita, così come la razionalità strumentale lo fa nelle dimensioni funzionali del sistema politico ed economico. È questa la grande intuizione teorica (e politica) di Jürgen Habermas, emersa con l'applicazione del «paradigma linguistico» alle scienze sociali. Essa ci racconta di un'interpretazione dualistica della realtà sociale, composta da sistemi funzionali e mondo di vita, a cui si accompagna un doppio processo di razionalizzazione. La razionalizzazione non si manifesta soltanto come reificazione tecnico-strumentale, raffigurata dalla metafora weberiana della 'gabbia di acciaio' o dalla dialettica negativa di Adorno e Horkheimer, ma, soprattutto, nella forma di un'autocomprensione riflessiva della società. Razionalizzazione significa allora, in questo secondo senso, attivazione di potenzialità comunicative racchiuse nel parlare corrente. La razionalità implicita nelle condizioni dell'intendersi quotidiano è la stessa che razionalizza il mondo vitale.

[...] la razionalizzazione si configura quindi anzitutto come una ristrutturazione del mondo vitale, come un processo che attraverso la differenziazione dei sistemi del sapere influisce sulle comunicazioni quotidiane, investendo le forme della riproduzione culturale, dell'integrazione sociale e della socializzazione¹⁷.

¹⁵ Ivi, p. 739.

¹⁶ Ivi, pp. 740-741.

¹⁷ Ivi, p. 459.

Ed è proprio la razionalizzazione del mondo di vita che maggiormente stimola la riflessione di Habermas, perché è da essa che può prendere vita il rinnovamento concettuale della teoria critica. Da essa deriva lo strumento critico potenzialmente più potente dell'epoca moderna: l'idea di ragione argomentativa. La critica argomentativa, su cui si fonda l'agire comunicativo, innesca infatti una 'rottura riflessiva' della riproduzione simbolica in tutte e tre le componenti strutturali del mondo vitale. Nel campo della tradizione culturale, questa rottura comporta una fluidificazione dei sistemi di pensiero e delle credenze: la ragione argomentativa diviene qui l'unità di misura più affidabile in base alla quale valutare, rifiutare e promuovere tali sistemi. Sul piano dell'integrazione sociale, la prassi argomentativa si accompagna al e promuove il principio democratico di organizzazione: la democrazia si afferma precisamente come forma di società nel momento in cui si fa strada una formazione della volontà politica trasmessa in termini discorsivi¹⁸. Infine nell'ambito della socializzazione, la critica argomentativa incoraggia la 'decostruzione' dei percorsi educativi tradizionali: si assiste, cioè, a una attenuazione della forza pedagogica della chiesa, della famiglia e, in generale, di tutte le autorità tradizionali sul processo di formazione sociale dell'identità personale.

7.2. *Letica discorsiva*

Nell'arco temporale che passa dalla pubblicazione di *Teoria dell'agire comunicativo* (1981) a quella di *Fatti e norme* (1992), l'intento sempre più manifesto di Habermas è quello di dimostrare la permanente attualità del principio dell'uguaglianza democratica per provarne a rilanciare i contenuti più esplicitamente politici. In particolare, gli ideali della giustizia e dell'uguaglianza vengono a configurarsi, soprattutto a partire dal suo saggio di teoria morale, *Etica del discorso* (1983), come due principi immanenti alla società democratica. L'impiego della prassi argomentativa come categoria centrale anche in ambito di teoria della giustizia spiega e rafforza la portata generale del discorso normativo habermasiano. Si potrebbe, anzi, quasi suggerire l'idea che l'agire comunicativo fondi e, allo stesso tempo, presupponga la giustizia e l'uguaglianza come valori universalmente validi per qualsiasi comunità linguistica. Prioritario è qui il proposito di combattere ogni scetticismo morale volto a negare alla radice la possibilità dello sviluppo di principi di giustizia universali. Da questo punto di vista, la posizione del promotore dell'*etica comunicativa* si avvicina a quella della *giustizia come equità*: entrambi gli autori condividono l'intenzione di fondare principi sociali universalmente validi. Se, però, Rawls individua nella posizione originaria, principi immutabili che

¹⁸ Cfr. J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, cit.

andranno a informare l'assetto costituzionale, venendo sottratti alla discussione pubblica, Habermas è in disaccordo con questa impostazione, che fa dei principi costituzionali dei principi giusti a prescindere dalle circostanze e dagli esiti di una discussione pubblica democratica.

Habermas (come Rawls) è fautore di una teoria cognitivista della giustizia: la verità morale, a differenza di quanto pensano gli scettici, è di questo mondo e si genera nei discorsi pratici. Le norme moralmente valide sono affidate al riconoscimento intersoggettivo basato sul confronto tra argomentazioni: «si può considerare giustificata la norma decretata soltanto se la risoluzione è il risultato di argomentazioni, ossia se ha luogo secondo le regole pragmatiche di un discorso»¹⁹. Habermas, in altre parole, si propone di edificare una teoria morale, impiantata sulla logica dell'argomentazione, ritenendo che soltanto con la prassi argomentativa si possa conferire una valenza universalistica alla dimensione etica. In questo senso, egli fa propria l'intuizione kantiana, soggiacente all'idea di imperativo categorico, secondo la quale si «deve tener conto del carattere impersonale o universale dei precetti morali validi». Questi ultimi devono esprimere una volontà universale: «devono cioè avere, secondo la reiterata formulazione di Kant, tutte le qualità richieste per essere legge universale»²⁰. Pensare la giustizia in termini universalistici significa, quindi, affidare la sua enunciazione alla forza dell'argomento migliore. Tuttavia, (e qui emerge nuovamente la specificità della concezione habermasiana rispetto a quelle formulate da Kant e Rawls) la capacità universalizzante di una teoria morale non risiede semplicemente nella forza di una ragione che riesce in solitaria a giustificare le norme fondamentali di tutta la comunità. Ciò che ci dice il modello discorsivo della giustizia di Habermas è, piuttosto, che le norme morali possono essere universalizzate (e universalizzabili) solo e soltanto se ottengono l'approvazione di tutti i coinvolti in un discorso pratico. Per essere suscettibili di universalizzazione, «le norme morali devono *meritare* il riconoscimento di *tutti* gli interessati». È dunque (ancora una volta) il *riconoscimento intersoggettivo* a fungere da principio-guida in grado di determinare la validità universale di un codice normativo. Tale riconoscimento intersoggettivo informa la versione habermasiana del *principio di universalizzazione* (U), secondo il quale «ogni norma valida deve soddisfare la condizione che le conseguenze e gli effetti secondari derivanti (presumibilmente) di volta in volta dalla sua *universale* osservanza per quel che riguarda la soddisfazione di *ciascun* singolo, possano venir accettate da *tutti* gli interessati (e possano essere preferite alle conseguenze delle note possibilità alternative di regolamentazione)»²¹.

¹⁹ J. Habermas, *Etica del discorso* (ed. orig. 1983), Laterza, Bari 1985, p. 80.

²⁰ Ivi, p. 71.

²¹ Ivi, p. 74. Risulta qui doveroso fare una precisazione: il principio di universalizzazione non è ancora il principio dell'etica discorsiva; esso è piuttosto quel principio morale che, se viene adottato come logica argomentativa da tutti i partecipanti a

Il principio (U), concepito come una sorta di 'principio-ponte collegante gli interessi particolari alle norme generali, è quella regola dell'argomentazione morale che rende possibile l'accordo fra i soggetti coinvolti in un discorso pratico. Esso funziona come dispositivo cognitivo capace di far emergere gli interessi generalizzabili e i bisogni condivisibili di tutti i partecipanti. Per questo motivo, (U) è espresso in una forma tale da escludere a priori ogni sua possibile applicazione monologica²². Questa formulazione di (U) mira, anzi, a un'attuazione cooperativa dell'argomentazione morale, da intendersi in un doppio significato. Da un lato, essa ci mostra come soltanto un'effettiva partecipazione al dialogo da parte di ognuno possa garantire una corretta presa in considerazione degli interessi: «[...] insomma, nessuno mi può sostituire nella dichiarazione di quelli che sono, secondo me, i miei interessi»²³. Dall'altro, (U) afferma che «la descrizione in base alla quale ciascuno percepisce i suoi propri interessi deve necessariamente anche restare accessibile alla critica da parte di altri»²⁴: «[...] attraverso la discussione critica con altri io potrei arrivare a convincermi che i miei veri interessi non sono quelli che, *prima facie*, mi sembravano tali».

Giudice di quali siano i suoi veri interessi – suggerisce Petrucciani – è, in ultima istanza, il singolo individuo, ma questo giudizio egli lo esercita con tanta maggior cognizione quanto più può avvalersi del contributo critico e dell'ampliamento di orizzonti generato dalla discussione con gli altri²⁵.

Le verità morali si fondano in definitiva su un accordo raggiunto discorsivamente: l'adozione di (U) come regola argomentativa induce, infat-

un discorso pratico, conduce necessariamente alla condivisione e poi alla adozione del principio dell'etica discorsiva da parte di tali partecipanti. Sul contenuto del principio dell'etica discorsiva si veda più avanti nel testo.

²² Sotto questo aspetto, il principio di universalizzazione di Habermas si distingue dalla proposta di John Rawls. Quest'ultimo designa la posizione originaria come una condizione ipotetica in base alla quale giustificare le norme fondamentali, che ciascun individuo potrebbe raggiungere da solo. Per Habermas, al contrario, occorre uno sforzo cooperativo. Si richiede, cioè, un confronto argomentativo a cui prendano parte tutti gli interessati. «Soltanto un processo d'intesa intersoggettivo può condurre a un accordo di natura riflessiva: soltanto allora i soggetti partecipanti possono sapere di essersi convinti in comune di qualche cosa» (ivi, pp. 75-76).

²³ S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, cit. p. 135.

²⁴ J. Habermas, *Etica del discorso* cit., p. 76.

²⁵ S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, cit., p. 136. «Da questa prospettiva – specifica poi Habermas in *Etica del discorso* – anche l'imperativo categorico deve venire riformulato nel senso proposto: invece di prescrivere a tutti gli altri come massima valida quella di cui io voglio che sia una legge universale, io devo proporre a tutti gli altri la mia massima allo scopo di verificare discorsivamente la sua pretesa di universalità. Il peso si sposta da ciò che ciascun (singolo) può volere senza contraddizione come legge universale, a ciò che vogliamo di comune accordo riconoscere come norma universale» (J. Habermas, *Etica del discorso* cit., p. 76).

ti, i dialoganti a formulare consensualmente i principi di giustizia. Questa conclusione è raggiunta da Habermas anche attraverso l'analisi dei presupposti pragmatici dell'argomentazione in generale. Nel tentativo di indicare quale sia il fondamento filosofico del principio di universalizzazione, lo studioso tedesco si convince che esso sia già presente nelle premesse discorsive dell'interazione sociale orientata all'intesa: da tali premesse deriva in senso logico-pratico il principio di universalizzazione (U).

In quanto partecipanti al discorso argomentativo, – scrive Habermas – noi abbiamo già da sempre accettato determinati presupposti e regole che lo rendono possibile (incluso il diritto di tutti gli argomenti ad essere presi in considerazione) e, se lo neghiamo, cadiamo in una contraddizione performativa, ovvero in una contraddizione tra la nostra prassi di discutenti e le tesi che nel nostro discorso esplicitamente formuliamo e sosteniamo²⁶.

Coloro che partecipano a uno scambio argomentativo presuppongono sempre una struttura della comunicazione volta all'esclusione di qualsiasi logica coattiva e capace, invece, di includere le ragioni e gli interessi che meritano un riconoscimento intersoggettivo. Una fiducia generalizzata su questa previsione è possibile, appunto, perché la prassi argomentativa si regge su tre 'presupposti inevitabili' che, se considerati assieme, formano ciò che Habermas chiama la «situazione linguistica ideale»:

- (3.1) Ogni soggetto capace di parlare e di agire può prender parte a discorsi (*Diskurse*).
- (3.2) a. Chiunque può problematizzare qualsiasi affermazione.
b. Chiunque può introdurre nel discorso qualsiasi affermazione.
c. Chiunque può esternare le sue disposizioni, i suoi desideri e i suoi bisogni.
- (3.3) Non è lecito impedire a un parlante, tramite una coazione esercitata all'interno o all'esterno del discorso, di valersi dei suoi diritti fissati in (3.1) e (3.2)²⁷.

Una volta stabilita la fondatezza pratico-morale del principio (U), diviene finalmente possibile introdurre l'idea guida della teoria habermasiana della giustizia: il così detto *principio dell'etica del discorso* (D):

²⁶ S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, cit., p. 137.

²⁷ J. Habermas, *Etica del discorso* cit., p. 99. «La regola (3.1) determina la sfera dei potenziali partecipanti includendovi senza alcuna eccezione tutti quei soggetti che dispongono della capacità di partecipare ad argomentazioni. La regola (3.2) assicura a tutti i partecipanti eguali possibilità di fornire contributi all'argomentazione e di far valere i propri argomenti. La regola (3.3) esige condizioni di comunicazione in base alle quali ci si possa valere tanto del diritto ad accedere senza eccezioni al discorso, quanto del diritto di parteciparvi con eguali opportunità, senza subire nessuna repressione per quanto sottile e velata (e perciò in modo *paritetico*)» (ivi, pp. 99-100).

[...] possono pretendere validità universale soltanto quelle norme che trovano (o possono trovare) il consenso di tutti i soggetti coinvolti quali i partecipanti a un discorso pratico²⁸.

Questo principio non indica alcun orientamento morale concreto, nessuna concezione particolare del bene. Anzi, esso vieta di privilegiare determinati contenuti normativi, prescrivendoli così una volta per tutte. Da questo punto di vista, l'etica comunicativa habermasiana si inserisce a pieno diritto nel novero delle teorie formali: essa non stabilisce alcuna norma specifica, ma segnala solo un *modo di procedere*. (D) e (U) esprimono meramente il contenuto normativo di un procedimento discorsivo basato sulla pratica consensuale, evitando però di definire a priori i contenuti di tale argomentazione. Se l'etica del discorso non fornisce esplicitamente precisi contenuti, tuttavia si preoccupa di assicurare che questi contenuti siano il prodotto di una procedura adottata e condivisa da tutti. Sta tutto qui il senso del suo innovativo proceduralismo: vale a dire, la sua capacità di fornire una *procedura* pregiudiziale in grado di garantire l'imparzialità della formazione del giudizio. L'etica discorsiva è, allora, *cognitivista* nel senso in cui dimostra che le questioni pratico-morali possono venire decise sulla base di ragioni: la selezione delle norme valide è affidata al riconoscimento argomentativo. Essa è *universalista* nel momento in cui ci dice che chiunque partecipi in genere ad argomentazioni può giungere agli stessi giudizi circa l'accettabilità di norme di azione. Per cui, (U) e (D) sono ritenuti principi validi per ogni tempo e cultura. Infine, la morale habermasiana è *formalista* dal momento che pone soltanto una regola di condotta per la gestione di discorsi pratici, senza pregiudicare rigidamente il loro esito normativo. L'etica del discorso si presenta, dunque, come un'etica deontologica: essa distingue il bene dal giusto, conferendo a quest'ultimo una priorità pratica e morale.

7.3. Diritto e democrazia

La prassi argomentativa tra cittadini liberi e uguali è il tema dominante anche nella concezione habermasiana della democrazia. Anzi, si potrebbe affermare che i saggi di teoria sociale e morale più importanti del pensatore tedesco (rispettivamente *Teoria dell'agire comunicativo* ed *Etica del discorso*) preparino concretamente il terreno concettuale e valoriale su cui poi innalzare in *Fatti e norme* la costruzione politica della democrazia discorsiva. Il testo del 1992 rappresenta, infatti, il tentativo habermasiano più avanzato per la definizione del principio democratico dell'uguaglianza. In esso confluiscono tutti gli elementi teorici caratterizzanti la sua elaborazione precedente, riformulati però da un punto di vista politico. È ripresa

²⁸ Ivi, p. 103.

l'idea d'intesa intersoggettiva nella versione politica del consenso; viene concepita, poi, la nozione di potere comunicativo a partire dall'apparato categoriale della teoria dell'agire comunicativo; vengono, infine, presentati i concetti di società civile e sfera pubblica come entità sociali derivanti dalla dimensione del mondo vitale. Con *Fatti e norme* Habermas elabora una teoria politica protesa a rivitalizzare i contenuti insopprimibili della democrazia liberale, attingendo apertamente al bagaglio culturale della sua teoria critica 'riformata'. Gli ideali di libertà e uguaglianza sembrano, infatti, realizzabili soltanto se si accetta il principio del discorso (D) come norma di condotta fondamentale dell'esperienza sociale. La democrazia, per realizzare effettivamente se stessa, deve fare proprio il criterio procedurale della ragione argomentativa.

Come fare per rendere effettivamente la ragione argomentativa il principio-guida della democrazia moderna? È con la risposta a questa domanda che Habermas introduce e spiega il ruolo fondamentale del diritto positivo moderno. Esso possiede e si mostra nella modernità con un duplice volto: da un lato con un aspetto sistemico-funzionale, dall'altro con uno normativo-ideale. Dal primo punto di vista, la norma giuridica si afferma come un dispositivo istituzionale in grado di mettere in comunicazione il mondo di vita e gli apparati economici e burocratici. Essa costituisce un meccanismo insostituibile di regolazione e coordinamento delle condotte individuali in società complesse e differenziate nelle quali si formano e confrontano diverse logiche d'azione.

Per via delle sue qualità formali, – scrive Habermas in *Fatti e norme* – il diritto positivo [...] si raccomanda come il mezzo più adatto a stabilizzare le aspettative di comportamento. Nelle società complesse non sembra esserci nessun altro equivalente funzionale che possa sostituirlo²⁹.

In questa accezione, il diritto positivo funziona da congegno 'trasformatore' che, ancorando i codici sistemici del potere e del denaro al mondo di vita, permette la loro reciproca integrazione, rendendo possibile la circolazione del linguaggio ordinario in tutto il corpo sociale. Dal secondo punto di vista, la norma giuridica si presenta, invece, come una risorsa normativa indispensabile per la soddisfazione del (permanente) bisogno di legittimità dell'ordine politico democratico. Una volta venute meno le garanzie metasociali della religione, la società moderna deve infatti ripensare radicalmente la fonte della propria validità ideale (*Geltung*). Non potendo più ricorrere né alla trascendenza celeste né alla tradizione terrena, essa

²⁹ J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 544. Regolazione giuridica del sistema politico significa, per esempio, traduzione del potere statale nel linguaggio del diritto pubblico. Una dinamica simile si presenta pure nel sistema economico con la formalizzazione e poi l'adozione del diritto privato (in tutte le sue specifiche sottobranchie: diritto commerciale, d'impresa, bancario..ecc).

si vede costretta ad affidarsi a un principio morale, a una fonte normativa che si colloca immanentemente all'interno della vita sociale. Questa fonte di validità ideale è, per Habermas, lo stesso diritto positivo, in virtù proprio della sua peculiare modalità di statuizione nella società democratica. Qui l'ordinamento giuridico è obbligato a legare la sua legittimità sociale, non soltanto a una generica capacità di procurarsi coattivamente una diffusa accettazione, ma anche a una giustificazione argomentativa delle sue norme. Il diritto positivo attinge ora legittimità dal fondamento assai più precario di una pratica discorsiva basata sul consenso. Esso, nella sua seconda accezione, rappresenta pertanto l'introiezione della ragione comunicativa nello Stato democratico. Ecco spiegata la natura duplice del codice giuridico nella società moderna. Esso si manifesta contemporaneamente sia come «fatticità» (*Faktizität*) nel suo impiego sistemico-funzionale, sia come «validità» (*Geltung*) nel suo valore normativo-ideale. Con le parole utilizzate da Leonardo Ceppa nella sua postfazione al testo habermasiano, *Morale, diritto, politica*:

Da un lato, la garanzia statale dell'imposizione giuridica rappresenta un equivalente funzionale alla stabilizzazione delle aspettative assicurata un tempo dall'autorità carismatica. Dall'altro lato, l'ineludibile fabbisogno di legittimità, che [...] continua a caratterizzare anche il diritto positivo, tiene conto dello svincolamento anti-dogmatico della comunicazione: la forza critica e riflessiva di quest'ultima sottopone ora al vaglio critico – almeno in via di principio – tutte le norme e i valori della tradizione³⁰.

La democrazia moderna può realizzare effettivamente se stessa, soltanto se integra con equilibrio il doppio significato della figura giuridica. Solo accettando l'ambiguità costitutiva di quest'ultima, la democrazia può infatti universalizzare il criterio procedurale della ragione argomentativa, vale a dire la capacità di promuovere processi di riscattabilità discorsiva delle sue norme giuridiche³¹. La teoria discorsiva della democrazia si

³⁰ L. Ceppa, *Postfazione*, pp. 141-158, in J. Habermas, *Morale, diritto, politica*, Einaudi, Torino 1992, p. 147.

³¹ Perché per realizzare l'ideale della ragione argomentativa nella società differenziata è necessario realizzare anche il carattere sistemico-funzionale del diritto? Perché il diritto come risorsa ideale deve sempre essere accompagnato dal diritto come forza coercitiva? Habermas ritiene che l'obbligo di obbedire a una norma d'azione non valga se non a condizione che quella norma sia generalmente osservata, e cioè che tutti gli individui generalmente la rispettino. Senza garanzie di rispetto generale delle norme, lo stesso discorso argomentativo cade in una sorta di impotenza performativa: il confronto tra pretese di validità criticabili non ha alcuna ricaduta sulla realtà materiale. Soltanto una istituzionalizzazione giuridica può, invece, assicurare l'osservanza generale delle norme d'azione, statuite da uno scambio argomentativo basato su pretese di validità criticabili. Se l'esito di ciò di cui si discute ha valenza coercitiva, poi anche una sua successiva modifica, ottenuta sempre at-

definisce, anzi, proprio a partire da questa istituzionalizzazione giuridica della ragione comunicativa. È questo l'orientamento profondo del modello habermasiano della democrazia deliberativa. Il principio democratico dell'uguaglianza formulato da Habermas stabilisce, infatti, che «possono pretendere validità legittima solo le leggi approvabili da tutti i consociati in un processo discorsivo di statuizione a sua volta giuridicamente costituito»³². Esso si presenta, quindi, come una «istituzionalizzazione del principio del discorso nella forma di un sistema di diritti capace di garantire a ciascun consociato le stesse possibilità di partecipazione ai processi discorsivi di produzione delle norme giuridiche»³³.

Per comprendere meglio gli aspetti innovativi della sua teoria politica, vediamo più da vicino l'evoluzione del pensiero habermasiano in *Fatti e norme*. Secondo lo studioso tedesco, tanto le norme morali quanto le norme giuridiche hanno il loro fondamento di legittimità in processi discorsivi³⁴. Più precisamente, entrambe derivano la loro validità ideale da un principio generale che Habermas qui chiama *principio del discorso* (D): «sono valide soltanto le norme d'azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali»³⁵. Da questo principio generale derivano poi due «principi di secondo ordine»: il principio della moralità e, appunto, quello democratico. Nel caso delle norme morali, come abbiamo visto, sono valide quelle norme che verrebbero approvate da tutti gli interessati in discorsi governati da quella fondamentale regola dell'argomentazione pratica che è il *principio di universalizzazione* (U). La validità di queste norme è semplicemente l'esito di discorsi intersoggettivi non formalizzati. Nel caso delle norme giuridiche la situazione è, invece, un po' più complessa. Qui le norme valide, per essere generalmente osservate, necessitano anche di una capacità prescrittiva, senza la quale rischiano di rimanere ineffettuali: ecco svelata la ragione della diversa formulazione del principio democratico. Quest'ultimo, per essere pienamente legittimo, deve essere «a sua volta giuridicamente costituito». Non è sufficiente fare affidamento a una sua generica e ipotetica introiezione

traverso la prassi argomentativa, potrà avere una valenza coercitiva e, quindi, essere universalmente accettabile e osservabile. Per questo motivo, «i discorsi che generano le norme giuridiche non sono discorsi informali bensì discorsi istituzionalizzati attraverso le complesse strutture e procedure di una società democratica» (S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, cit., pp. 144-145).

³² J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 134.

³³ S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, cit., p. 144.

³⁴ È importante ricordare che per Habermas – a differenza di altri teorici dell'etica comunicativa (si veda Apel) – diritto e morale stanno in un rapporto di coordinazione e di parità gerarchica, non di subordinazione.

³⁵ J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 131. Si noti la somiglianza (e le differenze) con il principio dell'etica discorsiva formulato in *Etica del discorso* (cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, cit., p. 103). Il principio espresso in *Fatti e norme* è una sorta di riformulazione del principio espresso in precedenza.

da parte di tutti, esso abbisogna, per costituirsi come tale, di una istituzionalizzazione di natura giuridica. Il principio democratico è, allora, il luogo di congiunzione tra principio del discorso e medium giuridico: esso è capace di generare un diritto legittimo soltanto nella misura in cui sia già giuridicamente fondato.

Diritto (medium giuridico) e democrazia (principio democratico) rappresentano, dunque, le categorie teoriche chiave della teoria politica habermasiana. Ma lo sono pure in un secondo, e più originale, significato. Diritto e democrazia costituiscono, infatti, anche i due poli semantici principali della tradizione politica moderna. Diritto è qui da intendersi come figura centrale della tradizione liberale; democrazia come figura centrale della tradizione repubblicana: diritto e democrazia stanno, pertanto, rispettivamente anche per libertà e uguaglianza. Concepiti nella maggior parte delle interpretazioni filosofico-politiche come due idee antitetiche e competitive, libertà e uguaglianza sono pensate da Habermas come certamente distinte ma anche assolutamente complementari. Anzi più radicalmente, il filosofo tedesco avanza in *Fatti e norme* la tesi della loro 'cooriginarietà'. I diritti vengono infatti pensati allo stesso tempo come la precondizione e il risultato del processo democratico. Quest'ultimo non può svolgersi senza i diritti individuali che determinano il quadro indispensabile a parteciparvi, ma è anche il generatore dei diritti che in esso i cittadini si attribuiscono e si riconoscono reciprocamente.

Sfera politica pubblica e autonomia privata sono insomma complementari, coesenziali e cooriginarie perché i diritti individuali sono la precondizione della democrazia che a sua volta li genera³⁶.

Si riconosce qui lo sforzo teorico habermasiano di superare la dicotomia politica classica fra il principio democratico della sovranità popolare, e del primato della sfera pubblica, e quello liberale della superiorità dell'individuo, con i suoi diritti e le sue libertà da tutelare dalle ingerenze del potere. Uguaglianza e libertà sono, al contrario, cooriginarie. Da un lato, l'autogoverno serve a proteggere i diritti individuali; dall'altro, questi diritti forniscono le condizioni necessarie per l'esercizio della sovranità popolare. Il principio della sovranità democratica (*uguaglianza*) ed il principio dello Stato di diritto (*libertà*) si presuppongono, quindi, a vicenda.

7.4. Verso una concezione 'discorsiva' della democrazia

È proprio dalla tesi della cooriginarietà che deriva, infine, la concezione discorsiva della sovranità popolare e della democrazia. La sovranità

³⁶ F. Tomasello, *Jürgen Habermas*, in G. Bonaiuti, V. Collina, *Storia delle dottrine politiche*, Le Monnier Università, Firenze 2010, pp. 357-364; in particolare, p. 362.

popolare è, infatti, pensata da Habermas come un complesso processo discorsivo istituzionalizzato che può svolgersi soltanto se al suo interno gli individui vedono garantiti i diritti e le libertà indispensabili a partecipare a tale processo. Quest'ultimo si svolge tanto nella sfera informale dell'opinione pubblica, quanto nelle sedi istituzionali preposte alla deliberazione politica come i Parlamenti. La sovranità democratica, discorsivamente intesa, emerge, quindi, da un confronto diretto, e non eludibile, tra la dimensione pubblica istituzionale (*sistema politico*) e quella pubblica informale (*opinione pubblica*). «La sovranità popolare ha bisogno, per non disseccarsi, di entrambi questi due aspetti: la deliberazione formale in sedi istituzionalizzate da un lato, il dibattito largamente informale dell'opinione pubblica dall'altro»³⁷. Habermas definisce 'deliberativa' questa modalità di circolazione del potere: la politica deliberativa si configura allora come un «gioco di scambio che si viene a creare tra la formazione democraticamente costituita della volontà e un'informale formazione dell'opinione».

La formazione democraticamente 'costituita' dell'opinione e della volontà resta sempre dipendente dall'apporto di opinioni pubbliche informali che si generano – 'idealiter' – nelle strutture d'una sfera pubblica non manipolata³⁸.

Il confronto tra il piano politico istituzionale (corpo parlamentare ed organo esecutivo) e quello non ufficiale dell'opinione pubblica definisce perciò la nuova concezione della sovranità. Quest'ultima può così essere concepita come un rapporto politico aperto, in virtù della sua comprensione 'comunicativamente fluidificata': la relazione di sovranità si materializza adesso in discorsi politici che scaturiscono dall'interazione delle sfere pubbliche autonome della società civile con le deliberazioni formali delle assemblee legislative.

Questo potere comunicativo nasce dall'interazione che si crea tra una formazione della volontà istituzionalizzata come Stato di diritto, da un lato, e sfere pubbliche culturalmente mobilitate, dall'altro; queste ultime, a loro volta, poggiano sulle associazioni di una società civile egualmente separata sia dallo Stato che dall'economia³⁹.

Il tratto caratteristico di questa rappresentazione del potere sembra andare individuato nel suo secondo, e più informale, aspetto: il riconoscimento della centralità delle sfere pubbliche 'culturalmente mobilitate'. Il loro luogo di formazione e di espressione più autentico è proprio la mo-

³⁷ S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, cit., p. 152.

³⁸ J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 365.

³⁹ *Ivi*, p. 356.

derna società civile, libera e pluralistica. Essa contiene infatti potenzialmente tutti quegli spazi del dibattito e della deliberazione comune in cui l'intervento attivo dei cittadini si può concretamente realizzare.

Qui la formazione dell'opinione [...] – scrive Habermas – si compie in una rete aperta e 'includente di sfere pubbliche subculturali che si sovrappongono l'una all'altra senza chiari confini temporali, sociali e di merito. All'interno del quadro garantito dai diritti fondamentali, le strutture di questa sfera pubblica pluralistica si formano in maniera più o meno spontanea. I flussi di comunicazione sono in linea di principio illimitati; essi penetrano attraverso sfere pubbliche 'messe in scena' da associazioni che rappresentano gli elementi informali della sfera pubblica generale. Questi flussi formano nel loro insieme un terreno "selvaggio", mai interamente organizzabile dall'alto⁴⁰.

Queste sfere pubbliche autonome e differenti consentono «di percepire nuove situazioni problematiche in maniera più sensitiva, di condurre discorsi di autochiarimento in maniera più ampia ed espressiva, di articolare identità collettive e interpretazioni di bisogno in maniera più libera»⁴¹. Sono, innanzitutto, spazi sociali che si radicano immediatamente nel vissuto quotidiano dei cittadini comuni: per questa ragione, possono *percepire* meglio i contenuti problematici emergenti dai loro più disparati contesti di vita. Inoltre, garantiscono e promuovono l'elaborazione di discorsi pubblici informali, ponendo in stretta *comunicazione* individualità e gruppi di 'simili' altrimenti dispersi. Ciò favorisce concretamente la formazione di nuove appartenenze comuni, depositarie di bisogni sociali finora sconosciuti e portatrici di visioni del mondo alternative. Tale processo di auto-riconoscimento collettivo può, infine, potenzialmente condurre alla nascita ed all'*attivazione* di nuove identità politiche: queste ultime, una volta costitutesi, possono poi influenzare l'agenda politica del sistema istituzionale, imponendo la trattazione delle proprie tematiche specifiche all'interno dello spazio pubblico generale.

L'area periferica del sistema istituzionale, identificata nella società civile, libera e pluralistica, designa, dunque, proprio la fonte principale della validità ideale dell'ordinamento costituzionale.

[...] le decisioni vincolanti – ci dice infatti Habermas – saranno legittime soltanto quando siano state controllate e dirette dai flussi comunicativi che, partendo dalla periferia, abbiano superato le 'chiuse idrauliche' dei procedimenti democratici e costituzionali posti all'ingresso del complesso parlamentare o dei tribunali (eventualmente anche all'uscita dell'amministrazione implementante). Solo così diventa impossibile al potere del complesso amministrativo [...] di au-

⁴⁰ Ivi, p. 365.

⁴¹ *Ibidem*.

tonomizzarsi contro il potere comunicativo generato nel complesso parlamentare⁴².

I flussi comunicativi provenienti dalla società civile organizzata rappresentano, allora, nella particolare descrizione analitica (e normativa) di Habermas, gli elementi promotori della concezione discorsiva del potere politico. Essi devono, tuttavia, superare determinate «chiuse idrauliche», identificate con le procedure democratiche del sistema costituzionale, perché diventino effettivamente ‘sostanza politica’ convalidante. In altri termini, la ‘circolazione ufficiale’ del potere politico regolato come Stato di diritto si realizza ogni volta che la società civile democratica riesce a condizionare intensamente i processi discorsivi della statuizione giuridica e gli esiti potestativi del provvedimento esecutivo⁴³.

⁴² J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., pp. 423-424. Questa comunicazione *periferia/centro* è soltanto una delle due modalità di elaborazione dei problemi (e di trasmissione del potere), evidenziata dal modello di Peters. Esiste pertanto pure un’altra rappresentazione, che ha, al contrario, una direzione di scorrimento esattamente opposta: *centro/periferia*. Quest’ultima stabilisce la modalità ordinaria di circolazione del potere: «Nel centro del sistema politico, la maggior parte delle operazioni scorre secondo procedure di routine. I tribunali emettono sentenze, le burocrazie preparano le leggi e istruiscono richieste formali, i parlamenti approvano leggi e bilanci, le centrali di partito conducono campagne elettorali [...]» (Ivi, p. 424).

⁴³ L. Cini, *Società civile e democrazia radicale*, FUP, Firenze 2012.

TAYLOR: AUTENTICITÀ E CULTURA

Intellettuale cattolico, canadese, proveniente dalla regione del Québec, Taylor è stato allievo di Isaiah Berlin e ha iniziato la sua carriera accademica quale interprete hegeliano. Da Hegel riprende un approccio critico verso la modernità che non inclina a un ritorno al passato, ma all'individuazione dei mali del presente. In *The Malaise of Modernity* (1991), in particolare, Taylor individua tre fattori di malessere delle società contemporanee. Il primo è rappresentato dall'individualismo, un termine che evoca una delle conquiste irrinunciabili della modernità: la possibilità per ciascuno di scegliere la propria vita; ma, che al tempo stesso, costringe l'individuo contemporaneo a fare i conti con quella mancanza di senso che è un portato del processo di disincantamento del mondo, del venir meno di quel cosmo ordinato e gerarchico che caratterizzava la realtà delle società pre-moderne. Un rischio connesso all'individualismo in questo senso è la sua possibile degenerazione in narcisismo. Il secondo elemento di disagio è il dominio della ragione strumentale, di una razionalità calcolatrice. Un primato che si manifesta nel ruolo riconosciuto alla tecnologia e nella crescita di quelle strutture burocratiche che Weber descriveva con la metafora della 'gabbia d'acciaio'. Il terzo elemento di disagio investe più direttamente la sfera politica ed è rappresentato, in termini tocquevilliani, da una fuga nel privato cui corrisponde l'affermarsi di una forma di dispotismo 'mite' o 'morbido'.

Di fronte a questi fattori di malessere, non si tratta, secondo l'autore, di dare ragione ai detrattori della modernità né di schierarsi con i suoi lodatori. Taylor pensa piuttosto che possa essere utile tornare alle origini della modernità per esplorare l'ideale moderno dell'autenticità in quanto ideale morale. Oggi l'ideale dell'autorealizzazione sembra ridursi all'idea che ogni individuo debba essere lasciato libero di trovare la propria strada e di fare ciò che più gli piace, quali che siano le sue preferenze. Nel Settecento, tuttavia, questo ideale aveva un preciso contesto morale di riferimento, sul quale Taylor ritorna in molte sue opere, esplorando, in particolare, il modo in cui viene declinato in autori come Rousseau e Herder¹. Per Rousse-

¹ In *The Politics of Recognition*, nel tracciare l'origine dell'ideale dell'autenticità connesso con le politiche del riconoscimento, si sofferma su Rousseau e Herder. Se a quest'ultimo Taylor riconosce qui il merito non solo di aver affermato l'im-

au l'individuo autentico è capace di ascoltare la propria voce interiore, è guidato dall'amor di sé e non dall'amor proprio. La voce della natura che parla dentro di noi e che dovremmo essere in grado di ascoltare è spesso sommersa dalle voci esterne, da quell'orgoglio che ci rende dipendenti dal giudizio altrui, impedendoci di provare quel sentimento calmo di appagamento interiore che Rousseau chiama «*sentiment de l'existence*».

Da dove ha origine questa voce che parla dentro di noi e che ci consente di avere un orientamento morale? Per rispondere a questa domanda, secondo Taylor, dobbiamo far riferimento al carattere dialogico dell'essere umano.

Nessuno acquisisce i linguaggi necessari all'autodefinizione con i suoi stessi mezzi. Noi li apprendiamo attraverso scambi con altre persone che hanno un'importanza per noi: quelli che George Herbert Mead ha chiamato gli «altri significativi». In questo senso, la genesi della mente umana non è 'monologica', ossia non è qualcosa che ciascuno di noi sviluppa per contro proprio, ma dialogica².

La dimensione dialogica non compare solo nel momento della genesi del sé, essa piuttosto permea tutta la vita dell'individuo, il quale, anche quando crede di pensare in silenzio, da solo, su questioni cruciali della propria vita e identità, pensa sempre instaurando dentro di sé un dialogo con altri per lui significativi, dai quali ottiene riconoscimento o con i quali lotta per avere riconoscimento. L'identità è sempre negoziata nel dialogo con altri significativi.

L'ideale morale dell'autenticità non trova condizioni per la sua realizzazione se si riduce a ricerca dell'autorealizzazione senza alcuna considerazione dei legami sociali all'interno dei quali l'individuo vive, o delle esigenze di qualsiasi altra specie. Le scelte hanno valore in un orizzonte di significato che le sostiene e dà loro forza. Questo orizzonte si costruisce socialmente. In questo senso, come scrive lo stesso Taylor, «l'ideale dell'autenticità incorpora certe nozioni di società, o quanto meno di come gli esseri umani dovrebbero vivere insieme»³. L'identità costruita attraverso l'interazione sociale e l'acquisizione di linguaggi espressivi ci met-

portanza della fedeltà a se stessi, ma anche di aver applicato questo ideale ai popoli oltre che agli individui, al primo rivolge alcune severe critiche. La traduzione in termini politici del tentativo di non rinunciare alla preoccupazione per la stima, senza cadere nelle dinamiche competitive e di dipendenza scatenate dall'onore, infatti, in Rousseau è una comunità in cui l'io si identifica totalmente nel noi comunitario, in cui scompare qualsiasi margine per il riconoscimento della differenza. Cfr. C. Taylor, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1996 (ed. orig. 1992), pp. 9-62.

² C. Taylor, *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari 1994 (ed. orig. 1991), p. 39

³ Ivi, p. 52.

te a disposizione un vocabolario che suggerisce a cosa dare valore, che ci rende capaci di formulare quelle che Taylor definisce «valutazioni forti», ovvero valutazioni mediante le quali diamo un ordine ai nostri desideri, li collochiamo in una gerarchia che stabilisce precisi ordini di priorità, legati all'immagine che abbiamo di noi stessi.

La genesi dell'ideale morale dell'autenticità è vista da Taylor in connessione con alcune trasformazioni cruciali avvenute nel passaggio dall'antico regime alla società moderna. Tra queste sicuramente la fine dell'ordine aristocratico, il passaggio dal lessico dell'onore a quello della dignità, il venir meno di un ordine gerarchico e di differenze da tutti riconosciute per il loro valore, e la necessità per l'individuo di conquistarsi una posizione nella società. In questo senso, l'ideale dell'autenticità non crea, ma cambia la natura della nostra dipendenza dagli altri, al punto da far sentire il 'problema' del riconoscimento. Il riconoscimento infatti non può più essere assegnato a priori come avveniva nella società feudale, né può più essere derivato socialmente. L'ideale dell'autenticità impone ora a ciascuno di cercare la propria misura, di scoprire il proprio originale modo di essere. Nella società pre-moderna non si parlava di riconoscimento e di identità, non perché essi non esistessero come fenomeni sociali, ma in quanto solo con la modernità emergono le condizioni per cui possa non darsi riconoscimento.

[...] nell'epoca precedente il riconoscimento non costituiva mai un problema; c'era un riconoscimento generale, connaturato all'identità di derivazione sociale per il semplice fatto che quest'ultima si basava su categorie sociali che tutti davano per scontate. Ora un'identità prodotta interiormente, personale, originale, non fruisce di questo riconoscimento a priori; deve conquistarselo attraverso uno scambio, e può non riuscire nel tentativo⁴.

In *The Politics of Recognition* (1992), Taylor vede nella domanda di riconoscimento una delle «forze motrici dei movimenti politici nazionalistici» e una delle domande che in vario modo si fa sentire nelle lotte politiche del movimento femminista così come in quelle di vari gruppi 'subalterni' e nelle battaglie per il multiculturalismo⁵. Per questi gruppi l'essere stati vittime di misconoscimento ha significato interiorizzare un'immagine negativa. Il misconoscimento infligge una ferita alla stima di sé del gruppo sociale che non viene riconosciuto, una ferita tale da non essere sanabile mediante una politica dell'eguale dignità, ovvero mediante l'affermazione dell'uguaglianza di fronte alla legge, con «l'uguaglianza dei diritti e dei titoli»⁶. Per guarire le ferite del mancato riconoscimento occorre

⁴ C. Taylor, *La politica del riconoscimento*, cit., p. 20.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 9.

⁶ *Ivi*, p. 23.

quella che Taylor chiama «una politica della differenza». Cosa distingue queste due politiche?

Ciò che si afferma con la politica della pari dignità – scrive Taylor – è voluto come universalmente uguale, come un bagaglio universale di diritti e dignità; la politica della differenza ci chiede invece di riconoscere l'identità irripetibile, distinta da quella di chiunque altro, di questo individuo o questo gruppo. L'idea di base è che proprio questa differenza è stata ignorata, trascurata, assimilata a un'identità dominante o maggioritaria⁷.

Alla base di entrambe c'è il tentativo di valorizzare «potenzialità umane universali»; nel caso delle politiche della dignità si tratta della potenzialità di agire come agenti razionali meritevoli di rispetto; in quello delle politiche della differenza, invece, si tratta di dare valore alla «potenzialità umana universale di formare e definire la propria identità, non solo come individui ma anche come cultura [...]»⁸. Queste politiche sono suscettibili di entrare in conflitto nella misura in cui l'una vuole che per trattare tutti con eguale rispetto sia necessario essere ciechi di fronte alle differenze, l'altra invece che le si riconosca. Per la politica della dignità il limite della politica della differenza è il fatto che essa «viola il principio di non discriminazione»; per la politica della differenza la cecità di fronte alle differenze della politica della dignità è doppiamente colpevole perché non solo mette tutti in uno stesso stampo, ma per di più li mette in uno stampo la cui neutralità è solo apparente, in realtà esso è volto a rendere possibile l'omologazione e l'assimilazione del diverso alla cultura della maggioranza⁹.

Taylor parla di due visioni del liberalismo e le illustra con l'esempio canadese. Nel 1982 in Canada è stata introdotta una Carta dei diritti sul modello di quella americana. Essa riconosce alla Corte costituzionale canadese lo stesso potere che ha negli Stati Uniti la Corte suprema, ovvero il potere di revisione costituzionale delle leggi (*judicial review of legislation*), che consente di far prevalere i diritti sanciti dal *Bill of Rights* sulla legislazione dei singoli stati. Ciò ha creato una tensione tra i diritti sanciti dalla Carta e le richieste di trattamento differenziato dei nativi e dei franco-canadesi all'interno del Québec, come, per esempio, le leggi che impongono ai francofoni l'iscrizione dei figli a scuole francesi o l'obbligo per le imprese con più di cinquanta dipendenti di utilizzare il francese. L'introduzione della Carta, infatti, avrebbe potuto consentire a un cittadino francese del Québec o a un immigrato in Québec che non volesse mandare i suoi figli alla scuola francese (come previsto dalle leggi di quello Stato¹⁰) di adire

⁷ Ivi, p. 24.

⁸ Ivi, p. 28.

⁹ Cfr. ivi, p. 29.

¹⁰ Cfr. ivi, p. 39.

alla Corte per far valere il diritto a scegliere per i propri figli una scuola inglese in nome dell'uguaglianza di trattamento rispetto agli altri cittadini canadesi. Questa stessa possibilità avrebbe nel tempo indebolito la capacità dello Stato del Québec di proteggere la propria identità culturale e linguistica. La questione è stata risolta, in un primo momento, con il compromesso del Lago Meech che ha riconosciuto al Québec lo status di 'società distinta', ammettendo così che la Carta potesse avere applicazioni differenziate all'interno della federazione; una soluzione destinata al fallimento, che ha provocato numerose tensioni all'interno della federazione.

L'introduzione della Carta era originariamente intesa come una affermazione della superiorità dei diritti individuali sui fini collettivi, secondo una visione procedurale del liberalismo. In base a questa concezione, una società liberale per mantenere l'impegno a rispettare e a trattare equamente gli individui deve astenersi dall'entrare nel merito di impegni sostantivi, relativi alla vita buona. A fondamento di questa visione politica è il valore riconosciuto al potere del soggetto di scegliere il proprio piano di vita. In questa visione del liberalismo non c'è spazio legittimo per una concezione pubblica del bene.

Il caso del Québec esemplifica una società politica che rifiuta l'ideale della neutralità, che vuole piuttosto mantenere nel tempo una particolare concezione della vita buona, che sceglie una «politica di sopravvivenza». Si tratta ancora di una società liberale? Sì, per Taylor siamo di fronte a una seconda forma di liberalismo che si caratterizza per il modo in cui tratta le minoranze: il fatto che la società si organizzi intorno a una specifica concezione della vita buona non comporta, infatti, la negazione dei diritti delle minoranze che non la condividono.

Per evitare relazioni di riconoscimento distorte, per Taylor, dobbiamo rinunciare alla forza come mezzo per imporre la nostra verità all'altro; è necessario che entriamo con l'altro in un dialogo aperto che contempli la possibilità di giungere a una «condivisione di orizzonti», più che, come vorrebbe Gadamer, a una «fusione di orizzonti», mediante quell'ampliamento dell'orizzonte culturale di ciascuna delle parti impegnate nel dialogo possibile solo partendo da una presunzione di eguale valore delle diverse culture. Questa comprensione dell'altro nei termini del suo proprio vocabolario non significherà però mai la possibilità di calarci completamente in esso e di abbandonare definitivamente il nostro vocabolario: il riconoscimento dell'altro sarà sempre mediato dalla nostra auto comprensione e dalla necessità di riarticolargli dialogicamente.

La posizione di Taylor ha incontrato numerose critiche sia per la sua visione essenzialistica delle culture, sia per la tensione che sembra potersi venire a creare all'interno della sua teoria tra diritto individuale all'auto-realizzazione e diritto collettivo al mantenimento dell'identità di gruppo. Proprio dall'esperienza Canadese, Seyla Benhabib, nel suo *La rivendicazione dell'identità individuale* (2005), trae un caso che serve bene ad illustrare questo punto: la prassi stabilita sulla base dell'*Indian Act* del 1876 prevede che un indiano possa sposare una donna non indiana e trasferirle

così i diritti di appartenenza alla tribù. La stessa prassi nega, invece, questo diritto alle donne indiane. Ciò è chiaramente contrario all'eguaglianza di trattamento e di diritti prevista dalla Carta del 1982, che stabilisce: «Ogni individuo è eguale davanti e ai sensi della legge senza discriminazione basata su razza, origine nazionale o etnica, colore, religione, sesso, età o invalidità mentale o fisica»¹¹.

L'esempio è significativo come illustrazione non solo della tensione tra diritti individuali all'autonomia e diritti collettivi, ma anche delle contraddizioni che possono venire a crearsi tra le rivendicazioni proposte dai diversi gruppi che Taylor vuol raccogliere sotto la bandiera della «politica del riconoscimento». In particolare, emerge qui come le rivendicazioni di gruppi etnici tradizionali possano scontrarsi con la richiesta di eguali diritti per le donne.

¹¹ Cit. in S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit., p. 83

SUSAN MOLLER OKIN: FEMMINISMO E MULTICULTURALISMO

Susan Moller Okin è stata una delle prime teoriche femministe a sollevare dubbi sul fatto che «femminismo e multiculturalismo [siano] entrambe cose buone e facilmente conciliabili», e a chiedersi: *Is Multiculturalism Bad for Women?* (1999). Il problema che posizioni come quelle di Taylor pongono da un punto di vista femminista è che esse non tengono conto del nesso peculiare esistente tra cultura e genere: non solo tutte le culture sembrano particolarmente preoccupate di fornire una giustificazione della subordinazione della donna all'uomo, ma dedicano una minuziosa attenzione alla regolazione della «sfera della vita personale, sessuale e riproduttiva».

I gruppi religiosi o culturali – scrive la Okin – vengono spesso chiamati in causa soprattutto nello statuto personale, cioè tutte quelle leggi che riguardano il matrimonio, il divorzio, la custodia dei figli, la divisione e il controllo delle proprietà familiari, l'eredità. Di norma, quindi, la difesa delle «pratiche culturali» avrà probabilmente un impatto molto più forte sulla vita delle donne e delle ragazze che non su quella degli uomini e dei ragazzi, dal momento che il tempo e l'energia che le donne dedicano a proteggere e coltivare l'ambito personale, familiare e riproduttivo della vita sono di gran lunga superiori¹.

Interrogarsi sulle caratteristiche delle culture minoritarie che chiedono di essere riconosciute è importante proprio per garantire i diritti delle minoranze all'interno della minoranza: donne, bambini, ma anche gay e lesbiche. Le ingiustizie che toccano questi soggetti infatti in genere sono perpetrate negli spazi poco visibili della vita domestica e intima e raramente giungono alle cronache dei giornali, se non quando danno luogo ad esiti tragici. Il lavoro della Okin su multiculturalismo e femminismo, secondo alcuni, come scrive la stessa Okin, è stato come una «granata»

¹ S. Moller Okin, *Diritti delle donne e multiculturalismo* (ed. orig. 1999), Raffaello Cortina, Milano 2007, p. 8. Una traduzione del testo della Okin a cura di Maria Chiara Pievatolo è disponibile ad accesso aperto al seguente indirizzo: <<http://archiviomarini.sp.unipi.it/92/1/okin.pdf>>

verbale gettata in un dibattito già molto acceso². Il suo effetto dirompente ha influenzato in modo fondamentale la ricerca successiva, il cui interesse si è indirizzato verso lo studio delle differenze infragruppo e in particolare verso la condizione delle donne all'interno delle etnie minoritarie³; sull'effettiva rappresentatività del femminismo occidentale rispetto alle donne del terzo mondo; sulla possibilità di individuare strade alternative a quella occidentale verso l'emancipazione della donna⁴.

I termini schietti ed espliciti del suo discorso e il titolo provocatorio scelto dagli editori della *Boston Review* per pubblicare il suo articolo, che suggeriva una risposta positiva alla domanda «Il multiculturalismo fa male alle donne?», tuttavia, hanno fatto sì che molte reazioni al suo lavoro siano state decisamente critiche. La posizione della Okin è stata a torto stigmatizzata come ostile ad ogni forma di attenzione e accoglienza verso le differenze culturali. Secondo Shachar, per esempio, la Okin metterebbe le donne di fronte a una scelta secca tra i loro diritti e la loro cultura e avrebbe la tendenza a considerare le donne che rimangono fedeli alla loro cultura d'origine 'quali vittime', persone prive di ogni capacità di decisione autonoma, e a negare che la scelta di rimanere legate alla tradizione, anche quando questa non riserva loro un ruolo paritario, possa dipendere dal fatto che la cultura offre a queste donne una fonte di autostima, che essa possa non essere vissuta solo come oppressiva. Queste critiche partono da un invito, non privo di ragioni, a prestare maggiore ascolto alle donne appartenenti alle culture minoritarie, al significato che esse attribuiscono alla religione, a tenere conto della loro autopercezione, del loro punto di vista situato, evitando giudizi fondati solo su pregiudizi o mancanza di conoscenza. Esse non colgono, tuttavia, la sostanza del discorso della Okin che consiste in un richiamo alla cautela in nome dei soggetti in genere più deboli e vulnerabili all'interno dei gruppi etnici, le donne e i bambini, le violazioni dei diritti dei quali avvengono in uno spazio, quello domestico, più riparato e meno visibile agli occhi del pubblico.

² S. Moller Okin, *Multiculturalism and Feminism*, in A. Eisenberg e J. Spinner-Halev, *Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 69.

³ Cfr., per esempio: A. Eisenberg e J. Spinner-Halev, *Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity*, cit.; M. Deveaux, *Gender and Justice in Multicultural Liberal States*, cit.; S. Sontag, *Justice, Gender and the Politics of Multiculturalism*, Cambridge University Press, New York 2007.

⁴ Su femminismo postcoloniale e femminismo multiculturale come alternative al femminismo liberale à la Okin, cfr. A. Shachar, *What We Owe Women. The View from Multicultural Feminism*, in D. Satz e R. Reich (a cura di), *Toward a Humanist Justice. The Political Philosophy of Susan Moller Okin*, Oxford University Press, New York 2009, pp. 143-165. Una parte del femminismo multiculturale è impegnato nella riforma dall'interno delle interpretazioni patriarcali delle religioni tradizionali. Un movimento significativo sotto questo profilo è rappresentato dal femminismo islamico, di cui sono esponenti pensatrici quali Fatima Mernissi, Amina Wadud e Aziza Al-Hibri.

La Okin non è, come scrive la Shachar⁵, insensibile ai mutamenti delle dinamiche di potere all'interno dei gruppi etnici, e alla malleabilità e mutabilità delle culture e delle religioni per effetto dell'intervento stesso delle donne. Quanto la Okin tende a sottolineare, al contrario, è proprio il fatto che il riconoscimento di diritti differenziati a determinati gruppi etnici e religiosi può contribuire a mantenere fissa nel tempo una cultura che altrimenti sarebbe destinata a mutare, e al limite anche a scomparire. Di fronte alle richieste di riconoscimento di usi e costumi di culture minoritarie, quali la poligamia, il velo e l'escissione, usi e costumi che riguardano la condizione della donna e sono il retaggio di culture patriarcali, da un punto di vista di genere è fondamentale poter discernere tra richieste legittime e illegittime di riconoscimento; o, in altre parole, poter ancor disporre di un criterio universalistico. Il che non significa, come ricorda Nancy Fraser (il cui approccio cerca di integrare politiche del riconoscimento e politiche redistributive), rigettare a priori usi diversi dai nostri, ma valutare caso per caso se la loro accettazione favorisca o meno la parità di partecipazione, se è volta o meno a mantenere gravi asimmetrie di potere all'interno dei gruppi etnici. Per la Fraser, dovrebbero essere sostenuti modelli culturali che favoriscono la partecipazione come uguali alla vita sociale delle parti coinvolte e scoraggiati quei modelli culturali che invece sono volti a impedirli. Il velo, per esempio, secondo molte autrici, supera il vaglio di una valutazione critica soprattutto in virtù del fatto che il suo significato sociale nel mondo islamico femminile è oggetto di trasformazioni e di una riappropriazione positiva che vede le donne islamiche, in molti casi, protagoniste e attive nel rivendicarne una nuova interpretazione atta a rinforzare la loro identità sessuata e la loro posizione sociale:

La Fraser, come la Benhabib e la Deveaux, mette in evidenza l'importanza dei tentativi di risolvere i conflitti multiculturali nella sfera informale

⁵ La Shachar è fautrice di una proposta di *joint governance*: in determinate materie, quali l'educazione, il diritto di famiglia il cittadino dovrebbe avere la libertà di decidere se rivolgersi allo Stato o al proprio gruppo religioso, ai tribunali statali o ai tribunali religiosi. Ogni forma di monopolio dovrebbe essere superata per lasciare agli individui la possibilità di scegliere l'autorità dalla quale desiderano essere governati in determinate materie. Strumenti di *opt in* e *opt out* potrebbero consentire «agli individui di funzionare sia come cittadini con diritti protetti dallo Stato», sia come membri di comunità etniche (cfr. A. Shachar, *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 86). Il principio di *joint governance* formulato da Shachar rappresenta senz'altro una proposta ingegnosa. La sua applicabilità, tuttavia, non appare così semplice e scontata. Stabilendo una giurisdizione condivisa tra lo Stato e i gruppi culturali il principio di «amministrazione condivisa» o «governo congiunto» crea un'uguaglianza tra autorità le cui fonti sono molto diverse tra loro - nel caso, dei gruppi culturali si tratta, infatti, di un'autorità vaga e incerta nel tempo e nello spazio - e rischia di riprodurre, come ha osservato Seyla Benhabib, una sorta di «rifeudalizzazione della legge» (S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale*, cit., p. 171), a scapito dell'uguaglianza giuridica dei cittadini.

della società civile attraverso processi deliberativi che possano favorire l'apprendimento di nuovi valori e la loro trasformazione col coinvolgimento delle diverse parti interessate. La Deveaux ha illustrato il significato della sua proposta richiamandosi all'esperienza del governo sudafricano post-apartheid e al tentativo della carta costituzionale del 1996 di trovare un equilibrio tra il riconoscimento dell'eguaglianza dei diritti individuali e il diritto di famiglia patriarcale diffuso all'interno dei contesti tribali tradizionali. Per la Deveaux il caso del dibattito costituzionale sudafricano e il successivo sforzo per riformare il diritto di famiglia tradizionale esemplificano come l'approccio deliberativo possa essere impiegato nei conflitti multiculturali, quale strategia a fini negoziali⁶.

La carta costituzionale sudafricana è una delle più avanzate sia per la promessa che essa contiene di un'estesa protezione contro ogni e qualsiasi forma di discriminazione, dovuta alla religione, all'età, alla disabilità, alle origini sociali, etniche, all'orientamento sessuale, alla lingua, al colore, ecc.; sia per la protezione offerta ai diritti culturali, riconosciuta per cancellare o comunque risarcire delle passate ingiustizie le etnie discriminate sotto il regime dell'apartheid. Il Sud Africa consente oggi a un tempo i matrimoni tra persone dello stesso sesso e i matrimoni poliginici. Questi ultimi sono ammessi sotto il regime del *Customary Marriages Act* approvato nel 1998 ed entrato in vigore nel 2000, che equipara i matrimoni africani celebrati secondo la consuetudine ai matrimoni civili. Si tratta di una legge emanata nel tentativo di chiarire il rapporto tra carta dei diritti e diritto consuetudinario e di raggiungere un compromesso per riformare il diritto di famiglia consuetudinario. È un atto legislativo nato attraverso un lungo processo di consultazione e discussione che ha coinvolto il congresso dei leader tradizionali, associazioni di donne, studiosi di diritto costituzionale e di diritto consuetudinario, gruppi impegnati sul terreno delle riforme. Grazie a questo processo deliberativo, alcuni degli elementi più odiosi del diritto consuetudinario in una prospettiva di genere, come la negazione della capacità contrattuale e della titolarità della proprietà, sono stati riformati. Le donne sudafricane oggi hanno diritto di iniziare le procedure di divorzio ed è stato riconosciuto loro un eguale diritto sui figli. Per altri versi, questa legge rappresenta invece un compromesso. Così, per esempio, il *lobolo*, o prezzo della sposa, non è stato cancellato, ma solo privato di ogni efficacia ai fini della validità del matrimonio. La poliginia non è stata abolita, per ragioni pratiche oltre che per il significato che essa riveste nel diritto consuetudinario: si temeva infatti che la condizione delle donne attualmente unite in matrimoni poligamici sarebbe andata inevitabilmente peggiorando. La poligamia è stata, tuttavia, riformata in quanto

⁶ Cfr. A. Deveaux, *A Deliberative Approach to Conflicts of Culture*, in A. Eisenberg e J. Spinner-Halev, *Minorities within Minorities*, cit., pp. 340-362; ma, v. anche: Ead., *Gender and Justice in Multicultural Liberal States*, cit., cap. 7: *Gender and Cultural Justice in South Africa*.

per poter prendere una seconda moglie l'uomo ha bisogno del consenso della prima e deve stipulare con quest'ultima un contratto nel quale si impegna a proteggere i suoi interessi economici, anche in caso di divorzio.

In *Multiculturalism and Feminism: No simple question, no simple answer*⁷ (2002), la Okin ha cercato di rispondere alle tante critiche che le sono piovute addosso. In questo articolo l'autrice guarda con interesse e approvazione la strada indicata dalla Deveaux, perché essa va d'accordo con l'idea, da lei sempre coltivata, di ascoltare la voce delle minoranze all'interno della minoranza. Esprime, tuttavia, anche dei dubbi sul carattere 'democratico' di una negoziazione condotta in un contesto come quello sudafricano, in cui i leader tribali non rivestono il loro ruolo sulla base di elezioni democratiche. Se il processo fosse stato realmente democratico, osserva la Okin, «meno probabilmente le pratiche sessualmente discriminatorie della poliginia e del lobolo sarebbero sopravvissute al processo, così come accaduto»⁸.

⁷ Paper presentato originariamente al Meeting annuale dell'American Political Science Association, Boston, 1° settembre 2002; poi pubblicato in A. Eisenberg e J. Spinner-Halev, *Minorities within Minorities*, cit.; ora tradotto in A. M. Graziano, *La sfida etica del multiculturalismo. Riflessioni su un saggio di Susan Moller Okin*, introduzione di G. Acocella, Ed. Lavoro, Roma 2006, pp. 115-144.

⁸ S. Moller Okin, *Multiculturalismo e femminismo: non una semplice domanda, non semplici risposte*, in *ivi*, p. 136.

AXEL HONNETH: SOCIETÀ CAPITALISTICA E RICONOSCIMENTO

La tematica del riconoscimento in Honneth non è direttamente legata alla necessità di comprensione e giustificazione sul piano teorico delle rivendicazioni e delle richieste provenienti dai gruppi identitari¹. L'obiettivo di Honneth è più ambizioso e generale: una teoria differenziata del riconoscimento dovrebbe offrire l'apparato categoriale più adeguato a comprendere le ingiustizie all'interno della società capitalista. La teoria del riconoscimento che Honneth formula in *Kampf um Anerkennung* è il punto di approdo di un lungo itinerario percorso dall'autore con l'obiettivo di dare nuove fondamenta normative a una teoria sociale critica dotata di contenuti emancipativi, di rimettere insieme prospettiva normativa e analisi empirica delle strutture sociali, di ricavare cioè dall'analisi delle forme di relazioni sociali attuali e delle forme di dominio esistenti il potenziale di resistenza esistente all'interno della stessa realtà sociale. Come si legge nella risposta alle critiche della Fraser, la «svolta teorica del riconoscimento», per Honneth, non rappresenta un tentativo di rispondere alle sfide dei contemporanei movimenti identitari, essa costituisce piuttosto «un tentativo di rispondere a un problema immanente alla teoria» sociale critica, in direzione di una maggiore comprensione «delle fonti motivazionali del malcontento sociale e della resistenza»².

Tre temi attraversano l'opera di Honneth: la ricostruzione della teoria critica della Scuola di Francoforte, le degenerazioni del riconoscimento e le patologie sociali della modernità.

¹ Honneth è successore di Habermas presso il Dipartimento di filosofia dell'università di Francoforte e direttore dell'Istituto per la ricerca sociale presso la stessa università. È autore di numerosi lavori, tra i quali sono stati tradotti in italiano: *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas* (Dedalo, Bari 2002; ed. orig. 1986); *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto* (Il Saggiatore, Milano 2002; ed. orig. 1992); *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia filosofico-politica* (con Nancy Fraser, Meltemi, Roma 2007; ed. orig. 2003); *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento* (Meltemi, Roma 2007; ed. orig. 2005); *Capitalismo e riconoscimento*, a cura di Marco Solinas (FUP, Firenze 2010).

² A. Honneth, *Redistribuzione come riconoscimento: una replica a Nancy Fraser*, in N. Fraser e A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 153.

Il primo periodo della sua attività intellettuale è caratterizzato dal confronto serrato con l'eredità della scuola di Francoforte e più in generale con il marxismo. Limite dei primi francofortesi, secondo Honneth, è aver tentato di spiegare i fenomeni psicologici e sociali rimandando ai principi funzionali del sistema economico, perdendo di vista quella dimensione sociale nella quale gli individui entrano in conflitto non solo per ragioni di carattere distributivo, ma anche sulla sola base di interpretazioni divergenti. Nella lettura honnethiana della scuola di Francoforte una posizione cruciale è occupata da Adorno. A quest'ultimo si deve una visione negativa che riduce lo sviluppo storico all'affermazione della ragione strumentale e all'universalità dei processi di reificazione, cancellando la speranza di una prospettiva emancipativa.

Distaccandosi dall'eredità adorniana, Honneth considera fondamentale l'apporto offerto da Habermas al rilancio della scuola di Francoforte attraverso la riscoperta di una sfera non riducibile alla ragione strumentale: una sfera d'intesa intersoggettiva governata da norme e processi di comunicazione. I soggetti sociali, per Habermas, con i loro atti comunicativi trasformano continuamente i significati dei loro mondi sociali, definiscono orientamenti normativi e convinzioni morali.

Habermas – osserva Honneth – scorge la peculiarità del processo di socializzazione umana [...] non più esclusivamente nel processo di un'appropriazione della natura sempre più costantemente estesa; per lui la sua peculiarità consiste piuttosto nel fatto che la garanzia collettiva dell'esistenza materiale assicurata dal lavoro sociale è sin dall'inizio dipendente dalla contestuale conservazione di un accordo comunicativo; dato che l'uomo può, per sua natura, sviluppare un'identità personale, fintanto che egli può familiarizzare col mondo intersoggettivamente tramandato di un gruppo sociale, e muovendosi in esso, l'interruzione del processo d'intesa comunicativa violerebbe un presupposto della sopravvivenza umana, presupposto altrettanto fondamentale del presupposto dell'appropriazione collettiva della natura. La comunicazione linguistica è lo strumento attraverso cui gli individui possono assicurarsi quella condivisibilità dei loro orientamenti d'azione e delle rappresentazioni dei valori, che è necessaria per poter padroneggiare la funzione collettiva della riproduzione materiale³.

Honneth fa sua l'idea habermasiana che la riproduzione sociale vada spiegata non in termini di azione strumentale, ma attraverso la logica comunicativa. L'autore rifiuta decisamente qualsiasi modello di spiegazione dell'integrazione sociale in termini di imperativi sistemici o funzionali. Le strutture sociali non vengono ricondotte a necessità e logiche sovra individuali, ma alle interazioni intersoggettive. Secondo Honneth, esiste una

³ A. Honneth, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, cit., p. 298.

normatività immanente alla realtà sociale, a cui gli agenti sociali fanno riferimento nelle loro lotte contro l'oppressione e il dominio.

Habermas e la sua teoria dell'agire comunicativo rilanciano lo studio di quel dominio del sociale che non aveva ricevuto, secondo Honneth, sufficiente attenzione nella precedente scuola di Francoforte, nella misura in cui la società era stata studiata principalmente nell'ottica dei rapporti di produzione. La teoria di Habermas consente di individuare gli esiti patologici della modernità in tutti quei processi che tendono a scavalcare o eliminare le intese basate su processi comunicativi intersoggettivi. È questo il senso della distinzione habermasiana tra 'sistema' e 'mondo vissuto': sono patologiche le incursioni di logiche sistemiche nel mondo delle pratiche comunicative in quanto minacciano l'esistenza stessa del dominio del sociale⁴.

Honneth condivide il progetto habermasiano soprattutto perché esso riprende quella tradizione di critica sociale, inaugurata da Hegel, in cui accanto alla diagnosi dei mali della modernità si colloca l'attenzione alle sue potenzialità emancipative. Non mancano, tuttavia, punti di disaccordo che lo dividono da Habermas. La focalizzazione sulle regole formali della comunicazione rende la teoria habermasiana, secondo Honneth, cieca di fronte alle esperienze morali dell'ingiustizia. Non è né la violazione delle regole della comunicazione a spingere i soggetti competenti a rivoltarsi, né la violazione dei criteri di razionalità discorsiva che devono essere soddisfatti da qualsiasi forma di legittimazione politica, secondo il modello proceduralista habermasiano. Ciò che li motiva è l'offesa legata alla violazione dei principi intuitivi di giustizia. I presupposti normativi dell'interazione sociale non possono essere compresi in tutta la loro complessità se li si riduce alle condizioni linguistiche di un'intesa libera dal dominio, come vorrebbe Habermas; bisogna tener conto che ciò che i soggetti associano al loro impegnarsi in relazioni comunicative sono attese normative legate alla ricerca del riconoscimento sociale⁵.

Quello che spinge individui o gruppi sociali a porre in questione il sistema sociale prevalente e a impegnarsi nella resistenza pratica – scrive Honneth –, è la convinzione morale che, per quanto riguarda

⁴ Cfr. J.-P. Deranty, *Injustice, Violence and Social Struggle. The Critical Potential of Honneth Theory of Recognition*, in J. Rundell, D. Petherbridge, J. Bryant, J. Hewitt e J. Smith (a cura di), *Contemporary Perspectives in Critical and Social Philosophy*, Brill, N.H.E.J., N.V. Koninklijke, Boekhandel en Drukkerij, Leiden, NLD, 2004, pp. 300-322.

⁵ Honneth, secondo Nicolas Kompridis, ritiene di essere riuscito – a differenza di Habermas – a stabilire una reale corrispondenza tra il punto di vista critico e l'esperienza morale di tutti i giorni, cfr. N. Kompridis, *From Reason to Self-Realisation? Axel Honneth and the 'Ethical Turn' in Critical Theory*, in J. Rundell, D. Petherbridge, J. Bryant, J. Hewitt e J. Smith (a cura di), *Contemporary Perspectives in Critical and Social Philosophy*, cit., pp. 322-360; in particolare, p. 326.

la loro situazione o le loro particolari caratteristiche, i principi di riconoscimento considerati legittimi sono applicati in modo scorretto o inadeguato⁶.

Allargando in questo modo il quadro del paradigma comunicativo, ed uscendo dai limiti di una teoria del linguaggio, Honneth recupera la dimensione degli affetti e delle emozioni, riuscendo a rendere conto di come la violazione delle condizioni normative dell'interazione possa riflettersi sui sentimenti di giustizia dei soggetti interessati. Nella prospettiva honnethiana la diagnosi storica deve focalizzarsi non più sui processi di colonizzazione del mondo della vita, ma sulle cause sociali responsabili della violazione delle premesse necessarie perché si dia riconoscimento.

Ciò che manca alla filosofia politica habermasiana è un teoria del conflitto sociale ed è questo il contributo che Honneth intende offrire alla teoria critica. Un compito arduo soprattutto in considerazione del fatto che l'interpretazione del conflitto sociale nella filosofia politica è in genere legata a concezioni strumentali, mentre qui se ne vuole offrire un'interpretazione in chiave morale. In questa direzione, Honneth recupera l'idea della lotta per il riconoscimento di Hegel contrapponendola alla lotta per l'esistenza di Hobbes e Machiavelli: se la seconda mira alla sopravvivenza di un soggetto atomista, la prima punta piuttosto a stabili relazioni di riconoscimento. È nelle pagine del giovane Hegel, in particolare del periodo pre-fenomenologico, in testi che vanno dalle *Maniere di trattare scientificamente il diritto naturale* (1802) alla *Filosofia dello spirito jense* (1805-1806), che Honneth trova lo spunto per la propria teoria; in quelle pagine, infatti, l'essere umano dipende da relazioni etiche ai differenti livelli dell'amore, del diritto e della vita etica. Queste intuizioni vengono sviluppate da Honneth con l'apporto di conoscenze moderne: dalla psicologia sociale di George Herbert Mead alla teoria psicoanalitica delle relazioni oggettuali di Winnicott. In linea con le scoperte della psicologia contemporanea viene, quindi, sottolineato il legame strettissimo tra la formazione dell'identità individuale e la possibilità di instaurare relazioni di riconoscimento nelle sfere dell'amore, del diritto e della solidarietà, sfere dalle quali vengono a dipendere rispettivamente la fiducia in se stessi, il rispetto di sé e la stima di sé.

Honneth non restringe, quindi, il riconoscimento alla sola dimensione 'culturale': «ci sono tre sfere di riconoscimento incorporate nel sistema morale che sta alla base del capitalismo, per lo meno nelle società occidentali, il cui rispettivo "surplus" di validità produce differenti esperienze di ingiustizia o disprezzo ingiustificate»⁷. Non negando l'importanza delle lotte contemporanee per il 'riconoscimento culturale', Honneth ritiene che, pur non essendo possibile escludere che la stima 'culturale' si candi-

⁶ A. Honneth, *Redistribuzione come riconoscimento*, cit., p. 191.

⁷ Ivi, p. 184

di a diventare un quarto principio di riconoscimento, molti degli obiettivi perseguiti dai gruppi culturali potrebbero essere considerati e articolati come «un'applicazione innovativa del principio di eguaglianza»⁸.

Le sfere del riconoscimento non sono ricavate da una teoria antropologica (anche se possono offrire spunti speculativi importanti su quello che è il carattere intersoggettivo della natura umana). Esse possono diversificarsi storicamente e, anzi, le tre sfere sopra individuate vanno lette come frutto di un'innovazione propria della società borghese. È nella società borghese che nasce l'ideale del matrimonio sentimentale, fondato sull'amore tra due persone che «si amano in quanto esseri bisognosi», e insieme quello di una famiglia che mette al centro il bambino con il suo bisogno di cura e affetto. Con la modernità si assiste non solo all'autonomizzazione della sfera privata, ma anche di quella giuridica e di quella sociale ed economica. Nella sfera giuridica i soggetti vengono riconosciuti titolari di un'eguale dignità e di uguali diritti; mentre nella sfera sociale le posizioni non sono più attribuite in base allo status, ma in base alle regole del mercato del lavoro: «ognuno deve godere della stima sociale a seconda della sua realizzazione in qualità di "cittadino produttivo"». La definizione di ciò che conta come 'lavoro' – riconosce Honneth – è un'operazione ideologica, decisa dalla «scala di stima sociale secondo il capitalismo borghese», che tende a svaloriizzare certe attività, come il lavoro domestico, e quindi decide in definitiva «la distribuzione ineguale di risorse materiali»⁹.

Compito della filosofia sociale, per Honneth, è diagnosticare le patologie sociali alla luce di precisi standard di normalità sociale, standard che siano, però, in grado di prescindere da una qualsiasi visione sostantiva della vita buona. Le condizioni sociali del riconoscimento disegnano una *concezione formale* della vita buona, che può offrire un punto di vista normativo in base al quale giudicare particolari formazioni sociali in considerazione dello spazio che esse offrono per lo sviluppo della fiducia, del rispetto e della stima di sé dei membri della società.

Honneth ha accettato in anni recenti un serrato confronto critico con la posizione di Nancy Fraser, un'autrice situata all'interno della stessa tradizione della teoria critica, uno dei cui tratti distintivi è la stretta connessione tra teoria politica e teoria sociale. Entrambi gli autori, in particolare,

⁸ Ivi, pp. 205-206

⁹ Cfr. ivi, pp. 169-172. Per Honneth, nonostante le tante «prognosi» relative alla «fine della società del lavoro», «la maggioranza della popolazione continua ad ancorare la propria identità sociale in primo luogo al ruolo svolto entro i processi lavorativi organizzati [...] Non si può perciò parlare di una perdita di significato del lavoro né in relazione al mondo vitale né in senso normativo: la disoccupazione continua ad essere esperita come un marchio sociale stigmatizzante e un deficit individuale [...]» (A. Honneth, *Lavoro e riconoscimento*, in Id., *Capitalismo e riconoscimento*, cit., p. 20). E' da questo punto di vista, a suo avviso, preoccupante il distacco tra il silenzio dei discorsi degli intellettuali e della politica su questo tema e le preoccupazioni reali della gente.

ritengono che «la critica possa conseguire tanto la sua garanzia quanto la sua validità teorica ed efficacia pratica soltanto se mette in campo concetti normativi che comprendano in maniera strutturale la società contemporanea, in modo tale da poter diagnosticare le tensioni e contestualizzare le lotte del presente»¹⁰. Il principale punto controverso tra i due autori, dal punto di vista delle premesse teorico-metodologiche, è relativo alla scelta delle categorie mediante le quali «articolare adeguatamente e, al tempo stesso giustificare moralmente le pretese dei movimenti sociali» che sono attivi sulla scena politica contemporanea. Le loro divergenze originano da un più profondo dissenso relativamente al rapporto economia/cultura, sistema economico capitalista e valori culturali. Secondo Honneth, le ingiustizie di carattere redistributivo possono essere sussunte all'interno della teoria del riconoscimento interpretandole come «espressioni istituzionali di disprezzo».

Non solo quali attività possono essere considerate 'lavoro', e quindi avere requisiti validi per la professionalizzazione, ma anche quanto alto sia il livello di prestigio sociale per ogni attività professionalizzata è determinato da griglie di classificazione e da schemi di valutazione ancorati profondamente alla cultura della società borghese capitalista. Se si considera che, alla luce di questo risultato, anche le esperienze di ingiustizia sono generalmente causate dall'applicazione inadeguata o incompleta di un principio di legittimazione prevalente, si giunge a una tesi adatta, secondo me, a interpretare le lotte per la distribuzione nell'ambito del capitalismo: tali conflitti assumono caratteristicamente la forma dei gruppi sociali, in risposta all'esperienza del disprezzo nei confronti dei loro successi reali, cercando di porre in questione i modelli di valutazione stabiliti, lottando per una maggiore stima dei loro contributi sociali, e, perciò, per la redistribuzione economica. Così, quando tali conflitti non chiamano in causa i diritti sociali, le lotte per la redistribuzione sono definibili come conflitti sulla legittimità dell'attuale applicazione del principio della realizzazione¹¹.

Secondo la Fraser invece, come vedremo, il paradigma distributivo deve essere mantenuto analiticamente distinto dal paradigma del riconoscimento e questo sulla base della necessità di continuare a separare, a livello analitico, elementi sistemici ed elementi culturali.

¹⁰ A Honneth e N. Fraser, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 13

¹¹ A. Honneth, *Redistribuzione come riconoscimento*, cit., p. 187.

NANCY FRASER

Nancy Fraser¹ definisce «post-socialiste» le società contemporanee, per sottolineare come in esse prevalga un clima intellettuale caratterizzato dall'«esaurimento delle energie utopiche (della sinistra)»². I movimenti sociali si battono, infatti, sul terreno della lotta per il riconoscimento, piuttosto che per questioni socio-economiche e di classe, e il dominio culturale sembra essersi sostituito allo sfruttamento come forma fondamentale di ingiustizia. Alcuni autori socialisti vedono in questa trasformazione della politica contemporanea, ovvero nel passaggio dalla politica di classe alla politica dell'identità, un fenomeno negativo che distoglie l'attenzione dalla dimensione economico-sociale dell'ingiustizia nelle società capitaliste.

Alcuni difensori della redistribuzione, come Richard Rorty, Brian Barry e Todd Gitlin³, - scrive la Fraser - ritengono che la politica dell'identità sia una deviazione controproducente rispetto alle reali questioni economiche. Essa non solo scompone e balcanizza i gruppi, ma per di più rifiuta norme morali universali. Secondo costoro, l'unico vero oggetto della lotta politica è l'economia. Diversamente, alcuni sostenitori del riconoscimento, come Iris Marion Young, reputano che la politica della redistribuzione sia cieca alle differenze e atta a rafforzare l'ingiustizia attraverso una falsa universalizzazione delle norme dei

¹ Nancy Fraser (Baltimora 1947 -) è professoressa di Scienze politiche e sociali presso la New School a New York. Sulla filosofia politica di Nancy Fraser, v.: K. Olson (a cura di), *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates her Critics*, Verso, London 2008.

² Cfr. Habermas cit. in N. Fraser, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*, Routledge, New York-London 1997, p. 2. La Fraser pone tra virgolette l'aggettivo «post-socialiste» per segnalare lo sforzo di mantenere un atteggiamento critico verso quest'orizzonte di pensiero (cfr. *ivi*, p. 1).

³ Si riferisce in particolare a: R. Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twenty-Century America*, Harvard University Press, Cambridge, M.A. 1998 e T. Gitlin, *The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars*, Metropolitan Books, New York 1995.

gruppi dominanti la quale richiede l'assimilazione dei gruppi subordinati e disconosce le loro particolarità. Per costoro, l'obiettivo politico da privilegiare è la trasformazione culturale⁴.

Rispetto a queste due posizioni contrapposte, che presentano i due paradigmi del riconoscimento e della redistribuzione come alternativi l'uno all'altro, Nancy Fraser assume una posizione intermedia che definisce «dualismo di prospettiva». Se è necessario resistere alla tentazione di ridurre tutti i conflitti sociali a conflitti per il riconoscimento, non si deve incorrere tuttavia neppure nella tentazione del riduzionismo economico. In vari suoi lavori, da *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition* (1997) fino al recente *Redistribution or Recognition?*, che contiene il confronto con le posizioni di Honneth, la Fraser sostiene che bisogna distinguere a livello analitico due forme di ingiustizia: la prima, di carattere socio-economico, affonda le sue radici nella struttura economica della società e produce sfruttamento, marginalizzazione e deprivazione dei beni fondamentali; la seconda, è un'ingiustizia culturale e simbolica, che deriva dai modelli di comunicazione, di rappresentazione della realtà e produce dominanza culturale, mancato riconoscimento e disprezzo.

Redistribuzione e riconoscimento offrono due diverse prospettive sul fenomeno dell'ingiustizia: essi devono essere considerati non come paradigmi alternativi, ma come paradigmi equifondamentali e irriducibili, sebbene nella realtà la maldistribuzione possa spesso essere collegata a forme di misconoscimento. Maldistribuzione e misconoscimento chiedono forme diverse di riparazione: la prima, misure redistributive e/o di riorganizzazione economica (che riguardano il lavoro, i diritti di welfare, la lotta alla povertà); la seconda, politiche del riconoscimento (che concernono le donne, i gay, le lesbiche e le minoranze oppresse).

Nella misura in cui struttura e cultura sono inseparabili, secondo la Fraser, alla distinzione tra i due paradigmi deve essere assegnato un valore principalmente teoretico e analitico. Essa, tuttavia, è utile e necessaria, secondo l'autrice, per comprendere la realtà e immaginare soluzioni efficaci.

La Fraser ci invita a compiere un esperimento mentale: collocare i gruppi sociali lungo un continuum in cui a un estremo si trovano coloro che soffrono solo di ingiustizie culturali (le sessualità disprezzate), all'altro coloro che soffrono solo di ingiustizie economiche (classe sociale). Alcuni gruppi, le cui rivendicazioni sono insieme economiche e culturali, si collocheranno al centro di questo continuum: tale è sicuramente la posizione che verranno ad occupare il genere e la razza, ovvero quei gruppi la cui condizione interseca sia questioni di carattere distributivo che di ca-

⁴ N. Fraser, *Giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, in N. Fraser e A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 26.

rattere culturale. Genere e razza, secondo la Fraser, sono «diversificazioni sociali bidimensionali»:

Essendo radicate contemporaneamente nella struttura economica della società e nella gerarchia di status, esse comportano ingiustizie riconducibili a entrambe. Gruppi bidimensionalmente subordinati subiscono tanto la maldistribuzione quanto il misconoscimento in una maniera in cui nessuna delle due forme di ingiustizia è una conseguenza indiretta dell'altra, ma in cui entrambe sono primarie e cooriginarie. In questi casi, dunque, né una politica della redistribuzione né una politica del riconoscimento basterebbero da sole⁵.

Un esempio chiarisce bene come nei confronti dei gruppi bidimensionalmente subordinati possa essere indispensabile unire interventi redistributivi e politiche del riconoscimento: l'introduzione del reddito di base incondizionato potrebbe avere come effetto quello di non modificare la divisione del lavoro fondata sul genere, e anzi potrebbe in alcuni casi persino consolidare il *mommy track*, «un mercato del lavoro flessibile, non continuativo, femminile, che rinvigorisce, invece di trasformare, la struttura complessa della maldistribuzione di genere». Lo stesso reddito di base incondizionato, tuttavia, potrebbe avere effetti trasformativi sulla condizione di genere qualora fosse accompagnato da altre misure, quali, per esempio, un'assistenza infantile pubblica di qualità e abbondante, una più equa valutazione del lavoro tra i generi, ecc. Associato a politiche del riconoscimento, secondo la Fraser, il reddito di base incondizionato potrebbe realmente produrre un mutamento nelle relazioni di potere e nella divisione del lavoro tra i generi all'interno delle famiglie⁶.

Coniugare paradigma del riconoscimento e paradigma redistributivo è possibile solo se il primo è declinabile in termini deontologici. Prese le distanze dall'interpretazione che ne viene offerta da Honneth e Taylor, per la Fraser, le politiche del riconoscimento riguardano non una questione di autorealizzazione, ma una questione di giustizia. Per Honneth e Taylor, secondo Fraser, il riconoscimento è legato all'autorealizzazione, a una concezione della vita buona: «essere riconosciuti dall'altro è una condizione necessaria per acquisire una soggettività autentica e completa. Negare il riconoscimento a qualcuno significa privarlo/a di un prerequisito basilare per lo sviluppo umano»⁷. Il danno prodotto dal misconoscimento per Honneth e Taylor è una soggettività compromessa, patologica, che non è in grado di realizzare un ideale di vita buona. Per la Fraser, il riconoscimento andrebbe considerato all'interno di una concezione deontologica, che non si sbilancia e non prende posizioni sulle questioni relative alla vita etica.

⁵ Ivi, p. 30

⁶ Cfr. ivi, pp. 103-104

⁷ Ivi, p. 41

Secondo l'autrice, il misconoscimento produce ingiustizia nella misura in cui ostacola l'eguale partecipazione all'interazione sociale di particolari gruppi o individui, e non in quanto crea individualità ferite e distorte.

Considerare il riconoscimento come una questione di giustizia – scrive la Fraser – vuol dire trattarlo come un problema di status sociale. Questo significa analizzare gli effetti che i modelli di valore culturale istituzionalizzati hanno sulla posizione relativa degli attori sociali⁸.

Legare il riconoscimento a un *modello di status* piuttosto che a un ideale di autorealizzazione presenta, secondo l'autrice, alcuni vantaggi importanti: in primo luogo, evita di agganciare l'idea del riconoscimento a un qualche ideale di vita buona, rimanendo fedele a una concezione deontologica e imparziale, all'altezza del fatto del pluralismo delle società contemporanee; in secondo luogo, prescinde da qualsiasi riferimento a una qualche teoria psicologica sulle condizioni sociali per la formazione di una identità sana e non deviata⁹.

Mediante il modello di status si può sostenere che una società è ingiusta qualora non consenta a tutti gli attori sociali la parità partecipativa, anche se non produce soggettività ferite in virtù del loro essere misconosciute¹⁰. Questo modello, d'altra parte, non avanza la pretesa di assicurare a tutti un'eguale stima sociale: il suo obiettivo è piuttosto garantire a ciascuno le eguali condizioni per poter ricevere stima sociale. Il modello di status, inoltre, non identifica politiche del riconoscimento e politiche dell'identità. La politica del riconoscimento e la politica della redistribuzione possono ricorrere alla rivalutazione di identità disprezzate, ma possono anche introdurre mutamenti nei modelli comunicativi tali da produrre una trasformazione delle identità di tutti.

La politica del riconoscimento della Fraser è critica verso la politica dell'identità nella misura in cui essa punta a un consolidamento delle identità intese in senso culturalista. Una politica dell'identità, così concepita, infatti, può non solo distogliere l'attenzione dalle politiche redi-

⁸ Ivi, p. 43

⁹ La Fraser riprende da Weber l'idea che nelle società moderne sussistano due ordini fondamentali di stratificazione: un ordine economico che genera disuguaglianze redistributive di classe e un ordine culturale che genera disuguaglianze di status. L'interpretazione dello status proposta da Weber sarebbe tuttavia inadeguata a descrivere le condizioni attuali: nelle società post-moderne non è possibile immaginare una piramide stabile in cui prendono posto in modo fisso i gruppi di status. Oggi la stratificazione è costituita, piuttosto, da un insieme di molteplici elementi culturalmente distinti, più fluidi e contestabili (cfr. H. M. Dahl, P. Stoltz e R. Willig (a cura di), *Recognition, Redistribution and Representation in Capitalist Global Society. An Interview with Nancy Fraser*, «Acta Sociologica», 47, 4, 2004, pp. 374-382; in particolare, pp. 377-378).

¹⁰ Cfr. N. Fraser, *Giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, cit., p. 47.

strutturali, ma avere derivate separatiste e produrre un effetto di reificazione delle identità culturali.

La politica del riconoscimento e la politica della redistribuzione possono adottare, secondo Fraser, strategie 'trasformative' o strategie 'affermative'. Nel caso delle politiche del riconoscimento, le strategie affermative vogliono dare valore positivo a identità precedentemente misconosciute, mentre quelle trasformative puntano a decostruire ogni forma di identità fissa e sclerotizzata. Se alle strategie affermative hanno fatto ricorso, per esempio, gay e lesbiche, a quelle trasformative si richiama la *queer theory* nell'intento di destabilizzare l'idea stessa di identità sessuali naturali. Talvolta queste strategie possono essere rivolte contro gli stessi obiettivi, per esempio contro il matrimonio eterosessuale, ma divergenti sono le soluzioni che propongono. Riguardo alla questione del matrimonio, mentre le strategie affermative degli omosessuali intendono sostenere la legittimità di unioni matrimoniali tra persone dello stesso sesso; la *queer politics* non vede di buon occhio questo riconoscimento, e non solo per un odio viscerale per la stabilità e un amore del cambiamento continuo, ma per una diversa lettura del problema che sta dietro la critica del matrimonio eterosessuale. Se per gli omosessuali la questione sembra essere quella di poter usufruire di un bene che dà accesso a una sfera intima e privata, per la *queer politics* si tratta di denunciare che il matrimonio non è affatto un'istituzione privata, ma un'istituzione che fissa per legge la condizione di privilegio di alcuni ai quali viene concessa una relativa autonomia sessuale, mentre si regola la vita sessuale di altri.

Al contrario di quelle trasformative, le strategie affermative, secondo la Fraser, presentano diversi punti deboli: applicate al misconoscimento, infatti, possono avere la tendenza a reificare le identità collettive; mentre, se applicate alla maldistribuzione, possono provocare una violenta reazione di misconoscimento, come è il caso delle misure assistenziali che, sebbene si propongano di aiutare i poveri, possono produrre l'effetto collaterale di stigmatizzarli. La strategia di tipo trasformativo sembrerebbe preferibile, ma è di difficile realizzazione in quanto le richieste di decostruzione non rientrano per lo più nelle preoccupazioni dei soggetti, i quali chiedono piuttosto di poter affermare la propria identità screditata.

La Fraser pensa all'adozione di misure affermative che rispondano alle esigenze contingenti dei cittadini e contemporaneamente siano in grado di innescare un processo di trasformazione radicale delle strutture economiche. Opta, quindi, per una politica di «riforma non riformista»¹¹, ovvero una politica che coinvolga l'identità delle persone e soddisfi i loro bisogni di redistribuzione e di riconoscimento, avviando dei processi a lungo termine che permettono la realizzazione di riforme più radicali. Non rinuncia, di fatto, così, a ricorrere a nessuna delle due strategie e anzi legittima il ricorso a entrambe a seconda del contesto, risolvendo, forse,

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 104.

un po' troppo facilmente la tensione che può sussistere tra esse, in virtù della loro diversa lettura delle cause che stanno all'origine delle forme di riconoscimento¹².

Il criterio della *parità partecipativa* offre un orientamento normativo fondamentale nella selezione delle rivendicazioni ammissibili e nella scelta delle soluzioni. Chi avanza rivendicazioni culturali «deve dimostrare, prima di tutto, che l'istituzionalizzazione delle norme culturali di maggioranza nega loro la parità partecipativa e, secondo, che le pratiche di cui chiedono il riconoscimento non negano esse stesse la parità partecipativa – né ai membri del gruppo né ai non membri»¹³. Il criterio della parità partecipativa opera sia intragruppo che intergruppo. La valutazione degli effetti derivanti dall'accogliere o rifiutare una particolare rivendicazione culturale deve essere oggetto, secondo la Fraser, di una deliberazione:

[...] il principio della parità partecipativa deve essere impiegato dialogicamente e discorsivamente, attraverso il procedimento democratico del dibattito pubblico. [...] Secondo il modello dello status [...] la parità partecipativa serve come modo di esprimere la contestazione pubblica e la deliberazione su questioni di giustizia¹⁴.

Difendendosi dalla critica di proporre un ideale del riconoscimento come autorealizzazione sbilanciato sul terreno della vita buona e non in grado di tener conto del fatto del pluralismo delle visioni comprensive nelle società contemporanee, Honneth sottolinea come la stessa idea di eguaglianza partecipativa (in quanto irriducibile a una concezione proceduralistica della volontà democratica quale quella proposta da Habermas) non possa fare a meno di poggiare su fondamenta etiche, ovvero su un qualche riferimento alle condizioni sociali necessarie per la realizzazione dell'autonomia. Se si tiene conto delle circostanze sociali necessarie per arrivare alla conquista dell'autonomia, diventa difficile capire, secondo Honneth, perché per realizzare l'obiettivo della piena partecipazione debba considerarsi indispensabile l'eliminazione di ostacoli economici e culturali, «ma non anche il rispetto di sé in riferimento ai successi individuali o il rafforzamento del sé acquisito attraverso la socializzazione»¹⁵.

Accusata di aver dimenticato il ruolo autonomo della sfera politico-giuridica e l'importanza delle discriminazioni che avvengono sul piano prettamente giuridico e politico, a cominciare dal saggio *Redefining Justice*

¹² P. Markell, *Bound by Recognition*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2003, pp. 20-21.

¹³ N. Fraser, *Giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, cit., p. 57

¹⁴ Ivi, p. 60

¹⁵ A. Honneth, *Redistribuzione come riconoscimento*, cit., p. 217, trad. rivista.

in *a Globalizing World* (2005)¹⁶, Nancy Fraser ha posto accanto alla dimensione culturale del riconoscimento e alla dimensione economica della redistribuzione, una terza dimensione specificamente politica: la dimensione della rappresentanza. Il criterio della rappresentanza risponde a una questione decisiva oggi nei dibattiti intorno alle diverse teorie della giustizia, dibattiti che non vertono più sul «che cosa» la giustizia deve riconoscere, ma sempre più su «a chi» deve riconoscerlo, su quali sono e come si determinano i confini della comunità cui una teoria della giustizia intende applicarsi. La *theory of justice as parity of participation* della Fraser viene così a configurarsi come una teoria tridimensionale, che costituisce una sorta di ripresa e revisione della triade weberiana di classe, status e partito – cui, del resto, l'autrice esplicitamente si è richiamata fin dall'inizio nella sua ridefinizione del paradigma del riconoscimento. L'aggiunta della terza dimensione appare inscindibile dall'attenzione per la questione del *framing*, dell'inquadratura dello spazio entro cui si pongono problemi di giustizia. In un contesto post-socialista, post-fordista e soprattutto post-westphaliano le ingiustizie sono insieme incentrate, secondo la Fraser, su questioni di *misrecognition*, *misredistribution* e *misframing*. Distribuzione e riconoscimento potevano essere considerate come le due dimensioni cruciali della giustizia finché il quadro di riferimento dello Stato-nazione era dato per scontato. Con la globalizzazione e la contestazione della cornice keynesiano-westphaliana, la dimensione politica emerge come la terza dimensione fondamentale nell'ambito delle teorie della giustizia. Domanda cruciale diviene infatti se la teoria della giustizia debba continuare a muoversi nello spazio della cittadinanza nazionale, se debba divenire cosmopolitica o se debba riguardare le «comunità transnazionali del rischio»¹⁷.

¹⁶ Ora in N. Fraser, *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Polity Press, Cambridge (UK) 2008, pp. 224.

¹⁷ Cfr. *ivi*.

Come la Fraser e Honneth, anche la Young¹ si richiama alla tradizione della teoria critica. Compito della filosofia politica non è l'astrazione dalla complessità della realtà in vista della costruzione di modelli analitici à la Rawls; al contrario compito del filosofo politico è riflettere sui termini in cui si svolge, all'interno di un particolare contesto storico e sociale, il dibattito politico, per chiarirli e identificare quali posizioni possano far avanzare la causa della giustizia. L'approccio adottato dalla Young non è quello di una filosofia astratta, elaborata sulla base dello sguardo distaccato dell'osservatore, ma di una filosofia che inizia dall'ascolto, col prestare ascolto alle rivendicazioni di movimenti, quali quelli dei neri, dei gay e delle lesbiche, degli ambientalisti, delle femministe, ecc., che a cominciare dagli anni Settanta hanno denunciato l'esistenza di profonde ingiustizie negli Stati Uniti d'America.

La riflessione razionale sulla giustizia ha inizio in un dare udienza, nel prestare ascolto a un'invocazione, non nel ribadire e padroneggiare una situazione di fatto, per quanto ideale. [...] Il tentativo proprio della nostra tradizione, di trascendere questa finitezza nell'aspirazione a una teoria universale non produce altro che costrutti finiti, i quali eludono il carattere della contingenza di solito riproponendo il dato sotto le spoglie del necessario².

Gli ideali normativi non devono essere costruiti o inventati, ma vanno ricercati nel contesto: hanno le loro radici nell'esperienza sociale. «La rifles-

¹ La Young (1949-2006) ha insegnato *Political Science* presso l'università di Chicago. Tra i suoi lavori si possono ricordare: *Justice and the Politics of Difference* (1990), *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy* (1997), *Inclusion and Democracy* (2000); *On Female Body Experience: 'Throwing Like a Girl' and Other Essays* (2005); *Global Challenges. War, Self-Determination and Responsibility for Justice* (2007, postumo); *Responsibility for Justice* (2011, postumo). In tutti i suoi lavori si riflette il suo impegno di femminista militante. Sulla Young, cfr. A. Ferguson e M. Nagel (a cura di), *Dancing with Iris. The Philosophy of Iris Marion Young*, Oxford University Press, Oxford-New York 2009.

² I. Marion Young, *La politica della differenza*, cit., p. 8.

sione normativa – scrive la Young – nasce quando si ode un grido di dolore o di disagio o quando si provano personalmente sofferenza o disagio»³.

Secondo la Young, Nancy Fraser ha ragione nel sottolineare come alcune teorie del multiculturalismo (tra queste anche la *politics of recognition* di Taylor) sembrino ignorare le questioni di carattere distributivo per porre tutta la loro attenzione solo sul rispetto dei diversi valori culturali. Per il movimento separatista dei Québécois – sul quale Taylor costruisce il suo modello di politica del riconoscimento – non c'è dubbio, per esempio, che la richiesta che i Québécois siano riconosciuti come popolo distinto sia un fine in sé. Lo stesso, tuttavia, non si può dire di altri movimenti, come quelli dei gay, delle lesbiche, ecc⁴. Per chiarire la distanza tra la sua posizione e quella di autori come Taylor, la Young ha proposto una distinzione tra due versioni della politica della differenza: una *politica della differenza posizionale* e una *politica della differenza culturale*. Queste due diverse declinazioni della *politics of difference* sono unite nella critica alla presunta neutralità liberale e all'ideale dell'imparzialità e condividono un atteggiamento di sospetto verso ogni politica che si proponga come cieca rispetto alle differenze. Esse tuttavia mantengono anche forti elementi di contrasto sia per il modo in cui concepiscono i gruppi sociali, sia per le questioni di giustizia che stanno loro a cuore⁵.

La teoria dualista fondata sulla contrapposizione economia/cultura proposta dalla Fraser, conduce, secondo la Young, «a interpretare in modo errato i movimenti di liberazione femministi, antirazzisti, dei gay e delle lesbiche come se facessero appello al riconoscimento come fine in sé, quando invece meglio si comprenderebbero come movimenti che concepiscono il riconoscimento culturale quale mezzo per arrivare alla giustizia economica e sociale»⁶. L'interesse della politica della differenza posizionale è denunciare il modo in cui le strutture sociali, più in particolare la divisione del lavoro, le gerarchie del processo decisionale e le norme e i criteri che le istituzioni applicano per premiare il successo, tendono a riprodurre nel tempo le disuguaglianze di classe, di genere e di razza. Le strutture sociali sono costellazioni di regole e relazioni, che determinano

³ Ivi, p. 9.

⁴ Per il confronto tra la Fraser e la Young, cfr. N. Fraser, *Recognition or Redistribution? A Critical Reading of Iris Young's Justice and the Politics of Difference*, «The Journal of Political Philosophy», 3, 2 1995, pp. 166-180 e I. Marion Young, *Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual System Theory*, «New Left Review», 1, 222 (March-April 1997), pp. 147-160 (ora in K. Olson, *Adding Insult to Injury*, cit., pp. 89-106). Per la risposta della Fraser alle critiche della Young, cfr. N. Fraser, *Against Polyanna-ism: A Reply to Iris Young*, «New Left Review», 1, 123, 1997, pp. 126-129 (ora in K. Olson, op. cit., pp. 107-111.)

⁵ Cfr. I. Marion Young, *Structural Injustice and the Politics of Difference*, in G. Craig, T. Burchardt e D. Gordon (a cura di), *Social Justice and Public Policy*, The Policy Press, Bristol 2008, p. 77.

⁶ I. Marion Young, *La politica della differenza*, cit., p. 147.

la posizione dei soggetti in termini di prestigio e status, di potere o di subordinazione, ma anche in relazione al desiderio e alla sessualità. Il genere, per la Young, è un esempio significativo di struttura sociale, articolata lungo tre assi principali: la divisione del lavoro sessuale, l'ideale normativo dell'eterosessualità e le gerarchie di potere di genere. Le regole in base alle quali tali assi funzionano determinano privilegi per alcuni, mentre creano situazioni di sfruttamento e vulnerabilità per altri⁷.

A differenza della *politics of cultural difference*, l'approccio della Young vede i gruppi sociali costituiti da processi sociali strutturali che ne condizionano opportunità, vantaggi e svantaggi in termini di potere, istruzione, ecc. In questa prospettiva, a ulteriore conferma della distanza tra *politics of positional difference* e *politics of cultural difference*, la classe economico-sociale è un esempio di raggruppamento determinato da logiche strutturali, che ne individuano la posizione non solo in termini di reddito e ricchezza, ma anche di potere all'interno dei processi decisionali, nell'ambito della divisione sociale del lavoro e persino la collocazione in materia di gusti⁸. L'appartenenza al gruppo – sostiene la Young – «ha un po' il carattere di quello che Heidegger (1962) chiama *Geworfenheit*, l'«essere gettato» nel mondo: noi ci ritroviamo ad essere membri di un gruppo, ed esperiamo il gruppo come già esistente da sempre⁹. È il fatto che gli altri ci identifichino con un gruppo in relazione ad altri gruppi, che ci vedano secondo determinati stereotipi e ci attribuiscono specifici attributi, a definire la nostra identità, un'identità che non necessariamente desideriamo. Gli ebrei della Francia di Vichy, per esempio, ricorda la Young, erano totalmente assimilati, tanto da non avere più un'identità ebraica; essi furono costretti a «scoprirsi» ebrei e ad acquistare un'identità di gruppo per il fatto che altri cominciarono a vederli come tali¹⁰.

L'individualismo liberale, secondo la Young, rimuove l'importanza del gruppo non solo per la formazione dell'identità individuale, ma anche e soprattutto per l'individuazione dei fenomeni di oppressione e di dominio, perché essi vengono esercitati principalmente sui gruppi sociali. La critica all'individualismo metodologico e normativo non spinge tuttavia l'autrice di *Justice and the Politics of Difference* a sposare una visione comunitaria. L'ideale comunitario, infatti, secondo la Young, «esprime un desiderio di reciproca fusione tra i soggetti, che in pratica funziona in modo da escludere coloro con i quali il gruppo non si identifica; e nega e rimuove la differenza sociale, il fatto che l'ordinamento politico non può realisticamente

⁷ Cfr. S. Laurel Weldon, *Difference and Social Structure: Iris Young's Legacy of a Critical Social Theory of Gender*, «Politics and Gender», 4, 2008, pp. 311-317; in particolare, pp. 313-314.

⁸ Cfr. I. Marion Young, *Structural Injustice and the Politics of Difference*, cit., p. 81.

⁹ I. Marion Young, *La politica della differenza*, cit., p. 59.

¹⁰ Cfr. ivi, p. 60.

essere pensato come un'unità in cui tutti i partecipanti condividono una comune esperienza e valori comuni»¹¹.

In *Justice and the Politics of Difference* (1990), la Young non utilizza la distinzione tra riconoscimento e redistribuzione; rifiuta questo dualismo categoriale e individua cinque forme di oppressione, che, come vedremo, aggirano la distinzione tra cultura ed economia e in molti casi necessitano di essere combinate tra loro per descrivere la condizione di un gruppo sociale, ovvero di una collettività di persone unite dalla condivisione di forme culturali, di esperienze o stili di vita simili. Agli occhi della Young, un limite dell'impostazione della Fraser è di non rendere conto del fatto che «l'economia politica è intrinsecamente culturale senza cessare di essere materiale e la cultura è economica, non come base della sovrastruttura, ma nella sua produzione, nella sua distribuzione e nei suoi effetti, inclusi i suoi effetti nella riproduzione delle relazioni di classe»¹².

Alcuni autori hanno cercato di rendere conto delle richieste provenienti dai movimenti sociali delle donne, degli omosessuali e delle razze oppresse 'stiracchiando' le teorie della giustizia distributiva con l'aggiunta di beni quali il rispetto di sé, il potere, l'onore, ecc. Secondo la Young, la giustizia sociale non è ridicibile alla giustizia distributiva. Si rischia soltanto di creare confusione sul piano concettuale se si adotta la logica distributiva in relazione a beni quali il rispetto di sé:

La logica distributiva tratta i beni non materiali alla stregua di oggetti o «pacchetti» ben definibili, distribuiti secondo uno schema statico tra individui distinti e altrettanto chiaramente definibili. Inoltre, la reificazione, l'individualismo, la tendenza a cercare schemi distributivi, impliciti nel paradigma distributivo, finiscono sovente per mettere in ombra problemi relativi al dominio e all'oppressione, che richiedono invece una concettualizzazione più orientata verso i processi e le relazioni¹³.

La logica distributiva concepisce i diritti come «cose che si posseggono», ma i diritti «sono rapporti, non cose; sono regole, definite dalle istituzioni, che precisano ciò che gli individui possono reciprocamente farsi. I diritti non riguardano tanto l'aver quanto il fare, riguardano i rapporti sociali che consentono e limitano l'azione»¹⁴. Le stesse difficoltà si presentano allorché si cerca di concettualizzare in termini materiali beni quali il rispetto di sé, il potere, le opportunità.

Sottolineare che la giustizia distributiva non esaurisce le richieste di una maggiore giustizia sociale significa evidenziare la differenza tra riconosce-

¹¹ Ivi, p. 285.

¹² Cfr. I. Marion Young, *Socialist Feminist and the Limits of Dual System Theory*, «Socialist Review», 50/51, 1980, p. 152.

¹³ I. Marion Young, *La politica della differenza*, cit., p. 12

¹⁴ Ivi, p. 34.

re eguali diritti ed eguali opportunità e mettere in discussione e mutare profondamente le strutture sociali che portano alla creazione di disegualianza e oppressione. La sua teoria parte quindi non da una logica distributiva, ma dall'analisi delle diverse facce che possono assumere il dominio e l'oppressione, alle quali le ingiustizie distributive possono contribuire, ma alla cui origine sono: la cultura, i simboli, le immagini, le storie attraverso cui gli individui parlano di sé, la divisione del lavoro, il modo in cui le occupazioni sono allocate tra i diversi gruppi e individui, e i processi decisionali, le procedure e le regole in base alle quali vengono prese le decisioni.

Riprendendo l'impostazione di Agnes Heller e dell'etica comunicativa di Habermas, la Young sostiene che bisogna guardare alla giustizia e all'ingiustizia di società e istituzioni prendendo in considerazione non solo i modelli di distribuzione delle risorse e dei beni che adottano, ma anche – cosa non meno importante – la giustizia del potere e dei processi decisionali. «Perché una situazione sociale sia giusta, - scrive infatti la Young - essa deve mettere tutti in grado di soddisfare i propri bisogni e di esercitare la propria libertà; in altre parole, la giustizia esige che tutti abbiano la possibilità di esprimere i propri bisogni»¹⁵. Lo Stato assistenziale ha il difetto di politicizzare i processi di elaborazione delle politiche pubbliche:

Lo Stato assistenziale definisce la politica come qualcosa di competenza esclusiva degli specialisti e confina il conflitto a una contrattazione tra gruppi di interesse in vista della distribuzione di benefici sociali. Per ciò che concerne la teoria della giustizia, il paradigma distributivo tende a riflettere e a rafforzare questa vita pubblica spolticizzata, in quanto non è in grado di enucleare e sottoporre a un aperto esame pubblico questioni relative, per esempio, al potere decisionale. La democraticità dei processi decisionali è, invece [...] una componente e una condizione fondamentale della giustizia sociale¹⁶.

Le teorie della giustizia propongono l'immagine dell'individuo come consumatore, attento a soddisfare i propri bisogni e desideroso di ottenere un certo livello di soddisfazione materiale – immagine rafforzata dall'orientamento assistenzialistico della società capitalistica e a cui il paradigma distributivo offre un'ulteriore giustificazione ideologica. La teoria politica della Young promuove, invece, una concezione della giustizia «come abilitazione»¹⁷. Con un'impostazione che richiama l'approccio delle capacità di Sen – essa parte da un'immagine dell'individuo come agente e decisore: gli individui riconoscono un valore alla partecipazione al momento decisionale e al riconoscimento che può venire loro da tale partecipazione. La società giusta della Young è una società democratica in cui

¹⁵ Ivi, p. 45.

¹⁶ Ivi, p. 14, ma v. anche cap. III.

¹⁷ Ivi, p. 115.

il cittadino non è un cliente-consumatore privatizzato, ma fa parte di un «pubblico politicizzato» che «risolve i contrasti e arriva alle decisioni prestando ascolto alle richieste e alle ragioni dell'altro, ponendo domande, sollevando obiezioni e avanzando nuove formulazioni e proposte, finché non si riesce ad arrivare a una decisione»¹⁸. Una società giusta è una società in cui sono presenti le condizioni istituzionali per la realizzazione di due valori: «1) sviluppare ed esercitare le proprie capacità e dare espressione alla propria esperienza [...]; e 2) partecipare alla determinazione del proprio agire e delle condizioni di esso»¹⁹. L'ingiustizia viceversa è presente laddove le persone sono oppresse, ostacolate nell'apprendimento e nell'uso di capacità di interazione e di comunicazione, oltre che nel godimento di beni materiali, e soggette a una situazione di dominio tale che è loro impedita la partecipazione alla determinazione del loro agire. Il pubblico dei cittadini che partecipa alla vita politica non deve essere immaginato come «universale e unitario», cancellando ogni differenza al suo interno, e capace di raggiungere un punto di vista imparziale. L'ideale dell'imparzialità e quello universalistico del pubblico di cittadini, infatti, sono costruiti, secondo la Young, dalla teoria liberale in modo da «escludere dalla cittadinanza le persone identificate con la corporeità e il sentimento: le donne, gli ebrei, i neri, gli indiani d'America [...]»²⁰. Un pubblico democratico e inclusivo dovrebbe essere eterogeneo; al suo interno le differenze tra i gruppi non dovrebbero essere cancellate, ma affermate come valori, perché soltanto così si combattono le dinamiche sottili e spesso inconscie in base alle quali sono costituite quelle «graduatorie dei corpi» che si riflettono nel sessismo, nell'omofobia, nel giovanilismo, nell'integritismo fisico, dinamiche che la Young analizza anche facendo ricorso alla categoria di «abietto». Rifacendosi alla teoria psicoanalitica della Kristeva, e al suo *Poivoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection* (1980) la Young interpreta la paura di determinati gruppi, i cui corpi presentano tratti fisici peculiari, con la paura inconscia di perdere la propria identità, con la necessità di difendere i confini del sé e ciò che con la sua stessa vista ricorda il carattere vulnerabile di quegli stessi confini e dell'ordine che al loro interno si è cercato di creare.

La creazione di un pubblico eterogeneo dovrebbe aiutare a sconfinare il dominio, ovvero «la limitazione istituzionale dell'autodeterminazione», e l'oppressione, cioè «la limitazione istituzionale dello sviluppo di sé»²¹, nelle sue molteplici forme. Ma cos'è l'oppressione? Young riprende il concetto di 'oppressione' dall'uso che ne è stato fatto a cominciare dagli anni Sessanta dai gruppi degli omosessuali, dei disabili, delle donne, degli indiani d'America. Nelle lotte di questi movimenti il concetto di oppressione non

¹⁸ Ivi, p. 93.

¹⁹ Ivi, p. 49.

²⁰ Ivi, p. 15.

²¹ Ivi, p. 50.

veniva inteso come l'esercizio di un potere tirannico o dispotico consapevolmente esercitato dallo Stato nei confronti di alcuni gruppi, quanto una condizione di svantaggio prodotta dalle pratiche stesse di una società liberale anche ben intenzionata. «Le sue cause – spiega l'autrice – sono radicate in norme, abitudini e simboli mai messi in discussione, negli assunti che sottendono alle regole istituzionali e nelle conseguenze collettive derivanti dal fatto di seguire tali regole»²². Le forme nelle quali l'oppressione si esprime nei confronti di particolari gruppi identitari possono essere diverse; la Young ne individua cinque: lo sfruttamento, la marginalizzazione, la mancanza di potere, l'imperialismo culturale e la violenza.

Per sfruttamento si deve intendere il sistematico trasferimento degli effetti positivi derivanti dall'attività, dal lavoro, dalle energie di un gruppo a un altro gruppo sociale, questo accade non solo tra classi, ma anche tra generi e razze. Così la condizione femminile è anche legata allo sfruttamento del lavoro domestico e di cura non remunerato da parte degli uomini. La marginalizzazione è la forma che va sempre più assumendo, secondo la Young, l'oppressione razziale: «esiste una sempre più numerosa sottoclasse di persone permanentemente confinate in un'esistenza di marginalità sociale, e la maggior parte di queste persone sono razzialmente connotate: neri o indios dell'America latina, neri, indiani, europei dell'Est o nordafricani in Europa»²³. La marginalizzazione riguarda però anche altri gruppi sociali (tra questi, i vecchi) ed è una forma terribile di oppressione, perché si traduce nell'espulsione dalla partecipazione alla vita sociale²⁴. Ai gruppi marginali si provvede attraverso forme di assistenza pubblica, che fanno dipendere la vita dei vecchi e dei soggetti disabili mentali o fisici dagli apparati burocratici dell'assistenza pubblica che li sottopongono a misure paternalistiche, spesso avvilenti e arbitrarie. Queste persone vengono così private di fondamentali diritti, quali il diritto alla privacy o il diritto a vedere rispettate le loro scelte personali. Gli esperti sanno per loro ciò di cui essi hanno bisogno: i soggetti non più autonomi e dipendenti dall'assistenza non vengono interrogati sui loro bisogni, nei loro confronti si dichiara una sospensione di fatto dei diritti fondamentali.

Un'altra faccia dell'oppressione, secondo la Young, è la «mancanza di potere»: sono oppressi per mancanza di potere «coloro sui quali il potere viene esercitato senza che essi ne esercitino mai»²⁵, questo accade a causa della divisione del lavoro nelle società capitaliste, che dà potere, rispetto e prestigio ai professionisti non solo nel lavoro, ma anche nella vita di tutti i giorni, assicurando loro una rispettabilità e una credibilità che altri gruppi devono invece sempre dimostrare alla società. Sfruttamento, marginalizzazione, mancanza di potere sono tutti fenomeni legati alla divisione

²² Ivi, p. 54.

²³ Ivi, p. 68.

²⁴ Cfr. ivi, p. 67.

²⁵ Ivi, p. 73.

del lavoro nelle società capitaliste, fenomeni che riguardano il potere di alcuni nei confronti di altri.

Esiste un'altra forma di oppressione che non è radicata nella divisione del lavoro, ma nella cultura, nel sistema delle immagini, delle rappresentazioni, ed è l'imperialismo culturale.

L'oppressione a cui vanno soggetti coloro che sono culturalmente dominati ha un carattere paradossale, nel senso che, attraverso una serie di stereotipi, essi vengono additati all'attenzione e, nello stesso tempo, sono resi invisibili. In quanto esseri vistosi e devianti, coloro che subiscono l'imperialismo culturale si vedono appiccicata un'essenza. Gli stereotipi li inchiodano a una natura che il più delle volte aderisce in qualche modo alla loro corporeità e quindi non può essere facilmente negata. Questi stereotipi permeano a tal punto la società che non vengono più né notati né contestati. Come tutti sanno che la Terra gira intorno al Sole, così tutti sanno che gli omosessuali preferiscono i rapporti occasionali, che gli indiani sono alcolizzati e che le donne ci sanno fare con i bambini. I maschi bianchi, invece, nella misura in cui sfuggono a una caratterizzazione di gruppo possono essere persone e basta²⁶.

Il gruppo che è vittima di stigmatizzazione, che viene rappresentato come un Altro stereotipato, sviluppa quella che Du Bois definiva una «doppia coscienza»; egli vive un'esistenza a metà tra due culture e quindi due definizioni di sé: quella della cultura maggioritaria e quella della cultura subalterna.

Molti gruppi, infine, subiscono una quinta forma di oppressione: la violenza. Neri, donne, gay, lesbiche subiscono aggressioni fisiche, o vivono sotto la minaccia di subirle, e sperimentano molestie, intimidazioni, forme meno gravi di violenza volte a intimorire, a svilire la loro immagine e identità.

Ciò che rende la violenza una forma di oppressione non sono tanto gli atti violenti in sé, per quanto efferati – secondo la Young – quanto il contesto sociale di contorno che li rende possibili e addirittura accettabili. Ciò che rende la violenza un fenomeno di ingiustizia sociale, e non semplicemente un'infrazione individuale alla morale, è il suo carattere sistemico, il suo essere una pratica sociale. La violenza è sistemica perché è diretta agli appartenenti a un gruppo per il solo fatto che appartengono a quel gruppo²⁷.

Le teorie della giustizia distributiva non offrono strumenti per combattere queste forme di oppressione perché tendono a spoliticizzare la vita pubblica e a sottrarre le strutture istituzionali, nei cui contesti si decidono e avvengono le distribuzioni, a una valutazione critica, impedendo la possibilità

²⁶ Ivi, p. 76.

²⁷ Ivi, p. 79.

stessa di immaginare pratiche alternative, dotate di un maggiore potenziale emancipativo, e lasciando spazio invece al dominio della «società amministrata», di una società sempre più governata dalla burocrazia e da esperti. Una speranza in direzione di una «ri politicizzazione» della vita pubblica viene, secondo la Young, dagli svariati movimenti di rivolta localistici ed eterogenei sorti a cominciare dagli anni Sessanta, con l'obiettivo di limitare la colonizzazione della società civile da parte delle logiche di mercato o di quelle burocratiche, di delimitare lo spazio dell'attività statale-burocratica, tra questi i movimenti della controcultura, i movimenti ambientalisti e pacifisti, nonché i movimenti volti alla creazione di associazioni di *self-help*.

Nella teoria politica della Young non si dà giustizia senza democrazia. L'autrice sposa un modello di democrazia deliberativa, nel quale i gruppi oppressi possano far sentire la loro voce in condizioni di parità rispetto agli altri gruppi sociali, cosa che dovrebbe giustificare misure, per molti versi discutibili, quali una rappresentanza differenziata dei diversi gruppi e addirittura un potere di veto da parte dei gruppi interessati sulle politiche pubbliche di cui possono essere destinatari.

La politica della differenza della Young e il suo modello di pubblico eterogeneo sono definiti in polemica con i valori liberali dell'imparzialità e dell'eguaglianza, ideali dietro i quali si vede operare una logica dell'identità che nega l'eterogeneità della realtà sociale e tenta di ridurla a un'unità monologica. L'imparzialità, nella misura in cui presuppone l'assunzione di un punto di vista distaccato, che escluda (come il velo d'ignoranza rawlsiano) il riferimento a legami e attaccamenti particolari, cancella la differenza tra i soggetti, annulla la loro corporeità, li costringe a separarsi dal loro lato emotivo e di fatto si traduce nell'esclusione dal pubblico dei cittadini di alcuni gruppi sociali, come le donne e i non bianchi, tutti coloro che non si possono far entrare nello stampino del cittadino «razionale, capace di trascendere il corpo e il sentimento»²⁸. In questo modo l'ideale dell'imparzialità elimina dalla discussione pubblica le questioni che potrebbero essere controverse, relegandole nel privato.

La nostra – scrive la Young – è una società che ricaccia nel privato le persone o certi aspetti della persona. La rimozione dell'omosessualità ne costituisce forse l'esempio più vistoso. Oggi negli Stati Uniti sembra prevalere l'opinione, di stampo liberale, che una persona ha tutto il diritto di essere gay, purché lo sia in privato. Il richiamare l'attenzione sul fatto di essere gay, lo scambio di affettuosità tra gay in pubblico, o anche solo il sostenere pubblicamente i bisogni e i diritti degli omosessuali provoca in molti scherno e paura²⁹.

²⁸ Ivi, p. 138.

²⁹ Ivi, p. 151.

JUDITH BUTLER

Al di là dell'apparente discontinuità, un filo rosso sembra percorrere le principali opere di Judith Butler: l'individuazione di ciò che umano e di ciò che viene escluso dall'umanità e relegato nella posizione di abietto. Come Iris Marion Young, Butler riprende da Julia Kristeva l'idea che la cultura sia costruita attraverso un processo di abiezione, in cui l'ordine si regge sull'esclusione di ciò che è considerato sporco, improprio e rivoltante. L'abietto sta fuori dall'ambito dell'intelligibile e minaccia costantemente l'ordine simbolico di sovversione. Con il termine abietto, Butler descrive la condizione di tutti coloro a cui l'ordine costituito nega lo status di soggetto, che spinge oltre il confine dell'umano, rendendo le loro vite inintelligibili, invivibili e, per molti versi, invisibili. Come in Young, la comprensione del funzionamento e del ruolo dei processi di abiezione appare qui fondamentale e prioritaria per iniziare un qualsiasi discorso intorno alla giustizia delle istituzioni.

Se in opere quali *Gender trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (1990), *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of 'Sex'* (1993) e *Undoing Gender* (2004) la questione che sta a cuore a Judith Butler è principalmente legata al modo in cui i corpi sono costruiti all'interno di un'ontologia eteronormativa che qualifica come 'corpi che contano' solo i corpi eterosessuali, in *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence* (2004), *Giving an Account of Oneself* (2005), e *Frames of War. When is Life Grievable?* (2007) questa tematica è inglobata in un più ampio orizzonte. Il tentativo dell'autrice, infatti, diviene ora elaborare un'etica pacifista fondata sulla vulnerabilità e precarietà umana, capace di rispondere alla sfida posta da ogni forma di violenza, anche quella agita dallo Stato. Le ultime due opere di Butler sono, infatti, nate come reazione critica alle scelte di politica interna ed estera degli Stati Uniti d'America dopo l'attentato terroristico alle Twin Towers dell'11 settembre 2001, agli interventi militari americani in Afghanistan e in Iraq e alla politica israeliana nei confronti dei palestinesi. Cercheremo di ripercorrere qui questi due momenti centrali dell'opera di Judith Butler, oggi sicuramente una delle autrici più autorevoli e influenti del panorama filosofico-politico contemporaneo, e non solo nell'ambito del pensiero femminista e *queer*¹.

¹ "Queer" in inglese significa strano, bizzarro, curioso. A lungo questo aggettivo è stato utilizzato in termini colloquiali negativi e dispregiativi per stigmatizzare

La domanda «Come vengono a contare i corpi?» emerge inizialmente nella riflessione di Butler su genere, sesso e sessualità e, più in particolare, sulla necessità di ripensare il nesso genere/sesso rispetto all'interpretazione che ne era stata data dal femminismo precedente. La dicotomia genere/sesso ha svolto un ruolo fondamentale nella riflessione femminista fin dagli anni Settanta: è servita a denunciare qualsiasi tentativo di relegare le donne in una posizione subordinata facendo riferimento alla loro natura. Grazie alla contrapposizione genere/sesso, le teoriche femministe hanno potuto affermare che la superiorità maschile non ha basi genetiche o anatomiche, ma storiche, che possono essere spiegate chiamando in causa le complesse strutture oppressive della società patriarcale e il dominio esercitato da quest'ultima sul cosiddetto 'sesso debole'. Non il 'sesso', come insieme delle caratteristiche biologico-funzionali e anatomiche, ma il 'genere', costituito dai tratti psicologici socialmente acquisiti e costruiti, culturalmente e storicamente variabili, determina le reali opportunità delle donne. La contrapposizione tra genere e sesso è servita così a liberare le donne dal determinismo biologico e a emanciparle da un destino considerato naturale. Per Butler, tuttavia, questa impostazione nasconde un problema: nel momento in cui il genere, condizionato e plasmato dalle forze sociali, viene considerato responsabile dei comportamenti e dei diversi ruoli maschili e femminili, l'esistenza di una dimorfia naturale anatomica, fisiologica e biologica tra maschio e femmina rimane indiscussa: il genere è costruito socialmente; il sesso, invece, è un dato, un fatto, naturale, fisso. In *Gender Trouble*, sulle orme degli scritti di Foucault sulla storia della sessualità, obbiettivo della filosofa di Berkeley è mettere in discussione il carattere storico della «matrice eterosessuale», ovvero delle norme e dei discorsi che trattano l'eterosessualità come un dato naturale. Per Butler il «sesso» è costruito culturalmente come il «genere», anzi «forse, la costruzione chiamata 'sesso' [...] è sempre stata già genere, con la conseguenza che la distinzione tra genere e sesso viene a non essere affatto una distinzione»². Il genere, così, viene ad essere l'apparato culturale che storicamente ha costruito il sesso come dato pre-discorsivo. In *Corpi che contano*, Butler preciserà:

[...] il «sesso» è un costrutto ideale che viene materializzato a forza nel tempo. Non si tratta di un semplice elemento o di una condizione statica del corpo, ma di un processo per mezzo del quale il sesso si materializza attraverso la ripetizione forzata di norme regolative³.

gli omosessuali. La *Queer Theory* si è appropriata di questo termine ribaltandone il significato e facendone un uso politico. La teoria *queer* non vuole essere e non è espressione solo del mondo lesbico e gay, al contrario essa denuncia il carattere costruito di genere e sessualità e le disuguaglianze create dal sistema eterosessuale.

² J. Butler, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio* (ed. orig. 1990 e 1999), Sansoni, Milano 2004, p. 10.

³ J. Butler, *Corpi che contano* (ed. orig. 1993), Feltrinelli, Milano, 1996, pp. 1-2.

Per svelare le relazioni di potere che producono l'effetto di un sesso prediscorsivo, e dunque naturale, nascondendo l'operazione della sua costruzione, Butler riformula la categoria di genere in senso *performativo*. La performatività⁴ del genere indica che esso è un fare che si costruisce nel suo essere detto e ripetuto, e non un'essenza storica e naturale; oltre l'espressione del genere non c'è alcuna identità. Il senso comune, il modo in cui le cose ci appaiono, è un effetto della pratica di reiterazione di determinati atti linguistici. Il genere è costruito mediante il riferimento a un *framework* di norme che governano i corpi mediante la loro costante ripetizione, venendo a creare le condizioni sociali che rendono possibile il loro riconoscimento. Nel momento in cui consentono l'emergere di determinate soggettività, le norme tuttavia agiscono anche escludendone altre: la vita delle persone che non rientrano nel regime eterosessuale diventa dunque inintelligibile. Il marchio stesso del genere, scrive Butler, sembra «“qualificare” i corpi come corpi umani»: «il momento in cui un neonato si umanizza è quello in cui si risponde alla domanda: “È un maschietto o una femminuccia?”». Le figure corporee che non rientrano in nessun dei due generi cadono fuori dell'umano, anzi rappresentano la sfera del disumanizzato e dell'abietto rispetto alla quale viene costituito l'umano stesso»⁵. La cultura, per Butler, è capace di costruire schemi di riferimento ontologici ed epistemologici che acquistano il peso di verità materiali e costituiscono i parametri in base ai quali riconosciamo ciò che è umano e ciò che è meno che umano o non umano⁶. Nella costruzione dell'umano - costruzione che è storica, in quanto forgiata e mutevole nel tempo - sono impliciti «differenziali di potere»⁷: coloro che sono riconosciuti come meno che umani, per razza, sesso, morfologia sono costretti a una vita invivibile o alla morte sociale.

Se, come vuole la tradizione hegeliana, alla quale l'autrice si richiama, il desiderio è sempre desiderio di riconoscimento, vi sono situazioni in cui può risultare altrettanto impossibile vivere senza riconoscimento che attraverso la forma di riconoscibilità che le norme sociali ci concedono. «Questa – scrive Butler – è la congiuntura della critica»⁸. È questo il momento in cui diventa necessario intervenire per cambiare le norme. Lo spazio della critica è interno alle norme stesse, sta nella loro possibilità di «risignificazione», non nell'intento utopico e rivoluzionario di emanciparsi

⁴ Butler riprende il termine 'performatività' dalla teoria degli atti linguistici di John Austin, che lo utilizza per indicare quella forma di discorso che crea ciò che nomina, come, per esempio, la frase «Vi dichiaro marito e moglie», pronunciata dall'autorità competente durante la cerimonia matrimoniale.

⁵ J. Butler, *Scambi di genere*, cit., p. 159.

⁶ Cfr. V. Kirby, *Judith Butler: Live Theory*, continuum, London-New York 2006, p. 23.

⁷ Cfr. J. Butler, *La disfatta del genere* (ed. orig. 2004), Meltemi, Roma 2006, p. 38.

⁸ J. Butler, *La disfatta del genere*, cit., p. 28.

e liberarsi totalmente dal riferimento a schemi normativi di intelligibilità (in questo senso, quella della Butler è una prospettiva post-liberazionista): lo spazio della creazione, dell'improvvisazione e, quindi, dell'autonomia non si dà mai in termini di completa indipendenza o di un'uscita o azzeramento delle norme. In *Gender Trouble*, l'autrice esplora la performatività del genere e i suoi possibili processi di risignificazione collettiva attraverso il *drag*, le pratiche di travestitismo, la parodia. A distanza di diversi anni, in *Undoing Gender*, spiegherà così il rapporto tra *drag* e politica:

[...] il transgender entra nella politica non solo perché ci costringe a domandarci cosa sia o debba essere considerato reale, ma perché ci mostra come si possano mettere in discussione le attuali concezioni della realtà e istituirne di nuove. [...] l'esempio del *drag* aveva lo scopo di suscitare domande sulla costituzione della realtà e di far considerare che il modo in cui si viene definiti reali o irreali può rappresentare non solo un mezzo di controllo sociale, ma anche una forma di violenza dal potere disumanizzante⁹.

Pratiche di risignificazione, di riappropriazione e deviazione dell'uso comune dei segni, creative di nuove iterazioni, come il *drag*, sono, per Butler, forme di agire democratico che si danno fuori dagli spazi istituzionali, al di là delle consuete forme rappresentative della politica, oltre la dimensione statale e che possono consentire anche a soggetti altrimenti marginali e marginalizzati, privi di potere, di acquisire una voce, un'autorità, e di essere ascoltati. Un esempio analizzato in *Excitable Speech* è il caso famoso di Rosa Parks. Come si ricorderà, nel dicembre del 1955 questa giovane donna nera di Montgomery, nell'Alabama, stanca dopo una lunga giornata di lavoro, salì sull'autobus e, non trovando posto nella zona riservata ai neri, come previsto dalle leggi segregazioniste, si andò a sedere tra i bianchi. Quel gesto è divenuto un gesto simbolico altamente significativo nella storia del movimento dei diritti civili dei neri. Rosa Parks non aveva alcuna autorità, né diritto precedente al suo atto stesso, ma il gesto di alterare e «mettere di in discussione le forme di legittimità esistenti» le consentì di «spalancare la possibilità di forme future»:

Quando Rosa Parks si sedette nella parte anteriore dell'autobus non aveva già prima alcun diritto di farlo che fosse garantito da una qualunque delle convenzioni segregazioniste del Sud degli Stati Uniti. E tuttavia, nell'avanzare la sua rivendicazione del diritto per il quale non aveva alcuna autorizzazione, dotò il suo atto di una certa autorità e diede inizio al processo insurrezionale di rovesciamento dei codici radicati della legittimità¹⁰.

⁹ Ivi, pp. 249-250.

¹⁰ J. Butler, *Parole che provocano. Per una politica del performativo* (ed. orig. 1997), Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, p. 212.

Sebbene Butler non si sia mai impegnata esplicitamente sul terreno della teoria democratica, tuttavia, questa sua visione di ciò che si può far rientrare nello spazio della politica, appare vicina alla concezione radicale e conflittuale della democrazia¹¹, come espressa da autori quali Mouffe e Laclau, verso i quali, per altro, Butler non ha mancato di esprimere il proprio interesse intellettuale e la propria vicinanza politica¹². Altrettanto esplicito, d'altra parte, è il sospetto dell'autrice verso la strategia consensualista habermasiana, con il suo presupposto della necessità di significati univoci: per Butler, il campo semantico è caratterizzato da una varietà permanente, una varietà, e una conseguente equivocità che ne garantisce la possibilità di revisione performativa. Nel processo democratico, per la filosofa di Berkeley, è impossibile eliminare il rischio che l'enunciato abbia un significato diverso da quello che si voleva enunciare:

[...] non si può conoscere in anticipo il significato che l'altro assegnerà al nostro enunciato, quale conflitto interpretativo potrebbe sorgere [...]. Lo sforzo di trovare un accordo non trova soluzione a priori, ma solo attraverso una concreta lotta di traduzione che non ha alcuna garanzia di successo¹³.

L'importanza riconosciuta all'attivismo associativo nella reinterpretazione delle norme e nella creazione di nuovi spazi di vivibilità per quei soggetti che sono stati esclusi e marginalizzati va di pari passo a un atteggiamento attento verso il ruolo del diritto e dei diritti. In *Undoing Gender* Butler affronta, in particolare, le questioni dei soggetti intersessuali, dei transessuali, delle unioni omosessuali e della parentela e riflette sulle resistenze della società a concedere loro riconoscimento e sui limiti/possibilità di azione attraverso il diritto¹⁴. In ciascuno di questi casi si tratta

¹¹ Su questo cfr. L. Cini, *Società civile e democrazia radicale*, FUP, Firenze 2012 e B. Schippers, *Judith Butler, Radical Democracy and Micro-politics*, in A. Little, M. Lloyd, *The Politics of Radical Democracy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009 e M. Lloyd, Judith Butler, *Polity*, Cambridge 2008, pp. 148-150.

¹² Questa vicinanza intellettuale e politica emerge dalla partecipazione al volume *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità* (ed. orig. 2000), scritto insieme a E. Laclau e S. Žižek, Prefazione e cura di Laura Bazzicalupo, Laterza, Bari 2010.

¹³ J. Butler, *Parole che provocano*, cit., p. 125.

¹⁴ Così, per esempio, finché il matrimonio rimane un'istituzione riconosciuta dallo Stato, secondo l'autrice, si deve contrastare l'omofobia di quanti obiettano ai matrimoni gay e lesbici. Tuttavia, questo non ci dovrebbe esimere da porci una domanda più radicale relativa all'opportunità «di abbracciare la norma matrimoniale come l'esclusiva, o la più rispettabile, sistemazione sociale per coloro che hanno una vita sessuale non conforme alla norma», perché questo potrebbe risultare discriminante verso quanti praticano relazioni sessuali che non intendono avvicinarsi alla forma matrimoniale e limitare il riconoscimento di forme di parentela che non sono fondate sul matrimonio (cfr. J. Butler, *La disfatta del genere*, cit., pp. 29-30).

di ripensare norme che possano rendere vivibile e desiderabile la vita per soggetti che attualmente sono collocati ai margini dell'umano e che per questo sono più facilmente vittime di violenza. Si affacciano qui temi che saranno centrali anche in *Precarious Life* e nelle opere successive. In primo luogo, l'idea che la costituzione della realtà, l'immagine che di essa viene offerta non sia indifferente rispetto ai processi di individuazione delle vite umane che contano, la cui morte può essere onorata e pianto, e delle vite umane verso le quali, invece, può dirigersi impunemente la violenza, perché vite la cui dignità e il cui valore è negato fin dall'inizio. In secondo luogo, l'intuizione che una politica non imperialista dei diritti umani debba lasciare aperta la definizione dell'umano a sempre nuove articolazioni e interpretazioni. Questi due punti vengono sviluppati in *Precarious Life* in una riflessione che muove dall'analisi delle scelte politiche compiute dall'amministrazione americana dopo l'11 settembre 2001. Di fronte all'attacco terroristico contro le Twin Towers, dinanzi alla scoperta della propria vulnerabilità, gli Stati Uniti, osserva Butler, hanno reagito con un atteggiamento anti-intellettualistico, di chiusura verso ogni forma di critica interna, con la sospensione dello Stato di diritto, la creazione di un regime di «detenzione infinita» a Guantanamo bay e la guerra al terrorismo. Butler analizza questa risposta in termini psicoanalitici: si può reagire al lutto e alla perdita mediante la sua lenta elaborazione, indulgiando nella sofferenza, o si può rispondere attraverso il meccanismo della melanconia, ovvero, in termini freudiani, mediante il rifiuto del lutto, e l'introiezione dell'oggetto (reale o immaginario) perso. «Indugiare nel dolore», «trasformare la preoccupazione narcisistica della melanconia nell'attenzione verso la vulnerabilità altrui», secondo la filosofa di Berkeley, avrebbe potuto essere per gli Stati Uniti d'America l'occasione per una risposta alternativa alla violenza, a partire proprio dalla presa d'atto della propria vulnerabilità¹⁵. Piangere e compiangere la morte dell'altro significa sentire il dolore anche per la parte di sé di cui veniamo spossessati quando una persona che faceva parte della nostra vita muore.

La perdita e la vulnerabilità – scrive Butler – sono conseguenze del nostro essere corpi socialmente costituiti, fragilmente uniti gli uni agli altri, a rischio di perderli, ed esposti agli altri, sempre a rischio di una violenza che da questa esposizione può derivare¹⁶.

Ad ostacolare la possibilità di acquisire consapevolezza della propria e altrui vulnerabilità, secondo Butler, è spesso una strategia difensiva di rimozione che ci fa rimanere tenacemente legati a una concezione del soggetto autonomo come sovrano e indipendente. Una concezione dal-

¹⁵ Cfr. J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo* (ed. orig. 2004), Meltemi, Roma 2004, p. 50.

¹⁶ Ivi, p. 40.

la quale la psicoanalisi può aiutarci ad assumere criticamente distanza¹⁷, nella misura in cui la teoria psicoanalitica insegna un'umiltà che deriva – come si legge in *Undoing Gender* – dal sapere che c'è «una dimensione di noi stessi e del nostro rapporto con gli altri che non siamo in grado di conoscere, e questa non conoscenza persiste in noi come una condizione di esistenza e, anzi, di sopravvivenza»¹⁸.

Il soggetto autonomo non è mai, e non può essere costitutivamente, un soggetto indipendente. Per Butler, come per Foucault, infatti, l'emergere stesso del soggetto avviene in un processo, non inteso in senso deterministico, di soggettivazione/assoggettamento, ovvero di subordinazione a un insieme di condizioni e norme sociali che precedono il soggetto e sono indipendenti da esso. Il soggetto non cessa mai di essere «luogo di ambivalenza nel quale emerge sia in quanto *effetto* di un potere ad esso precedente, sia in quanto *condizione di possibilità* per una forma di *agency* radicalmente condizionata»¹⁹. Nessun soggetto si emancipa mai da quella condizione di dipendenza primaria che il neonato ha bisogno di stabilire, per poter sopravvivere, nella forma dell'attaccamento verso chi si prende cura di lui; al tempo stesso, tuttavia, nessun soggetto potrebbe emergere se non arrivasse a negare quella dipendenza. Quella forma di dipendenza spiega il bisogno di riconoscimento, il «carattere estatico» del soggetto, la sua necessità di uscire fuori di sé, di cercare se stesso nell'altro, e la nostra vulnerabilità nei confronti dell'altro da cui dipendiamo per soddisfare il nostro desiderio di esistenza sociale. Sulla scorta dei lavori di Adriana Cavarero, in *Giving an Account of Oneself*, legge ora questa vulnerabilità come una vulnerabilità corporea: l'io infatti entra in contatto con l'altro, è esposto all'altro nello spazio pubblico, prima di tutto in una dimensione fisica, come corpo tra gli altri corpi²⁰.

Ridefinire l'umano sulla base della sua vulnerabilità corporea – un'operazione che accomuna la riflessione di Butler alle teoriche dell'etica della cura – comporta una rottura rispetto a una tradizione, quella illumini-

¹⁷ Il rapporto di Butler con la psicoanalisi è complesso e percorre tutte le sue opere. L'autrice si confronta criticamente con Freud e Lacan e attinge al lavoro di altri psicoanalisti contemporanei, come Jessica Benjamin, Christopher Bollas e Jean Laplanche. Tutto lo scenario edipico descritto da Freud e ripreso da Lacan è oggetto di critica per i suoi presupposti eteronormativi, presupposti a cui si è spesso fatto ricorso per rafforzare l'idea che uno dei nuclei fondamentali della vita psichica sia costituito da una differenza sessuale primaria (cfr. J. Butler, *La disfatta del genere*, cit., p. 39).

¹⁸ Ivi, p. 40.

¹⁹ J. Butler, *La vita psichica del potere*, Meltemi, Roma, 2005 (ed. orig. 1997), p. 20.

²⁰ Per il dialogo con la Cavarero, cfr. J. Butler, *Critica della violenza etica* (ed. orig. ed. orig. 2005), Feltrinelli, Milano 2006. Per un approfondimento del confronto con il pensiero di Adriana Cavarero, cfr. A. V. Murphy, *Corporeal Vulnerability and the New Humanism*, «Hypatia», 26, 3, 2011, pp. 575-590 e L. Bernini e O. Guaraldo, *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, ombre corte, Verona 2009.

sta, che l'ha piuttosto sempre definito in base alla ragione, alla libertà e all'autonomia come indipendenza²¹. Il problema che Butler si pone a partire da questa nozione di vulnerabilità è come fondare su questa ontologia dell'umano un'etica della responsabilità non violenta e pacifista. Due sono le questioni che questa visione del soggetto pone. La prima ha a che fare con la possibilità di rispondere alla vulnerabilità dell'altro tanto con un atteggiamento di cura quanto con l'aggressione e la violenza. La seconda riguarda piuttosto la difficoltà di attribuire responsabilità a un soggetto concepito come opaco a se stesso, mancante di trasparenza. Partendo da questo secondo punto, si può dire che per Butler proprio sull'opacità del soggetto rispetto a se stesso potrebbe fondarsi un nuovo atteggiamento etico. Le due questioni risultano, tuttavia, strettamente legate: rispondo all'altro in senso etico, sento la responsabilità verso l'altro, non rispondo all'altro con la violenza, e alla violenza con la violenza, infatti, se non soccombo a fantasie di onnipotenza e riesco a riconoscere che all'altro sono costitutivamente legato da una comune condizione di precarietà, da un comune trovarsi in situazioni non scelte, che sfuggono al nostro controllo.

Dalla consapevolezza della nostra irrimediabile opacità a noi stessi, che deriva dall'essere anche altro da sé, di non essere del tutto proprietari in casa propria, e quindi dell'inevitabile fallimento di ogni tentativo di rendere conto di se stessi di fronte alla richiesta, all'interpellazione, dell'altro, dovrebbe derivare, secondo Butler, un atteggiamento epistemologico centrato sull'umiltà tale da predisporre alla generosità e al perdono²². Se non si è trasparenti neppure verso se stessi, questa considerazione dovrebbe indurci, secondo l'autrice, ad avere una certa discendenza verso gli altri, sospendendo la pretesa che questi siano costantemente uguali a loro stessi. «Sospendere la pretesa [...] di un'assoluta coerenza con se stessi mi sembra un buon antidoto – scrive Butler – a un certo tipo di violenza etica che esige che manifestiamo e conserviamo sempre una nostra identità costante nel tempo, e pretende che gli altri facciano la stessa cosa»²³. Ciò tuttavia non può assicurarci di riuscire a cancellare per sempre comportamenti umani violenti: l'aggressività è infatti l'altro lato della medaglia della nostra condizione vulnerabile e dipendente. Talvolta, spiega Butler in una conversazione con Adriana Cavarero, «l'umano può rivoltarsi contro l'umanità, sua e dell'altro» ed è, per questo, fondamentale «sviluppare una visione critica sul perché gli esseri umani cerchino a volte di distruggere le condizioni stesse dell'umanità» e ciò è tanto più importante nella misura in cui oggi questa distruttività è «diventata, a quanto pare, coestensiva al livello ordinario della vita»²⁴. Spesso, la violenza, suggerisce Butler, è la

²¹ Cfr. A. V. Murphy, *Corporeal Vulnerability*, cit., p. 275.

²² J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 61.

²³ Ivi, p. 60.

²⁴ J. Butler e A. Cavarero, *Condizione umana contro 'natura'*, in L. Bernini e O. Guaraldo (a cura di), *Differenza e relazione*, cit., p. 134.

risposta di un sé narcisista, che tenta di mantenere a tutti i costi la propria idea di centralità e autosufficienza. Il ricorso alla violenza, tuttavia, è facilitato anche dalla derealizzazione delle vite delle vittime – come Butler illustra attraverso l'analisi delle immagini trasmesse dai media durante la guerra in Iraq e in Afganistan. Un'etica fondata sulla vulnerabilità, su «un ambito di radicale inintenzionalità», in cui si riconosce la nostra situazione di interdipendenza, di essere affidati gli uni agli altri a prescindere da ogni nostra possibile scelta, scrive l'autrice, «potrebbe voler dire non precludersi all'esposizione originaria e costitutiva all'Altro, non cercare di trasformare a tutti i costi il non voluto nel voluto, e, piuttosto, assumere la stessa insopportabilità di questa esposizione come segno e monito di una comune vulnerabilità, di una comune fisicità, di un comune rischio – anche quando “comune”, come suggerisce Lévinas – non equivale a “simmetrico”»²⁵. L'elaborazione di questa etica non violenta, fondata su un'ontologia della precarietà umana, e concepita come risposta necessaria e urgente alle nuove sfide della globalizzazione, rimane allo stato attuale del suo lavoro (evidentemente ancora incompiuto e incerto nelle sue possibili implicazioni sul piano filosofico-politico) il principale impegno di Judith Butler²⁶.

²⁵ J. Butler, *Contro la violenza etica*, cit., pp. 135-136.

²⁶ Cfr. Judith Butler, *Precarious Life: The Obligations of Proximity*, “The European Graduate School”, 24 maggio 2011: <http://www.egs.edu/faculty/judith-butler/videos/precarious-life-the-obligations-of-proximity/> e Ead., *War, Precarity and Grievable life*, University of Stellenbosch, Conservatorium, July 21, 2011: <http://www.egs.edu/faculty/judith-butler/videos/war-precarity-grievable-life/>

ETICA DELLA CURA, AUTONOMIA, DIPENDENZA E DISABILITÀ

Che cos'è il *care*? Il termine inglese rimanda a una molteplicità significati: dal *care* come preoccupazione e sollecitudine verso l'altro al *care* come prendersi cura dell'altro. Ognuna di queste possibili traduzioni descrive aspetti diversi della cura e rinvia a una relazione di minore o maggiore prossimità fisica con l'altro: dalla disposizione mentale all'attenzione verso l'altro fino alle concrete attività del prestare cura. In quest'ultimo senso, il *care* evoca un mondo di esperienze quotidiane e ordinarie che ciascuno di noi ha vissuto come destinatario della cura (*care receiver*) nella propria infanzia e che tradizionalmente sono fatte rientrare in uno spazio, quello privato, che solo grazie alla riflessione inaugurata dagli studi di genere a cominciare dagli anni Ottanta siamo oggi in grado di riconoscere in tutta la sua portata sociale e politica. L'obiettivo che qui ci si propone è ricostruire a grandi linee il percorso degli studi sul *care*, e il pensiero delle principali teoriche dell'etica della cura¹.

Dalla pubblicazione di *In a Different Voice* (1982) di Carole Gilligan il tema della cura ha mostrato una straordinaria capacità di sollecitare sempre nuove ricerche in ambiti e da prospettive disciplinari molto diverse: dalla filosofia morale alla psicologia dello sviluppo, alla sociologia, agli studi sul servizio sociale e sul sapere infermieristico, alla bioetica, alla pedagogia, alla teoria delle relazioni internazionali fino alla filosofia politica. Come si spiega l'attrazione per questo tema in campi disciplinari così diversi? Si potrebbe rispondere, a ragione, facendo riferimento a mutamenti sociali quali l'invecchiamento della popolazione, l'ingresso delle donne nel mondo del lavoro, le nuove richieste di conciliazione tra tempi di lavoro e tempi di vita che esso ha sollevato, le trasformazioni delle relazioni familiari seguite all'aumento delle separazioni coniugali e all'emergere di nuove tipologie

¹ Esistono ormai numerosi strumenti di sintesi sull'etica della cura, cfr. A. Maihofer, *Care*, in A. M. Jaggar e I. M. Young, *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell, Oxford 1998, pp. 383-392; S. Haber, *Éthique du care et problématique féministe dans la discussion américaine actuelle de Gilligan à Tronto*, in P. Paperman e S. Laugier, *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 2005; P. Molinier, S. Laugier, P. Paperman, *Qu'est ce que le care?*, Petit bibliothèque Payot, Paris 2009; M. Garrau e A. Le Goff, *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du care*, Puf, Paris, 2010.

familiari, dalle madri sole alle famiglie omosessuali, o ancora alle trasformazioni degli attuali regimi di welfare. Si potrebbe altresì far riferimento alle maggiori incertezze del mondo del lavoro nell'epoca post-industriale, a una precarizzazione che spesso viene letta sotto il segno della sua femminilizzazione, e non ultimo alla presenza nelle professioni che riguardano la cura di forza lavoro femminile migrante. Ognuno di questi fenomeni ha un peso importante per comprendere l'urgenza di una riflessione politica sulla cura. Il merito della lavoro teorico sul tema della cura, tuttavia, è di averci fornito prima di tutto una lente analitica particolarmente potente con la quale leggere questi ed altri fenomeni cruciali che toccano la società contemporanea: l'ottica della vulnerabilità e della dipendenza. La vulnerabilità e la dipendenza, infatti, ci costringono a ricordare il nostro essere animali umani corporei, finiti, ancorati alla nostra fragile dimensione carnale, ma soprattutto ci rammentano – come sottolinea Eva Feder Kittay – il nostro comune «essere figli»²: esseri contingenti, venuti al mondo mediante una decisione sottratta alla nostra volontà e la cui vita è stata fin dall'inizio, inevitabilmente, esposta all'altro.

La corporeità, la sessualità, la dipendenza e la vulnerabilità sono le dimensioni rimosse del soggetto a partire dalle quali si sono costruite tanto la politica moderna quanto i confini dentro i quali si è mossa, a cominciare dal confine che ha separato il pubblico dal privato. Questa rimozione è servita a sostenere l'immagine del soggetto 'sovrano', autonomo, autosufficiente e indipendente; e, al tempo, stesso, a stigmatizzare la dipendenza, associandola più alla dimensione del dominio e della gerarchia che alla metafora della rete, sulla quale piuttosto richiamerà la nostra attenzione l'etica della cura³. Se la vulnerabilità e la dipendenza sono tratti universali, nelle società moderne siamo viepiù abituati a pensarli come propri di particolari gruppi: anziani fragili, bambini e disabili. La dipendenza evoca così lo scacco, la sconfitta, la mancanza, la perdita dell'autonomia e della libertà⁴.

È sempre stato così e deve essere per forza così? È questo l'unico modo in cui possiamo concettualizzare la dipendenza? Partendo dall'assunto che «i termini che sono usati per descrivere la vita sociale siano anche forze attive», ovvero siano il terreno sul quale «si contesta il significato dell'esperienza sociale»⁵, Fraser e Gordon hanno dedicato un importante studio agli slittamenti semantici subiti dal concetto di dipendenza dal-

² E. Feder Kittay, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza e dipendenza* (ed. orig. 1999), Vita & Pensiero, Milano 2010, cap. I.

³ Cfr. C. Gilligan, *Con voce di donna* (ed. orig. 1982), Feltrinelli, Milano 1987, p. 175.

⁴ Cfr. M. Garrau e A. Le Goff, *Care, justice at dépendance. Introduction aux theories du care*, cit., pp. 11-38.

⁵ N. Nancy Fraser and Linda Gordon, *A Genealogy of Dependency: Tracing a Keyword of the U.S. Welfare State*, in E. Feder Kittay e E. K. Feder (a cura di), *The Subject of Care. Feminist Perspectives on Dependency*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham-Boulder-New York-Oxford 2002, p. 15.

la fine del Settecento ad oggi. Nella società preindustriale, la dipendenza non era stigmatizzata; al contrario ogni uomo era inserito in stretti legami di dipendenza. Come ricorda Tocqueville nel secondo volume *De la démocratie en Amérique* (1840) con un'immagine particolarmente efficace:

L'aristocratie avait fait de tous les citoyens une longue chaîne qui remontait du paysan au roi; la démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part⁶.

Nel diciannovesimo e ventesimo secolo il termine assume una valenza negativa se associato agli uomini, mentre appare un normale attributo della condizione di donne e bambini. È con la società post-industriale che il concetto di dipendenza sembra aver ormai perso ogni valenza positiva, almeno quando la dipendenza è confessata e mostrata in pubblico. Diventano ora 'dipendenti' tutte le categorie di persone che hanno a che fare con i servizi sociali: i marginali, le fasce deboli, gli assistiti, che vivono l'esperienza della dipendenza come un'umiliazione. Come ci ricorda Richard Sennett, infatti:

L'idea liberale della dipendenza [...] si presenta come una medaglia a due facce, una privata, l'altra pubblica; su di una faccia il bisogno dell'altro appare degno, sull'altra appare vergognoso. La dipendenza non appare mai al liberalismo come degna di un progetto pubblico⁷.

È interessante rilevare come proprio alla fine del Settecento, mentre andava affermandosi l'idea che il cittadino libero dovesse emanciparsi dalle catene di una dipendenza associata al dominio e alla gerarchia, in controtendenza, d'Holbach sollevasse alcuni interessanti dubbi filosofici sugli effetti sociali di un'ideale che vedeva l'autonomia come indipendenza assoluta dall'altro: «Un essere indipendente dagli altri – scriveva – inevitabilmente cade nell'indifferenza o nella malizia: è il sentimento della nostra dipendenza rispetto agli altri che ci fa inclinare verso la gentilezza»⁸. La consapevolezza della mutua dipendenza e interdipendenza era da considerarsi, secondo d'Holbach, il fondamento di tutte le nostre qualità umane e sociali.

Cresciuti con il mito dell'indipendenza e dell'esercizio di un'autonomia intesa come controllo totale della propria vita⁹, e contemporaneamente con la paura della dipendenza e del bisogno dell'altro, facciamo difficoltà oggi

⁶ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique, Souvenirs, L'ancien régime et la révolution*, Laffont, Paris 1986, p. 497.

⁷ R. Sennett, *Rispetto* (ed. orig. 2004), Il mulino, Bologna 2004, p. 128.

⁸ Cit. in J. F. Spitz, *From Civism to Civility: D'Holbach's Critique of Republican Virtue*, in M. Van Gelderen e Q. Skinner (a cura di), *Republicanism: A Shared European Heritage*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2002, p. 113. Sul panegirico della dipendenza in d'Holbach, in particolare, *ivi*, pp. 113-115.

⁹ Cfr. M. Fineman, *The Autonomy Myth. A Theory of Dependency*, *cit.*

a pensare alla nostra vulnerabilità come un elemento positivo della nostra esperienza. La riflessione sul tema della vulnerabilità, della cura e della dipendenza, che l'etica femminista propone, è un invito a fare i conti con le nostre paure e a disegnare una politica, oltre che un'etica, capace di sintonizzarsi sui bisogni e sui desideri di corpi incarnati e vulnerabili, legati da relazioni di interdipendenza non sempre ascrivibili alla dimensione della volontarietà. La politica moderna ha piegato e governato i corpi degli esseri viventi, normalizzandoli e plasmandoli secondo un disegno che ci ha allontanato pericolosamente dalla consapevolezza dei nostri limiti, anche attraverso la loro reificazione, mercificazione e riduzione in pezzi. Al contrario della tecnologia dei corpi, la cura della nostra corporeità vissuta e quotidiana chiede un gesto politico coraggioso: lavorare sul rimosso, abbattere i confini su cui abbiamo costruito il dominio di un soggetto disincarnato, asessuato, autonomo, razionale e indipendente sui corpi oppressi delle donne, dei neri, dei disabili, degli anziani non autonomi, delle sessualità non collocabili nell'ambito dell'eterosessualità e, in ultima analisi, sul corpo dell'altro concreto e singolare nella sua particolare vulnerabilità.

La consapevolezza della nostra universale vulnerabilità conduce a ripensare l'autonomia, spogliandola di ogni sogno di assolutezza. Albert Memmi, nei suoi studi sul concetto di dipendenza¹⁰, descrive efficacemente l'autonomia come *«una navigazione nel campo delle nostre dipendenze, una negoziazione con l'insieme delle nostre pourvoyances»*¹¹, ovvero un continuo venire a compromesso con la rete di rapporti di dipendenza, e quindi di relazioni asimmetriche, in cui siamo coinvolti nella nostra vita nei confronti di persone, istituzioni, gruppi, ideali o reali, che sono necessari al soddisfacimento di nostri bisogni o desideri. Se la vulnerabilità è condizione universale, legata, per usare ancora una definizione di Memmi, *«alla prematurità sistematica [...] comune a tutta la specie umana»*¹², è vero che per alcuni è più facile che per altri rimuovere questa condizione e sottrarsi ai pericoli derivanti dall'asimmetria delle relazioni di dipendenza; così come, d'altra parte, è vero che nelle nostre società, oggi, alcuni corpi sono, per così dire, super accuditi, mentre altri sono, più o meno, tacitamente percepiti come 'sacrificabili'. In questa direzione l'etica della cura s'incontra con l'etica della vulnerabilità di Judith Butler e contiene un invito a ripensare la definizione stessa di 'umano'.

14.1. Carol Gilligan: la cura nelle scelte morali

È nell'ambito della psicologia evolutiva e della filosofia morale che gli studi di genere cominciano a mettere in discussione la concezione del

¹⁰ A. Memmi, *La dépendance*, Gallimard, Paris 1979 e Id., *Il bevitore e l'innamorato. Il prezzo della dipendenza* (ed. orig. 1998), Edizioni lavoro, Roma 2006.

¹¹ A. Memmi, *Il bevitore e l'innamorato*, cit., p. 193.

¹² Ivi, p. 188.

soggetto liberale e a rivalutare la dimensione dell'attaccamento e quindi della dipendenza, come dimensione significativa per lo sviluppo di fondamentali qualità morali.

La psicologia evolutiva e la teoria morale hanno a lungo individuato la maturità morale con il traguardo dell'autonomia e della separatezza. In Piaget come in Kohlberg, la persona morale matura è in grado di assumere una prospettiva imparziale e distaccata, di guardare al mondo dalla prospettiva del soggetto noumenico kantiano, o – come direbbe George Herbert Mead – nella prospettiva dell'«altro generalizzato». Questa visione del soggetto morale è frutto, secondo Gilligan, di ricerche empiriche che hanno assunto lo sviluppo maschile come caso paradigmatico e hanno raccolto dati mediante interviste e studi dedicati prevalentemente a soggetti maschili. L'impostazione proposta dalla psicologia evolutiva, presentata come sessualmente neutrale e scientificamente oggettiva, rivela, così, un limite dal punto di vista epistemologico, fondandosi su un pregiudizio diffuso e rimosso: «Assumendo implicitamente come norma la vita del maschio, [gli psicologi evolutivi] hanno preteso di ritagliare la sagoma della donna da panni maschili»¹³. Il comportamento femminile è stato, dunque, spiegato come deviazione rispetto alla normalità maschile. Ciò è evidente, per la Gilligan, già in Freud, il quale dapprima cerca di misurare lo sviluppo femminile sulla base di quello maschile; quindi, dopo aver riconosciuto nella persistenza dell'attaccamento alla madre una differenza tra i due sessi, attribuisce proprio a quella diversità i limiti dello sviluppo morale femminile.

Avendo legato la formazione del superio, della coscienza morale, all'angoscia di castrazione, – scrive Gilligan – Freud dovette considerare la donna priva per natura della spinta a un'univoca soluzione edipica. Di conseguenza, il Super-io, l'erede del complesso edipico, risultava nella donna menomato: non poteva mai essere «così inesorabile, così impersonale, così indipendente dalle sue origini affettive come esigiamo che sia nell'uomo». Dall'osservazione di una differenza, dal fatto che «per la donna il livello di ciò che è eticamente normale è diverso che nell'uomo», Freud dedusse che la donna «mostra un minor senso di giustizia dell'uomo, minor inclinazione a sottomettersi alle grandi necessità della vita, che troppo spesso si lascia guidare nelle sue decisioni da sentimenti di tenerezza e di ostilità»¹⁴.

In modo analogo Piaget negli anni venti individuò quattro stadi nello sviluppo del pensiero morale, stadi che i bambini apprendono attraverso l'attività ludica, e che si manifestano in un diverso atteggiamento verso le regole: le bambine fanno giochi che si interrompono bruscamente quando

¹³ C. Gilligan, *Con voce di donna*, cit., p. 14

¹⁴ Ivi, p. 15.

insorge un conflitto, perché non appaiono capaci di dirimerlo su un piano impersonale; i bambini al contrario fanno giochi più lunghi e complessi in cui una delle finalità ludiche sembra essere proprio la risoluzione dei conflitti mediante l'individuazione di norme impersonali. Il succedersi degli stadi evolutivi appare caratterizzato, in Piaget come sarà poi anche in Kohlberg, da una sempre maggiore capacità da parte dell'individuo di astrarre dal contesto e di rapportarsi a regole e principi generali e astratti. I sei stadi della scala di Kohlberg, in particolare, a due a due individuano tre livelli del giudizio morale. Il primo livello, definito preconvenzionale, caratterizza l'infanzia e si articola nella fase del premio-punizione e in quella dell'edonismo ingenuo: l'individuo si rapporta ai propri interessi egocentrici e cerca di soddisfarli in modo pragmatico, evitando al massimo le conseguenze negative. Il secondo livello, denominato convenzionale, si raggiunge nell'adolescenza, ed è diffuso tra molti adulti; esso si articola nello stadio del relativismo morale e in quello della legge e dell'ordine: nel terzo stadio, le regole morali sono modellate su quelle della comunità di appartenenza e rafforzano i sentimenti di lealtà al gruppo; nel quarto stadio, invece, l'individuo si percepisce come membro della società e di istituzioni, che poggiano su procedure imparziali che si applicano a tutti in modo eguale. Il terzo livello, detto postconvenzionale, riguarda l'età adulta e si articola negli stadi del contratto sociale e in quello dell'etica universale: il riferimento è ora a principi morali universali e astratti, indipendenti dalle norme sociali interiorizzate.

Dalle ricerche di Kohlberg risulta che le donne si fermano al terzo stadio: a uno stadio in cui la moralità è attenta alle relazioni interpersonali e la bontà definita come dedizione agli altri, piuttosto che da una comprensione dei diritti e di principi universali come negli ultimi stadi della teoria che si ispirano al modello del soggetto ideale kantiano. Questa idea di bontà femminile è considerata da Kohlberg funzionale alla vita delle donne adulte nella misura in cui essa si svolge per lo più tra le pareti domestiche.

Gilligan mette in discussione l'impostazione complessiva di Kohlberg, suo vecchio maestro di Harvard, per altri aspetti da lei profondamente ammirato: esistono non uno, ma almeno due diversi modelli di giudizio morale, entrambi legati alle specifiche esperienze di socializzazione dei bambini e delle bambine. Le bambine che, come suggeriscono gli studi della Chodorow, in particolare il suo *The Reproduction of Mothering*, non hanno bisogno di staccarsi precocemente dalla madre come i bambini, maturano una più forte sensibilità per le relazioni; i maschietti, invece, mostrano un più spiccato orientamento verso l'autonomia e la separazione. Il diverso destino dei generi è segnato per Chodorow dal diverso rapporto che la madre assume verso il maschio e la femmina: con il primo ha un rapporto oppositivo, con la seconda mantiene un rapporto di attaccamento. Ciò fa sì che le seconde arrivino a ragionare con i criteri propri di quella che Gilligan definisce un'etica della cura, che è correlata all'attenzione per la relazione, mentre i primi prediligano il ragionamento astratto e un'etica dei diritti, che poggia sulla centralità assegnata al valore dell'autonomia.

Prendendo in considerazione l'esperienza femminile, scrive la Gilligan:

[...] il problema morale sorge quando gli oggetti nei confronti dei quali ci si sente responsabili sono in conflitto, e non quando vi è conflitto tra i diritti di due soggetti, e la sua risoluzione richiede una modalità di pensiero contestuale e narrativa piuttosto che formale e astratta. Una moralità intesa come cura degli altri pone al centro dello sviluppo morale la comprensione della responsabilità e dei rapporti, laddove una moralità intesa come equità lega lo sviluppo morale alla comprensione dei diritti e delle norme»¹⁵.

Nulla tuttavia può portare a valutare come un fallimento la direzione presa dallo sviluppo morale femminile, se non un'arbitraria considerazione dell'autonomia e della separatezza come mete ultime della maturità sul piano della moralità. La Gilligan mostra che quella che viene rappresentata come un'inferiorità femminile è, piuttosto, da considerarsi una specificità, non comparabile col e subordinabile al modello di sviluppo maschile.

La Gilligan illustra la diversa modalità di giudizio delle bambine e dei bambini attraverso i risultati ottenuti sottoponendo a un bambino, Jake, e a una bambina, Amy, entrambi di undici anni, il dilemma di Heinz, già usato da Kohlberg nei suoi esperimenti. Un uomo di nome Heinz ha bisogno di una medicina per la moglie gravemente malata. Non ha i soldi per acquistarla e il farmacista non vuole fargli credito, né giungere a un qualche accordo con lui. Cosa deve fare Heinz: deve rubare la medicina o è sbagliato che lo faccia?

I due preadolescenti messi di fronte a questo interrogativo danno risposte divergenti. Il bambino giustifica il furto della medicina: perché la vita è più importante del denaro e della proprietà. La bambina cerca una soluzione che aggiri la domanda: il farmacista può essere persuaso a far pagare a rate la medicina a Heinz, oppure quest'ultimo può chiedere un prestito. Se la situazione verrà spiegata al farmacista, egli non potrà volere che una donna muoia per colpa della sua avidità e, d'altra parte, se Heinz ruba e finisce in prigione, la condizione della donna rischia di peggiorare, perché rimarrebbe sola. Rubare la medicina, per Amy, non può essere l'unica soluzione immaginabile.

Questi due bambini di undici anni – commenta la Gilligan – [...] esprimono due diverse modalità di percepire la moralità, due modi diversi di concepire i conflitti e le scelte morali. Nel risolvere il dilemma di Heinz, Jake si affida al furto per evitare il confronto e si rivolge alla legge per mediare il conflitto. Trasponendo in una gerarchia di valori quella che è una gerarchia del potere, disinnesca un conflitto potenzialmente esplosivo tra due persone riformulandolo come un conflitto

¹⁵ Ivi, p. 27.

impersonale tra due diritti. In tal modo, Jake astrae il problema morale dalla situazione interpersonale, trovando nella logica dell'equità un modo obiettivo per decidere chi vincerà la contesa. A questo ordinamento gerarchico, con il suo mondo di rappresentazioni fatto di vincitori e vinti, si sostituisce, nell'impostazione che Amy dà al dilemma, un intreccio, una fitta trama di rapporti tenuta in vita da un processo di comunicazione¹⁶.

Queste due diverse modalità di pensiero corrispondono, secondo la Gilligan, a due diverse concezioni del sé: da una parte un sé definito attraverso la separazione, dall'altra un sé descritto mediante il contatto e la relazione. Se per Jake la soluzione del dilemma morale si traduce in una sorta di calcolo e gerarchizzazione tra principi assoluti, per Amy si tratta piuttosto di considerare tutti gli elementi e le relazioni in gioco nel contesto. Non c'è calcolo astratto che possa fornire una risposta ad Amy: ella ha bisogno di una narrazione plausibile che veda protagonisti esseri umani concreti con le loro emozioni e i loro legami. Per Amy è impossibile che non ci sia modo di persuadere il farmacista, di smuoverlo toccando le sue emozioni; non è possibile che Heinz non possa trovare aiuto in parenti o amici, che non riesca a creare intorno a sé una rete di relazioni che possano sostenerlo e aiutarlo a non affrontare da solo la situazione difficile in cui lui e sua moglie si trovano.

La critica formulata nel 1982 dalla Gilligan alla moralità astratta e universalistica coincideva con l'attacco che in quello stesso anno era stato mosso da Sandel al liberalismo rawlsiano (*Liberalism and the Limits of Justice* viene pubblicato lo stesso anno di *In a Different Voice*). Come il comunitarismo di Sandel anche l'etica della cura sembra porsi quale alternativa al paradigma della giustizia. Proprio la possibilità di leggere l'etica della cura in contrapposizione all'etica dei diritti e della giustizia e di proporla come una "moralità femminile", distinta e alternativa alla "moralità maschile", ha sollevato numerose critiche nei confronti della Gilligan. L'edizione italiana del testo, scegliendo il titolo *Con voce di donna* quale traduzione del più neutrale *In a Different Voice*, registra in qualche misura l'ambiguità presente in gran parte dello scritto del 1982¹⁷. È importante ricordare, tuttavia, che in più punti l'autrice sembra prendere le distanze da questa possibile interpretazione. Se nell'introduzione specifica che la «voce diversa» alla quale accenna nel titolo non è da identificare necessariamente con la voce femminile; nell'ultimo capitolo, dal titolo *Rappresentazioni della maturità*, Gilligan chiarisce che non c'è contrapposizione possibile tra cura e giustizia in un soggetto morale che abbia raggiunto la piena maturità e

¹⁶ Ivi, pp. 40-41.

¹⁷ Per la ricezione italiana del testo della Gilligan, cfr. B. Beccalli e C. Martucci (a cura di), *Con voci diverse. Un confronto sul pensiero di Carol Gilligan*, La Tartaruga edizioni, Milano 2005.

compreso «la connessione tra integrità e cura responsabile»¹⁸. Etica della cura ed etica dei diritti nella maturità di soggetti maschili e femminili sono destinati ad apparire complementari:

L'etica dei diritti – scrive la Gilligan – si fonda sul concetto di eguaglianza e sull'equità del giudizio, mentre l'etica della responsabilità poggia sul concetto di giustizia distributiva, sul riconoscimento della diversità dei bisogni. Dove l'etica dei diritti dà espressione al riconoscimento dell'ugual rispetto dovuto a ognuno, e mira a trovare un equilibrio tra le pretese dell'altro e le proprie, l'etica della responsabilità poggia su una comprensione che fa nascere la compassione e la cura. Il contrappunto di identità e intimità, che segna il periodo tra l'infanzia e l'età adulta, si articola cioè in due diverse moralità, la cui natura complementare costituirà la scoperta della maturità¹⁹.

In *a Different Voice*, Gilligan si rifà – come abbiamo detto – alla teoria dello sviluppo morale delineata da Nancy Chodorow in *The Reproduction of Mothering* (1978): le qualità materne si riproducono nei soggetti femminili in virtù della diversa socializzazione che bambini e bambine ricevono nei primi tre anni di vita. A differenza della Chodorow stessa e della Okin, che nel suo *Justice, Gender and the Family* leggerà la necessità di una più equa divisione del lavoro di cura proprio alle suggestioni provenienti dal lavoro della Chodorow, sottolineando i vantaggi che da ciò potrebbero derivarne, sul piano della loro formazione morale, minori educati a vedere coinvolti nelle funzioni di cura anche figure maschili, l'impostazione di Gilligan si presta, forse, a più facili fraintendimenti. È, probabilmente, questo il motivo per cui in un articolo del 1995²⁰, l'autrice sentirà il bisogno di rispondere in modo esplicito a una delle domande che le sono state più spesso rivolte nel dibattito seguito alla pubblicazione del suo libro: l'etica della cura deve intendersi come un'etica femminile? Nel rispondere, Gilligan distinguerà una *feminine ethic of care*, descritta come una variante del tema tradizionale per cui le donne sono naturalmente portate a un atteggiamento di sollecitudine verso l'altro, dalla *feminist ethic of care*. Se la *feminine ethic of care* vede nella cura e nel sacrificio di sé una disposizione naturale della donna, la *feminist ethic of care* esprime un punto di vista critico sia verso una particolare concezione dell'autonomia (maschile) e sia verso l'idea del sacrificio di sé come disposizione femminile.

La cura come etica femminile – si legge nell'articolo del 1995 – è un'etica centrata su speciali obblighi e su relazioni interpersonali. La negazione di sé o il sacrificio di sé è implicito nella definizione stessa

¹⁸ Ivi, p. 160.

¹⁹ Ivi, p. 166.

²⁰ C. Gilligan, *Hearing the Difference: Theorizing Connection*, «Hypatia», 10, 2, 1995, pp. 120-127.

di cura quando il prendersi cura dell'altro è fondato sull'opposizione tra relazioni e sviluppo di sé. L'etica della cura femminile è l'etica di un mondo relazionale così come esso appare all'interno di un ordine sociale patriarcale: vale a dire come un mondo a sé, separato politicamente e psicologicamente dal regno dell'autonomia individuale e della libertà che è il regno della giustizia e degli obblighi contrattuali²¹.

Nella prospettiva dell'etica femminista la separazione tra pubblico e privato, su cui si sostiene l'etica femminile, poggia sull'assunto implicito che ci sarà qualcuno, le donne, che si preoccuperà delle relazioni e si sentirà attaccato emotivamente agli altri. Nella società patriarcale le donne possono aver cura delle relazioni, ma a prezzo di un paradosso: rinunciare al rapporto con il mondo esterno²². Non stupisce, allora, – osserva Gilligan – che il loro fare del bene produca l'effetto di farle star male: non possono darsi relazioni sane laddove una delle parti rinuncia a se stessa e sceglie di far tacere la propria voce. L'autonomia del soggetto, d'altra parte, non può che costruirsi in forme pericolose se fondata sulla disconnessione rispetto al rapporto e alla relazione con l'altro.

Sentire la differenza tra la voce patriarcale e la voce relazionale – scrive Gilligan – significa percepire separazioni che sono suonate come naturali e benefiche come disconnessioni psicologicamente e politicamente pericolose. In un quadro relazionale, il sé separato appare come un artefatto di un mondo fuori moda: una voce disincarnata che parla da nessun luogo. [...] Ascoltando la voce relazionale come una chiave inedita per la psicologia e la politica, ho teorizzato in termini relazionali sia la giustizia che la cura. La giustizia parla delle disconnessioni che sono alla radice della violenza, del mancato rispetto e dell'oppressione, o dell'uso ingiusto del potere. La cura parla delle dissociazioni che portano le persone a trascurare e abbandonare se stesse e gli altri: a non ascoltare, a non parlare, a non sapere, a non vedere, a non preoccuparsi e, in ultima analisi, a non sentire per essersi resi insensibili o essersi induriti rispetto alle vibrazioni e alle risonanze che caratterizzano e connettono il mondo vivente²³.

Ancora in un recente bilancio sul successo e i fraintendimenti ricevuti da *In a Different Voice*, fraintendimenti che ora l'autrice ammette possano essere stati indotti da alcuni passi del suo libro, Gilligan ha ribadito che, mentre in una cultura patriarcale la cura è espressione di un'etica femminile, che «riflette la dicotomia di genere e la gerarchia patriarcale», in una società democratica, «basata sull'eguaglianza delle voci e il dibattito aperto, la cura è un'etica femminista: un'etica che conduce verso una de-

²¹ Ivi, p. 122.

²² Cfr. ivi, p. 123.

²³ Ivi, p. 125.

mocrazia liberata dal patriarcato e dai mali che sono ad esso associati, il razzismo, il sessismo, l'omofobia e tutte le altre forme di intolleranza e di assenza di cura»²⁴.

14.2. *Benhabib: altro concreto e altro generalizzato*

Seyla Benhabib è stata tra le prime a intuire la possibilità di far lavorare insieme prospettiva particolaristica e universalismo, etica della cura ed etica dei diritti. Nel suo *The Generalized and the Concrete Other: the Kohlberg-Gilligan Debate* (1986)²⁵, ha sottolineato il potenziale normativo presente nell'approccio contestualista dell'etica della cura, nella sua capacità di prendere in considerazione il punto di vista dell'altro concreto. La prospettiva dell'altro generalizzato, fatta propria tanto dal contrattualismo classico quanto dal neocontrattualismo rawlsiano, ci chiede di astrarre dagli individui concreti per guardare a ciò che ci accomuna, così che le nostre relazioni con gli altri possano essere governate dall'eguaglianza formale e dal rispetto reciproco. La prospettiva dell'altro concreto al contrario spinge a guardare all'altro nella sua unicità per cercare di coglierne i bisogni particolari.

Mediante una critica della teoria di Kohlberg e della teoria della giustizia di Rawls, e in particolare della nozione di velo d'ignoranza che quest'ultimo propone, Benhabib cerca di mostrare come l'ignorare il punto di vista dell'altro concreto possa condurre le teorie etiche universalistiche a una forma di incoerenza epistemica. Al fine di garantire le condizioni di equità della posizione originaria rawlsiana, il velo d'ignoranza pone una serie di vincoli informativi tali da far «scompare l'altro come diverso dal sé». Come posso, allora, si chiede Benhabib, mettermi nei panni dell'altro, reciprocare con lui (come richiede lo stadio postconvenzionale descritto da Kohlberg), se non sono in grado di riconoscerlo nella sua particolarità e concretezza? Al fine di descrivere un soggetto morale noumenico, capace di ragionare in termini imparziali e universalistici, Rawls svuota il sé di ogni contenuto: privato della sua realtà corporea, incarnata, emotiva e situata, il sé è ridotto a una «maschera vuota che è tutti e nessuno»²⁶. Se è così, la posizione originaria di Rawls è incapace di comprendere realmente una pluralità di prospettive

²⁴ C. Gilligan, *Un regard prospectif à partir du passé*, in V. Nurock (a cura di), *Carol Gilligan et l'éthique du care*, puf, Paris 2010, pp. 19-38; in particolare, p. 25. Questi temi sono al centro dell'ultimo lavoro della Gilligan (scritto insieme a David Richards), *The Deepening Darkness. Patriarchy, Resistance, and Democracy's Future*, Cambridge University Press, New York 2009.

²⁵ Questo articolo è ora raccolto in S. Benhabib, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York 1992, pp. 148-177.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 161.

diverse: «Nelle condizioni del velo d'ignoranza – scrive Benhabib – l'altro scompare»²⁷. Se un coerente test di universalizzazione presuppone la capacità di mettersi nei panni dell'altro, esso richiede informazioni che non possono essere fornite ragionando a partire dall'altro generalizzato – come fanno Kohlberg e Rawls. Ad essere in questione, qui, è evidentemente la benda posta sugli occhi della statua della giustizia in quella che ne è l'iconografia classica: la cecità al particolare può essere davvero una virtù nell'esercizio della giustizia?

Secondo Benhabib, il modello del discorso teorizzato dall'etica comunicativa habermasiana, opportunamente corretto, è preferibile alla posizione originaria rawlsiana quale idealizzazione volta a descrivere il ricorso a una prospettiva morale e imparziale. Il vantaggio dell'etica comunicativa consiste nel partire da una situazione dialogica reale, e non ipotetica come quella rawlsiana, nella quale gli attori morali comunicano gli uni con gli altri senza restrizioni informative. Benhabib presenta un'etica del discorso che, diversamente da quella habermasiana, non ammette pregiudizi morali sugli aspetti della persona morale ammessa a partecipare al discorso: solo quando non si danno restrizioni a priori sulla situazione dialogica, infatti, si può garantire all'altro di essere percepito nella sua concreta individualità. L'universalismo interattivo che emerge dall'etica del discorso di Benhabib ha un'importante conseguenza:

[...] che il linguaggio dei diritti può ora essere sfidato alla luce delle nostre interpretazioni dei bisogni, e che il dominio della teoria morale ne viene così ampliato che non solo le questioni di giustizia ma anche le questioni relative alla vita buona sono messe al centro del discorso. Il modello dell'etica del discorso o comunicativa sovverte la distinzione tra un'etica della giustizia e dei diritti e un'etica della cura e della responsabilità, nella misura in cui sposta i limiti del discorso morale al punto da rendere visibili le visioni della vita buona che sottostanno alle concezioni della giustizia e gli assunti circa i bisogni e gli interessi che sottostanno alle rivendicazioni dei diritti²⁸.

Quello che a Habermas è parso un limite di Gilligan, ovvero il fatto di confondere nel suo lavoro questioni relative alla vita buona con questioni concernenti la giustizia²⁹, per Benhabib diventa una ragione per correggere e rivedere l'impostazione complessiva dell'etica del discorso habermasiana. Le questioni relative alla cura rientrano a tutti gli effetti nell'ambito della morale, sebbene non abbiano a che fare con questioni di giustizia, e, secondo Benhabib (che qui prende le distanze dalla pro-

²⁷ Ivi, p. 162.

²⁸ Ivi, pp. 169-170.

²⁹ Per la critica di Habermas al lavoro della Gilligan e la sua difesa della teoria di Kohlberg, cfr. S. Benhabib, *The Debate over Women and Moral Theory Revisited*, in Ead., *Situating the Self*, cit., pp. 178-202.

spettiva dell'etica della cura), possono essere affrontate da un punto di vista universalista³⁰.

14.3. *Nel Noddings e la deriva differenzialista*

Una delle critiche più severe all'impostazione dell'etica della cura femminile è stata sicuramente Susan Moller Okin. In *Justice, Gender and the family* (1989), mentre denuncia l'assenza di una specifica riflessione sul tema della famiglia e del lavoro di cura nelle teorie della giustizia, contemporaneamente, prende le distanze da tutte quelle teoriche femministe che hanno voluto in qualche modo porre un'enfasi particolare sul tema della differenza. La Okin mette in guardia dal pericolo di appropriazione e uso strumentale del discorso della differenza da parte di forze conservatrici e ricorda l'enciclica di Papa Giovanni Paolo II, *Mulieris dignitatem*, come esempio di «riferimento alla speciale capacità delle donne di prendersi cura degli altri per relegarle nella maternità o nella castità»³¹. La Okin liquida con poche battute l'impostazione del femminismo giocentrico:

Sfortunatamente, - scrive - negli anni '80, molta energia intellettuale femminista è stata sprecata, per la pretesa che la "giustizia" e i "diritti" siano modi maschilisti di riflettere sulla morale, dai quali le femmini-

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 187. Un esempio, proposto dalla stessa Benhabib (cfr. *ivi*, pp. 185-187), può essere utile per comprendere come una questione possa inerire al dominio morale senza rientrare tra i problemi di giustizia. Immaginiamoci tre fratelli, uno dei quali, il minore, ha difficoltà economiche. Dal punto di vista di un'etica della cura, i fratelli che hanno avuto più successo economico dovrebbe considerare l'obbligo di aiutare il fratello più sfortunato, un obbligo che deriva dal loro particolare legame e attaccamento. I due fratelli maggiori hanno ottenuto il loro successo con il loro duro lavoro; quindi, la questione se aiutare o meno il fratello minore non si pone in termini di giustizia. In una prospettiva kantiana, questa situazione rientra nell'ambito della benevolenza e dell'altruismo; è quindi al di fuori del dominio morale. Per l'etica della cura, tuttavia, se i membri della famiglia non vedessero in questa circostanza una situazione rilevante dal punto di vista morale mancherebbero di senso morale. «Non ci sarebbe niente di ingiusto nella decisione dei fratelli maggiori di non aiutare il fratello minore in difficoltà, ma ci sarebbe una 'insensibilità morale'» (*ivi*, p. 186). Diversamente da Habermas e Kohlberg, Benhabib ritiene che questa 'insensibilità' che ha a che fare «con la qualità della nostra vita di relazione piuttosto che con le procedure generali per la regolazione di conflitti e interessi intersoggettivi» (*ibidem*) sia suscettibile di una valutazione morale. I tre fratelli dovrebbero impegnarsi in un discorso aperto sui bisogni di quello di loro che è in difficoltà e le aspettative e gli obblighi di ciascuno degli altri due, nel pieno rispetto della dignità e del valore di ognuno di loro. La procedura dialogica non configura soluzioni a priori, ma restringe il tipo di argomenti ai quali si può fare ricorso per giustificare le nostre azioni, i nostri giudizi e i nostri principi.

³¹ S. M. Okin, *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico*, cit., p. 35.

ste dovrebbero stare alla larga o che dovrebbero rivedere radicalmente, per schierarsi a favore di un'etica della cura³².

Per Susan Moller Okin l'etica della cura offre una visione caricaturale dell'etica universalistica: le migliori riflessioni sulla giustizia, infatti, a suo avviso non possono non lasciare ampio spazio al tema dell'empatia e alla nozione di cura. Alla visione ginocentrica, la Okin preferisce piuttosto l'immagine di una società androgina: un «futuro giusto sarebbe un futuro senza genere. Nella sua struttura e nelle sue usanze sociali, il sesso non avrebbe maggiore rilevanza del colore degli occhi e della lunghezza delle dita dei piedi»³³. Per disegnare una società giusta tanto nei confronti degli uomini che delle donne è necessario affrontare la questione di un'equa divisione del lavoro di cura e di riproduzione sociale, fino ad oggi a carico dei soggetti femminili. Il lavoro della Okin ha contribuito in modo essenziale a quello slittamento del tema della cura dal piano psicologico e morale a quello politico e sociologico che dà i suoi frutti più maturi in autrici come Kittay e Tronto.

A chi si rivolge la polemica della Okin? Non c'è dubbio che, per lei, il discorso della Gilligan è troppo ambiguo per essere esente da critiche. La sua polemica, tuttavia, appare particolarmente convincente soprattutto se rivolta a quelle pensatrici per le quali il paradigma dell'etica della cura è la relazione diadica madre/bambino e l'etica della cura è proposta non come complementare, ma come alternativa e superiore all'etica dei diritti e della giustizia, perché centrata sulle relazioni personali e dirette con l'altro. In *Caring: A Feminine Approach in Ethics and Moral Education* (1984) di Nel Noddings, per esempio, emerge una visione naturalista e differenzialista della cura che sembra presentare tutti i rischi denunciati dalla Gilligan parlando della teoria femminile della cura, anticipati dalla Okin nel testo del 1989.

Per Noddings l'etica del *caring* nasce «dalla nostra esperienza di donne, allo stesso modo in cui il tradizionale approccio logico ai problemi etici sorge in modo più ovvio dall'esperienza maschile»³⁴. Per quanto non escluda che anche gli uomini possano condividere un atteggiamento di cura nella valutazione morale, per Noddings le donne sono meglio equipaggiate nella cura, in parte a causa «delle profonde strutture psicologiche della relazione madre-bambino»³⁵. L'etica del *caring* non richiede reciprocità: il *care giver* è pronto a prendersi in carico l'altro anche senza ricevere nulla in cambio, come nella relazione della madre con il neonato; implica

³² Ivi, p. 34.

³³ Ivi, p. 220.

³⁴ N. Noddings, *Caring. A Feminist Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2003 (ed. orig. 1984), p. 8.

³⁵ Ivi, p. 97.

il fare posto all'altro dentro di sé, l'esserne completamente assorbito (*engrossment*), e, insieme, l'attenzione all'altro e l'atto del prendersene cura.

La questione, che un'etica della cura alternativa a un'etica della giustizia, quale quella di Noddings, pone, è – come scrive Claudia Card: «Può un'etica della cura senza giustizia aiutarci a resistere al male in modo adeguato?». Può evitare la nostra complicità verso il male compiuto nei confronti degli estranei, di persone che non ci sono vicine e non conosciamo? Non può, forse, d'altra parte, rischiare di valorizzare anche relazioni che sono fondate sullo sfruttamento del senso di sacrificio di alcune tra le parti in esse coinvolte? Dal primo punto di vista, appare pericoloso non riconoscere l'esistenza di obblighi morali verso coloro con cui non abbiamo una relazione diretta, che non conosciamo personalmente, ma sui quali pur tuttavia le nostre azioni e le nostre scelte possono avere conseguenze impreviste e indesiderate. Per la Card, infatti, «considerare eticamente insignificanti le nostre relazioni con persone distanti da noi stessi è una componente del razzismo e della xenofobia»³⁶. Dal secondo punto di vista, può essere altrettanto pericoloso valutare l'altro solo per la sua capacità di contribuire al nostro benessere, per la cura che egli può prestarci, e pensare che egli possa essere sminuito moralmente dal trovarsi nell'impossibilità di mantenere alcune relazioni di cura. Vi sono rapporti dai quali una persona deve potersi difendere, anche con il loro abbandono, quando si tratta di relazioni in cui l'altro, pur potendolo, si rifiuta di reciprocare o sottopone il *caregiver* a ricatti e violenze fisiche e morali. Per rispondere a questi pericoli, l'etica della cura ha bisogno della giustizia, per quanto la cura possa essere più importante per la vita umana della giustizia stessa:

[...] possiamo sopravvivere senza giustizia più facilmente che senza cura – scrive la Card –; tuttavia, ciò è parte della tragedia umana perché, in un altro senso, la giustizia è anch'essa fondamentale: la vita è degna di essere vissuta nonostante l'assenza di cura da parte della maggior parte delle persone che sono al mondo, ma in un mondo altamente tecnologizzato e densamente popolato, è improbabile che la vita possa essere degna di essere vissuta senza giustizia da parte di moltissime persone, incluse moltissime persone che non conosceremo mai³⁷.

L'oppressione e il dominio possono nascondersi nelle relazioni di dipendenza e la prospettiva della cura da sola non può rispondere in modo adeguato a questi problemi: le questioni poste dalle relazioni di dipendenza possono essere affrontate soltanto andando oltre la contrapposizione cura/giustizia e guardando alla cura da una prospettiva che non sia solo

³⁶ C. Card, *Caring and Evil*. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education by Nel Noddings*, «Hypatia», 5, 1 1990, pp. 101-108; in particolare, p. 102.

³⁷ Ivi, p. 107.

morale. Il riconoscimento politico del diritto a ricevere e prestare cura può, infatti, aiutarci a creare un mondo più giusto.

14.4. Joan Tronto: la care ethic come etica pubblica

All'interno della vasta messe di studi pubblicati sull'argomento a cominciare dagli anni Ottanta³⁸, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care* (1993)³⁹ di Joan Tronto ha rappresentato un momento di svolta, conducendo a una politicizzazione dell'etica della cura che ne ha illuminato le implicazioni, sia per quanto concerne la teoria della cittadinanza, sia nell'ambito delle teorie della giustizia e, in genere, nelle riflessioni sulla riforma del *welfare state*. Esso ha contribuito in modo cruciale a mettere in luce come il diritto di soddisfare i bisogni di cura e di prestare cura sia una questione centrale non solo per le donne, ma – più ampiamente – per ogni cittadino (entro una concezione estesa della cittadinanza sociale). Una questione che diviene tanto più urgente, alla luce dell'attuale *care deficit*, tanto in relazione a come favorire l'ingresso delle donne nel mercato del lavoro, quanto in considerazione del mutamento demografico in atto nelle società occidentali che rende urgente un ripensamento dello Stato sociale.

Moral Boundaries ha introdotto numerosi elementi di novità rispetto a una discussione che sembrava essersi impaludata nella contrapposizione giustizia/cura e nella descrizione di un femminile esaltato mediante la rappresentazione idealizzata e romantica della diade materna⁴⁰. Joan Tronto, come ha sottolineato Olena Hankivski, ha aperto la strada alle teorie della cura di seconda generazione⁴¹, in cui si possono collocare anche i lavori di Selma Sevenhuijsen e le ricerche del gruppo di lavoro CAVA dell'univer-

³⁸ Per un bilancio recente degli studi sul tema della *care ethic*, cfr. V. Held, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, Oxford University Press, New York 2006. Su questo lavoro della Held si può vedere anche la recensione critica di Joan Tronto in «Hypatia», 23, 1 (2008), pp. 211-217, dove quest'ultima prende le distanze dalla priorità che la prima assegna alla cura rispetto alla giustizia (ivi, p. 213).

³⁹ J. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura* (ed. orig. 1993), a cura di A. Facchi, presentazione e traduzione di Nicola Riva, Diabasis, Reggio Emilia 2006.

⁴⁰ A Maria Chiara Pievatolo va il merito di aver segnalato l'interesse di questo lavoro della Tronto all'indomani della sua pubblicazione, cfr. J. C. Tronto, *Moral Boundaries*. Una scheda di lettura, <<http://bfp.sp.unipi.it/bibliofdd/tronto.htm>>. In seguito alla pubblicazione della sua traduzione in italiano, il volume è stato oggetto di un Forum: *L'etica della cura di Joan Tronto*, «Notizie di Politeia», XXIII, 87 (2007), pp. 173-206, con interventi della stessa Joan Tronto, di Thomas Casadei, Alessandra Grompi, Sergio Filippo Magni e Paola Cicognani.

⁴¹ O. Hankivski, *Social Policy and the Ethic of Care*, UBC Press, Vancouver-Toronto 2004, p. 21.

sità di Leeds, diretto da Fiona Williams⁴². Muovendo da un confronto anche aspro con le teoriche della «moralità femminile» – autrici come Sara Ruddick⁴³, Nel Noddings⁴⁴ e Carol Gilligan⁴⁵ –, la Tronto ha sottolineato i pericoli insiti in un'etica della cura che miri ad essere rappresentativa di un punto di vista di genere, quasi che potesse darsi una visione essenzialistica, astorica e immutabile del femminile, rappresentativa di tutte le donne, non solo in ogni contesto storico e culturale, ma anche al di là delle differenze di classe ed etnia. La riduzione del tema a questione femminile rischia, infatti, di confermare stereotipi socialmente diffusi sulla donna come principale responsabile delle funzioni di cura, capovolgendone semplicemente il segno, e insieme di confinarne la rilevanza alla sfera privata. La cura, secondo la Tronto, deve proporsi come ideale valido sia all'interno di una visione morale, sia «come base per la realizzazione politica di una buona società»⁴⁶; non deve essere relegata all'ambito delle relazioni personali, private. Per affermare l'importanza del portare la cura nell'ambito del discorso pubblico, l'autrice compie alcune mosse fondamentali: 1) sposta l'analisi su un terreno storico e politico; 2) sottolinea la complementarità di cura e giustizia; 3) cerca di offrire una definizione della cura come pratica sociale; 4) porta l'attenzione sui dilemmi morali che possono nascere in una relazione, quale quella di cura, in cui sono coinvolti soggetti vulnerabili.

Il primo appunto originale offerto da *Confini morali* consiste in un'interrogazione sulle ragioni che hanno portato all'attribuzione delle funzioni di cura ai soggetti femminili e hanno confinato ai margini del discorso politico le questioni concernenti la nascita, la morte e i bisogni relazionali e affettivi. Primo obiettivo del testo è, infatti, la ricostruzione del contesto storico-politico in cui prima sono stati creati i valori della «moralità femminile» e poi sono stati eretti come naturali e neutrali i confini che li hanno relegati nella sfera familiare. L'esclusione delle donne dallo spazio

⁴² Cfr. S. Sevenhuijsen, *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics*, Routledge, London 1998; O. Hankivski, *Social Policy and the Ethic of Care*, cit. e F. Williams, ESRC CAVA Research Group, *Rethinking Families*, Calouste Gubenkian Foundation, London 2004.

⁴³ Cfr., in particolare, *Maternal Thinking*, «Feminist Studies», 6 (1980), pp. 342-367 e Ead., *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Beacon 1989.

⁴⁴ Cfr. *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, cit..

⁴⁵ All'analisi del dibattito Gilligan-Kohlberg è dedicato il III capitolo di *Moral Boundaries*. Scegliendo di confrontarsi con la Gilligan come esponente della *women's morality*, la Tronto ha riconosciuto che l'equazione tra il lavoro della Gilligan e la moralità femminile deve considerarsi più un fenomeno culturale che una creazione di cui la stessa autrice di *A Different Voice* deve considerarsi responsabile, nonostante alcune sue ambiguità. Cfr. J. C. Tronto, *Beyond Gender Difference to a Theory of Care*, in M. J. Larrabee (a cura di), *An Ethic of Care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*, Routledge, New York-London 1993, pp. 240-257, in particolare, p. 241 (originariamente pubblicato in «Signs: Journal of Women in Culture and Society», 12 (1987), pp. 644-663).

⁴⁶ J. Tronto, *Confini morali*, cit., p. 14.

pubblico, secondo Joan Tronto, è stata il prodotto di una decisione «politica», maturata nell'arco del Settecento con l'avvento di una società di estranei e la vittoria della morale kantiana sulla morale scozzese dei sentimenti morali, ed è stata realizzata mediante la creazione di tre confini simbolici: quello tra lavoro produttivo e lavoro riproduttivo e di cura, limitato allo spazio privato; quello tra morale e politica e infine quello rappresentato dal «punto di vista morale», che esclude dalla formulazione dei giudizi morali l'influenza di quelle emozioni e di quei sentimenti a cui le donne erano ritenute per natura soggette. Il riconoscimento del carattere non naturale, bensì costruito, politico e storico di questi confini e la rivisitazione critica del loro senso e della loro funzione, è, secondo la Tronto, il primo passo per pensare la possibilità di portare oltre l'ambito privato i valori affermati dall'etica della cura e per legittimare la loro inclusione nel discorso pubblico. Rivelata la loro natura politica, d'altra parte, il problema non è cercare di abolire quei confini tra pubblico e privato che hanno svolto e svolgono, nell'impostazione liberale e pluralista della Tronto, un ruolo cruciale nel salvaguardare la libertà dell'individuo moderno, né capovolgere l'ordine dei fattori dell'opposizione intorno a cui si sono strutturati, antepoendo il privato al pubblico, il concreto all'universale e la morale alla politica. Il problema settecentesco e moderno della distanza e dell'alterità, cui la morale kantiana ha offerto una soluzione attraente, disegnando una società in grado di funzionare anche in assenza di una concezione condivisa della vita buona, infatti, secondo Joan Tronto, non è tale da poter essere rimosso e da legittimare nostalgie per una solidarietà e una cura intese in senso fortemente comunitario.

Se la cura vuole affermarsi come fondamentale valore politico, essa deve misurarsi e cercare una qualche compatibilità con la giustizia e con la dimensione dei diritti. Un'etica della cura, che intenda riconoscere i valori della democrazia e del pluralismo, non può rinunciare, secondo l'autrice, alla priorità, riconosciuta all'interno del liberalismo, dell'eguaglianza, dell'equità e della libertà.

Il trasferimento non mediato di un ideale di cura nella vita politica – scrive – ha [...] indotto alcune pensatrici ad attaccare le concezioni liberali dei diritti. Elizabeth Fox-Genovese usa l'etica della cura come un ariete contro l'individualismo liberale e altre autrici hanno sostenuto che le idee femministe della cura siano incompatibili con la moderna estensione dei diritti⁴⁷.

Il pericolo di versioni comunitarie della cura è che «chi si occupa della cura è propenso a percepire il mondo solo dalla propria prospettiva e a soffocare diversità e alterità»⁴⁸. Uno dei primi problemi che un'etica della

⁴⁷ Ivi, p. 181.

⁴⁸ *Ibidem*.

cura deve affrontare, invece, è proprio l'individuazione e la delimitazione dei bisogni: non concepire i bisogni in modo troppo astratto, non ridurre i bisogni a beni materiali, ma soprattutto concedere un ruolo nell'individuazione o «interpretazione dei bisogni» (secondo un'espressione di Nancy Fraser ripresa dalla Tronto) tanto a coloro che prestano cura quanto a coloro che la ricevono:

Solo in un processo democratico nel quale i destinatari siano presi sul serio, invece di essere automaticamente delegittimati in quanto "bisognosi", i bisogni possono essere valutati in modo compatibile con un'etica della cura⁴⁹.

Strettamente legata all'attenzione per la giustizia, per il rispetto dell'altro e per i diritti individuali, è la decisione della Tronto di parlare della cura privilegiando il punto di vista del soggetto bisognoso di cure, del soggetto debole e dipendente nella relazione di cura, ricordando che, al di fuori di ogni idealizzazione, la relazione di cura è sempre una relazione squilibrata, in cui uno dei due soggetti dipende dall'altro. Se è vero, d'altra parte, che non ci si può occupare della cura trascurando le pratiche effettive del prestar cura e del ricevere cura, ovvero senza scendere nel locale e nel particolare delle pratiche quotidiane, è anche vero che questa concentrazione sul contesto può tradursi in una incapacità di mantenere l'attenzione sul generale, può cioè far emergere un problema di parzialità. La pratica della cura può dare luogo a un'ampia gamma di dilemmi morali. Un problema di eccessiva vicinanza tra la persona che presta cura e chi riceve cura può tradursi, per esempio, in una tendenza della prima a sacrificare i propri bisogni o ad avere difficoltà a distinguerli da quelli di chi viene curato. Un'eccessiva vicinanza può comportare atteggiamenti paternalistici o provocare rabbia in coloro che prestano cura: una rabbia da frustrazione che può sfogarsi sulle persone curate, fino a indurre a trattarle con disprezzo⁵⁰.

La cura non è intesa da Tronto come una disposizione o un'emozione, ma come una pratica, una pratica complessa che comporta diversi momenti e fasi, nelle quali sono richieste qualità morali quali l'attenzione all'altro, la responsabilità e la competenza. La cura coinvolge un impegno, un interesse, che spinge all'azione, a farsi carico, ad assumersi l'onore di un qualche tipo di azione. Riprendendo una definizione coniata insieme a Berenice Fisher in un precedente lavoro⁵¹, Tronto intende la cura come «una specie

⁴⁹ Ivi, p. 157. Sulla necessità di «esplorare dal punto di vista sia concettuale che politico il rapporto giustizia e cura, tra bisogni e diritti», la Tronto è tornata anche in J. White e J. C. Tronto, *Political Practices of Care: Needs and Rights*, «Ratio Juris», 17, 4 2004, pp. 425-53.

⁵⁰ Cfr. J. Tronto, *Confini morali*, cit., pp. 160-161.

⁵¹ Cfr. B. M. Fisher e J. C. Tronto, *Toward a Feminist Theory of Caring*, in E. K. Abel e M. K. Nelson (a cura di), *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*, State University of New York Press, Albany 1990.

di attività che include tutto ciò che facciamo per mantenere, continuare e riparare il nostro “mondo” in modo da poterci vivere nel modo migliore possibile»⁵², dove il mondo non sono solo gli altri esseri umani, ma anche la natura e gli oggetti. La *care* non è, dunque, caratteristica precipua di una relazione diadica, in particolare della relazione diadica madre/bambino, e può assumere significati e forme particolari in culture diverse. La cura viene articolata in quattro fasi: l’interessarsi a (*caring about*), ovvero il momento del riconoscimento del bisogno dell’altro; il prendersi cura di (*taking care of*), il riconoscere che è possibile fare qualcosa per l’altro; il prestare cura (*care giving*), che «implica il soddisfacimento diretto dei bisogni di cura», e infine il ricevere cura (*care receiving*): l’ultimo momento fondamentale per comprendere se i bisogni di cura sono stati soddisfatti. Il ricevere cura è un momento importante in quanto è solo dal punto di vista di chi è bisognoso di cura che si può avere la rassicurazione che i bisogni di cura percepiti siano quelli reali, che siano stati correttamente individuati e soddisfatti.

Vedere queste fasi come integrate in una pratica della cura corretta e riuscita non deve distogliere l’attenzione dai conflitti e dalle tensioni che possono sussistere nei diversi momenti e tra essi; anche in relazione al fatto che chi si interessa a e si prende cura di, chi definisce i bisogni di cura e decide le soluzioni per rispondere a quei bisogni sono spesso soggetti diversi da chi presta cura e da chi è destinatario della cura. I primi, tradizionalmente, nelle nostre società sono uomini bianchi, istruiti, e provenienti dalle classi dominanti, i secondi più spesso sono donne di umili condizioni economiche e culturali, o individui provenienti da classi sociali o gruppi etnici marginali e di recente immigrazione. Tronto ha sottolineato, a quest’ultimo riguardo, in molti sui recenti lavori come uno dei modi in cui oggi si tenta di tenere ancora fuori dalla sfera pubblica e dalla cittadinanza la questione della cura è proprio attraverso lo sfruttamento del lavoro di cura migrante, uno sfruttamento in cui sono spesso complici paesi di provenienza e paesi di accoglienza – come è evidente nel caso delle Filippine⁵³.

Analizzare la pratica della cura nella sua complessità e articolazione ci consente di cogliere meglio l’ampio spettro di questioni politiche che possono essere implicate nell’individuazione e nella soddisfazione dei bisogni di cura. Considerare le attività di *care* nella loro complessità può essere utile, però, anche al fine di eliminare lo stigma loro attribuito, che si traduce in bassi salari o lavoro gratuito, ma anche in una fuga da queste occupazioni che finiscono per essere riservate ai soggetti più deboli, cioè ancora oggi le donne all’interno del nucleo familiare, ed in genere i

⁵² J. Tronto, *Confini morali*, cit., p. 118.

⁵³ Su questo tema, cfr. J. Tronto, *Care as the Work of Citizens*, in M. Friedman (a cura di), *Women and Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 130-143 e Ead., *Care démocratique et démocratie du care*, in P. Molinier, S. Laugier, P. Paperman, *Qu’est ce que le care?*, cit., pp. 35-55.

gruppi sociali più svantaggiati, quali le etnie minoritarie e gli immigrati, soprattutto le donne immigrate o appartenenti a minoranze etniche. Soggetti deboli i cui specifici bisogni di cura vengono di fatto ignorati⁵⁴; poter accedere a risorse di cura, infatti, è oggi anche uno *status symbol*. Altrettanto importante, se non più importante, in direzione di una rivalutazione dei lavori di cura e di una più equa soddisfazione dei bisogni di cura nelle società contemporanee, è una revisione della teoria politica che abbandoni il mito che ci descrive come cittadini autonomi ed eguali e prenda seriamente in considerazione le conseguenze derivanti dal dato della vulnerabilità e interdipendenza umana. Con un'acuta osservazione psicologica, la Tronto invita il lettore a chiedersi se, forse, non è proprio il desiderio di rimuovere la nostra natura di esseri umani dipendenti e vulnerabili a portarci a svalutare il lavoro di chi si prende cura dei nostri bambini, delle nostre case, del nostro cibo, dei nostri anziani, della pulizia delle nostre città, dei bisogni più urgenti del nostro corpo malato o sofferente. Ciò è particolarmente vero nel caso di coloro che hanno potere:

Trattare la cura come misera e non importante – scrive Joan Tronto – aiuta a conservare le posizioni dei potenti nei confronti di chi si occupa della loro cura. I meccanismi di questo rifiuto sono sottili e sono ovviamente filtrati attraverso le strutture esistenti del sessismo e del razzismo⁵⁵.

14.5. Eva Kittay e la *dependency critique*

Come Joan Tronto, Eva Kittay è meno interessata ai contenuti meta-etici dell'etica della cura che alla cura come problema morale e politico, ai contesti e agli attori che sono coinvolti nella pratica della cura, nonché alla critica della moderna ideologia dell'indipendenza. Kittay muove alla concezione liberale dell'eguaglianza, che ispira tante teorie della giustizia contemporanea, a cominciare da quella rawlsiana, una critica che è incentrata sul tema della dipendenza. La descrizione della società come impresa cooperativa di eguali è inevitabilmente falsa: essa, infatti, cela la realtà della dipendenza, della dipendenza dei bambini, degli anziani, dei soggetti disabili, dei malati cronici, ma anche di coloro che si occupano delle persone non autonome, che definisce *dependency worker*. Il lavoro di cura quando rivolto a persone che non sono in grado di provvedere a se stesse autonomamente produce, infatti, una forma di dipendenza riflessa e derivata nel *care giver*, che è stata e spesso è ancora ignorata e misconosciuta dalla società.

⁵⁴ J. Tronto, *Confini morali*, cit., pp. 128-129.

⁵⁵ Ivi, p. 137.

[...] la concezione della società vista come associazione di uguali – scrive Kittay – maschera o occulta ingiuste dipendenze, legate all'infanzia, alla vecchiaia, alla malattia e alla disabilità. Finché siamo dipendenti, non siamo in condizione, in termini di eguaglianza, di entrare in competizione per i beni della cooperazione sociale. E coloro che si prendono cura di chi è dipendente, che devono accantonare i propri interessi per occuparsi di chi è totalmente alla loro mercé, entrano in questa competizione svantaggiati. Collocandoci nella prospettiva della critica della dipendenza, è evidente che le donne non hanno ottenuto la parità dalla parte maschile dello spartiacque sessuale – perché come potrebbero mai abbandonare i figli, i genitori anziani, il marito o l'amico malato al di qua dello spartiacque?⁵⁶

La prospettiva critica incentrata sul tema della dipendenza ci consente di dire che le donne non hanno raggiunto l'eguaglianza con gli uomini, perché per farlo avrebbero dovuto abbandonare le persone che dipendevano da loro nella sfera privata (i bambini, le persone anziane, le persone malate). L'eguaglianza sarà difficilmente raggiungibile per le donne finché quelle di loro che intendono uscire dalla sfera domestica non riceveranno un sostegno pubblico che consenta loro di provvedere alle persone dipendenti e, in particolare, di quelle persone che sperimentano le forme più estreme di dipendenza e sono, per questo, totalmente incapaci di reciprocità. Kittay parte dalla considerazione di queste situazioni estreme spinta anche dalla propria esperienza personale: la sua riflessione filosofica trova motivazioni profonde nel rapporto che la lega alla figlia Sessa, affetta dalla nascita da una grave forma di disabilità mentale.

Eva Kittay – come Joan Tronto – è molto lontana da rappresentare in termini idilliaci la relazione di cura: è l'asimmetria e la diseguaglianza di potere insita nella relazione di cura a renderla particolarmente difficile ed emotivamente impegnativa per i soggetti che vi sono coinvolti. La relazione tra la persona dipendente e chi presta cura è una relazione che deve fondarsi sulla reciproca fiducia, che presuppone equilibri instabili, tanto più instabili quanto più chi presta cura percepisce la differenza tra il potere che è in grado di esercitare nella relazione e la mancanza di potere, il suo senso di impotenza rispetto al mondo esterno. Del lavoro di dipendenza la Kittay offre un'analisi realistica, scevra da venature romantiche: il lavoro con soggetti dipendenti è un lavoro che implica sempre diseguaglianza e asimmetria, e può degenerare in un rapporto di dominio. La relazione di cura può trasformarsi in un rapporto di dominio per abuso di potere da parte della persona che si prende cura di un soggetto dipendente. Può, però, essere anche la stessa persona dipendente ad approfittarsi delle cure e delle attenzioni di chi si occupa di lei. Capita talvolta che sia il *care receiver* a non rispettare il *care giver*, a ricattarlo, contando sul legame af-

⁵⁶ E. Feder Kittay, *La cura dell'amore*, cit., p. XXXII.

fettivo che li lega: può umiliarlo, tiranneggiarlo con le sue richieste, può approfittare della sua generosità e disponibilità. Ciò può accadere soprattutto quando il *care receiver* ha uno status sociale elevato e il *care giver* non è un professionista e appartiene a una classe sociale inferiore, come spesso accade stante l'attuale divisione del lavoro di cura su basi razziali, etniche, di classe e di genere.

L'analisi delle forme del lavoro di dipendenza mostra come molte donne che sono uscite dalla sfera domestica e hanno fatto ingresso nel mondo del lavoro abbiano potuto farlo solo nella misura in cui avevano la disponibilità economica per poter affidare i loro tradizionali lavori di cura ad altre donne. Se il lavoro di cura è un tema che accomuna le donne, e che fa riferimento prevalentemente all'esperienza femminile, tuttavia esso è anche una questione che oggi genera divisioni e interessi divergenti all'interno del mondo femminile tra quante svolgono lavori di cura e quante sono riuscite a liberarsene delegando queste attività ad altre donne. Già nel 1988, ricorda Kittay, Marilyn Friedman osservava che i tagli al welfare spingevano le donne a occupare il settore dei servizi, e in particolare quello dei servizi domestici, e questo fenomeno produceva una stratificazione di classe nel mondo femminile⁵⁷. Nella storia americana – come hanno mostrato i lavori di Evelyn Nakano Glenn –, tradizionalmente, la divisione del lavoro di cura ha avuto una base razziale: le serve erano principalmente donne afro-americane⁵⁸. Oggi sono ancora donne appartenenti alle classi più basse, alle etnie minoritarie e sempre più soprattutto donne immigrate in condizioni di precarietà dal punto di vista giuridico, se irregolari - donne che, a loro volta, lasciano la cura dei loro figli e dei loro anziani ad altre donne nei loro paesi d'origine, creando così quella che Ehrenreich e Hochschild definiscono delle vere e proprie «catene della cura»⁵⁹. In assenza di interventi pubblici che consentano di riconoscere il ruolo fondamentale del lavoro di cura o di riproduzione sociale, le donne immigrate forniscono una soluzione privata che solo parzialmente costituisce una reale de-familiarizzazione del lavoro di cura; mentre la divisione del lavoro di cura ancora su basi etniche e razziali presuppone una continuità nella sua svalutazione.

Per Eva Feder Kittay un ordine sociale che ignori il lavoro di dipendenza è un ordine sociale ingiusto. Confrontandosi con la teoria della giustizia di Rawls, Kittay nota come l'ipotesi che vede nella posizione originaria rappresentanti di individui normodotati e pienamente cooperativi sia un chiaro esempio dell'incapacità della teoria liberale di fare i conti con il tema della vulnerabilità umana e della tendenza a relegarla tra i problemi

⁵⁷ Cfr. E. Feder Kittay, *La cura dell'amore*, cit., p. 31.

⁵⁸ E. Nakano Glenn, *From Servitude to Service Work: Historical Continuities in the Division of Paid Reproductive Labor*, «Signs», 18, 1 (1992), pp. 1-43.

⁵⁹ Cfr. B. Ehrenreich e A. Hochschild Russell (a cura di), *Global Woman; Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*, MacMillan, Palgrave 2003.

della moralità privata. Per essere pienamente considerata la dipendenza, secondo Kittay, dovrebbe figurare tra le circostanze di giustizia della posizione originaria⁶⁰, e la cura, ovvero la “*capacità* morale di rispondere alla vulnerabilità con la cura”⁶¹, dovrebbe essere inclusa tra i poteri della persona morale⁶². Dato che ognuno di noi attraversa nella vita fasi più o meno lunghe di dipendenza, che ci rendono incapaci di una piena cooperazione sociale, ciò dovrebbe portare gli individui che si trovano sotto il velo d’ignoranza rawlsiano a includere la cura, il diritto di ricevere e prestare cura, nel paniere dei beni sociali primari.

[...] sia il bene di essere assistito all’interno di una relazione di dipendenza che risponde a un bisogno, se e quando uno è incapace di prendersi cura di se stesso da solo, sia il bene di soddisfare i bisogni di dipendenza degli altri senza costringere nessuno a dei sacrifici indebiti sono beni primari nel senso rawlsiano [...].⁶³

L’introduzione di questo ulteriore bene sociale primario implicherebbe il riconoscimento della questione del lavoro di cura come problema attinente all’etica pubblica e, quindi, l’assunzione di una responsabilità sociale verso coloro che prestano e coloro che ricevono cura. Tale responsabilità pubblica dovrebbe condurre a una triangolazione ispirata al principio della *doula*: nell’antica Grecia la *doula* era la schiava che si occupava della madre prima e subito dopo il parto, occupandosi dei suoi bisogni e sostenendola emotivamente. La *doula* tradizionale dovrebbe essere oggi sostituita nel lavoro di dipendenza da un sostegno pubblico rivolto a coloro che prestano cura⁶⁴. Ciò è fondamentale, secondo la Kittay, anche per assicurare migliori prestazioni di assistenza: non ci può essere una buona cura finché al *care giver* non è garantita l’indipendenza economica e il lavoro di cura è percepito socialmente come un’attività degradante e, per questo, riservata ai soggetti più svantaggiati.

In *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species* (2006), Martha Nussbaum ha accolto le critiche della Kittay a Rawls e attinto alla sua analisi sul tema della dipendenza e della disabilità. La soluzione che la Kittay propone, tuttavia, secondo Nussbaum, non è all’altezza dei problemi che l’approccio contrattualista solleva, problemi che dovrebbero indurre a un suo abbandono più che a una sua mera correzione. La mancata inclusione nella lista dei beni primari dei bisogni di cura che caratterizzano i cittadini con gravi menomazioni mentali, infatti, deriva dalla stessa concezione kantiana della persona, come essere morale e raziona-

⁶⁰ Cfr. E. Feder Kittay, *La cura dell’amore*, cit., cap. III.

⁶¹ Cfr. *ivi.*, p. 185.

⁶² Cfr. *ivi.*, p. IV.

⁶³ Cfr. *ivi.*, p. 187.

⁶⁴ Cfr. *ivi.*, pp. 254-266.

le, da cui Rawls muove: immaginare le parti come approssimativamente uguali, in cerca del vantaggio reciproco e pienamente cooperative non è un errore che può essere corretto semplicemente tramite l'estensione della lista dei beni primari⁶⁵. Una teoria della giustizia veramente soddisfacente, secondo Nussbaum, dovrebbe riconoscere l'eguale cittadinanza e l'eguale dignità delle persone con gravi disabilità fisiche e mentali e questo è possibile solo se non si concepiscono i principi politici fondamentali come il risultato di un contratto per il vantaggio reciproco e se si accetta una concezione aristotelica della persona, che riporti l'uomo a contatto con la sua condizione animale. Per far fronte ai bisogni di persone affette da disabilità gravi, infatti, occorrono interventi costosi che, in ogni caso, difficilmente potranno essere compensati con il contributo che questi soggetti saranno mai in grado di dare alla cooperazione sociale. Nella teoria rawlsiana, considerando che persone come Sessa sono al di sotto della «linea di normalità» e quindi «non cooperative», diventa difficile spiegare, nella fase della posizione originaria, perché ad esse sia dovuta giustizia e non semplicemente carità. Rawls non spiega cosa dobbiamo, in termini di giustizia, a persone che non possono considerarsi membri normali e pienamente cooperativi. Per Nussbaum, è il bene fondamentale della giustizia in sé che ci chiede di rispettare le persone affette da menomazioni gravissime quali soggetti a pieno titolo destinatari di giustizia. In questo senso, l'approccio delle capacità offre una concezione più adeguata della piena ed eguale cittadinanza delle persone con menomazioni e disabilità in quanto il suo punto di partenza è una concezione della persona che non identifica la persona con la razionalità, unificando piuttosto razionalità, animalità e socialità. La concezione politica della persona formulata dalla Nussbaum riconosce «il nostro essere animali bisognosi e temporali, che iniziano ad esistere come bambini per terminare spesso la propria vita in altre condizioni di dipendenza».

Attiriamo l'attenzione – scrive ancora la Nussbaum – su queste aree di vulnerabilità, insistendo nell'affermare che la razionalità e la socialità sono esse stesse temporali poiché hanno uno sviluppo, una maturità e (se il tempo lo permette) un declino. Riconosciamo inoltre che il tipo di socialità che è pienamente umano include relazioni simmetriche, come quelle che sono centrali per Rawl, ma anche relazioni che presentano un'asimmetria più o meno estrema: noi sosteniamo fermamente che le relazioni non simmetriche possono ancora contenere reciprocità e funzionamento veramente umano⁶⁶.

La Nussbaum interpreta l'idea della Kittay per cui lo Stato dovrebbe tener conto del fatto che ognuno di noi è «figlio di una madre» come

⁶⁵ Cfr. M. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., p. 160.

⁶⁶ Ivi, pp. 177-178.

tendenzialmente anti-liberale⁶⁷: «Nella misura in cui avere la necessità di ricevere cure è l'immagine guida della relazione fra stato e cittadino, una cittadinanza piena ed eguale non richiede indipendenza o un'ampia gamma di opzioni di funzionamento attivo»⁶⁸. La metafora del figlio non è adeguata, secondo Nussbaum, a rappresentare la condizione del cittadino, quasi che lo Stato dovesse assumere funzioni materne. La rinuncia all'obiettivo dell'indipendenza, per la Nussbaum, è estremamente pericolosa soprattutto nella prospettiva dei destinatari della cura e in particolare delle persone disabili. L'esercizio della cura è difficile anche perché può scivolare in forme più o meno dirette di controllo e di paternalismo; ha sicuramente ragione la Nussbaum a metterci in guardia da questo pericolo: anche nel caso delle persone con gravi disabilità si dovrebbe puntare ad assistere il bisogno di ogni persona «di essere un individuo singolo», per quanto nessuno di noi possa godere mai di un'indipendenza più che «temporanea» e «parziale»⁶⁹.

Al di là delle critiche che le muove, Nussbaum è d'accordo con Kittay nell'osservare che la questione della disabilità solleva due distinti, anche se interconnessi, problemi di giustizia sociale: il primo concerne l'equo trattamento delle persone disabili, il secondo, invece, riguarda il soddisfacimento dei bisogni del *care giver*, di colui che si assume l'onere di prendersi cura di coloro che vivono in condizioni di dipendenza. È evidente, anche per Nussbaum, che finché alle persone in condizioni di dipendenza sarà riconosciuto scarso valore umano, finché esse saranno ritenute non meritevoli di essere a pieno titolo destinatarie di giustizia sociale, neppure al lavoro di coloro che prestano attività di cura si riuscirà a riconoscere piena dignità. Una concezione della giustizia sociale che comporti l'adozione di tutte le misure necessarie per far fronte ai bisogni dei disabili non potrà non prestare una maggiore attenzione al lavoro, fisicamente ed emotivamente impegnativo, svolto dalle persone che dedicano il loro tempo alle attività di cura.

Negli ultimissimi anni in Europa si è sviluppato un movimento dei *care giver* che costituisce un'importante realtà sociale e politica. Esso non solo assolve a una funzione di solidarietà e di sostegno nei confronti dei familiari assistenti, troppo spesso abbandonati a se stessi, ma agisce per ottenere una maggiore giustizia sociale anche mediante una diversa e più positiva percezione sul piano culturale e simbolico del lavoro di cura e dei soggetti destinatari di cura⁷⁰.

⁶⁷ La Nussbaum fa qui riferimento al cap. III di *Love's Labor*, intitolato appunto *Some Mother's Child*.

⁶⁸ Ivi, p. 237.

⁶⁹ Cfr. ivi, pp. 238-239.

⁷⁰ Sull'importanza del movimento sociale dei *care giver*, cfr. M. Barnes, *Storie di caregiver. Il senso della cura* (ed orig. 2006), Erikson, Trento 2010; in particolare, i capp. 7 e 8.

14.6. Etica della cura e disability studies

All'interno della riflessione filosofico-politica e filosofico-morale contemporanea il rapporto tra la *ethic of care* e i *disability studies* non è sempre stato facile. L'etica della cura e gli studi sulla disabilità prendono le mosse da un'analoga prospettiva non dominante, contrapposta a quella dei maschi bianchi, di classe media, abili ed eterosessuali che fino ad oggi ha definito le regole e le pratiche prevalenti all'interno delle nostre società. Entrambi gli approcci teorici si sono dovuti confrontare – come sottolinea Mary B. Mahowald – con gli stereotipi della dipendenza, della passività e dell'inferiorità⁷¹. Etica della cura e studi sulla disabilità hanno dovuto entrambi confrontarsi con l'ansia che producono socialmente i temi da essi toccati: ovvero le questioni della dipendenza, dell'interdipendenza, della vulnerabilità fisica e mentale, in una società attaccata al mito dell'autonomia e dell'indipendenza. Nonostante i molti punti di partenza comuni, la *ethic of care* e i *disability studies* si sono spesso trovati su fronti contrapposti nelle loro battaglie politiche. I teorici della disabilità e gli attivisti politici per i diritti dei disabili, infatti, hanno accusato la prospettiva femminista, e al suo interno l'etica della cura, di rimuovere il punto di vista e le problematiche specifiche della persona disabile. Terreno di scontro tra le due prospettive teoriche è stata la scelta della *ethic of care* di legare l'etica della cura alla differenza, mettendo in secondo piano i valori dell'egualianza e della giustizia, dando per scontato il bisogno di cura e svilendo così il tentativo del modello sociale della disabilità di ricondurre la condizione della persona disabile non alla forma di minorazione fisica, psichica o sensoriale dalla quale può essere affetto per nascita, per una malattia o per un incidente, ma alle barriere sociali del pregiudizio, della discriminazione e dell'esclusione sociale che traducono socialmente quella specifica menomazione in una disabilità e consentono di vedere in essa una forma di oppressione sociale o di discriminazione, non dissimile dal sessismo o dal razzismo.

Le incomprensioni tra *disability studies* ed *ethic of care*, tuttavia, sembrano essere state in parte superate e sembra essersi aperta la possibilità di un dialogo costruttivo tra le formulazioni più recenti dell'etica della cura e i tentativi di revisione e ripensamento e di parziale abbandono del modello sociale della disabilità. Da una parte, infatti, esponenti dei *disability studies* hanno sentito il bisogno di ripensare e attenuare i termini radicali in cui era formulato il modello sociale della disabilità, per riportare l'attenzione sulla dimensione corporea; dall'altra, – come abbiamo visto – alcune teoriche dell'etica della cura hanno preso le distanze dall'identificazione

⁷¹ Cfr. M. B. Mahowald, *A Feminist Standpoint*, in A. Silvers, D. Wasserman e M. B. Mahowald, *Disability, Difference, Discrimination. Perspectives on Justice in Bioethics and Public Policy*, Rowan and Littlefield Publishers, Lanham-Boulder-New York-Oxford 1998.

della cura con il modello romantico della diade materna, hanno prestato maggiore attenzione alla dimensione relazionale e interattiva della cura e alla necessità di conciliare cura e giustizia, necessità legata alle possibili derive negative di un rapporto asimmetrico quale necessariamente si configura il rapporto tra chi presta e chi riceve cura.

Il tema della disabilità è stato a lungo relegato nell'ambito della sfortuna. Negli ultimi quarant'anni i *disability studies* sono riusciti a introdurlo all'interno delle teorie della giustizia. In questo percorso teorico-politico un ruolo fondamentale ha avuto il distacco dalla definizione di disabilità proposta dal modello medico, nel quale l'obiettivo è la 'normalizzazione' del disabile e la correzione o riduzione del suo *impairment* (danno, deficit o menomazione). In contrapposizione al modello medico il movimento dei disabili, sulle orme della *politics of identity* e della distinzione tra *gender* and *sex*, avanzata dal movimento femminista, ha proposto una concezione sociale della disabilità che ha spostato l'attenzione dalle problematiche individuali alle condizioni sociali e ambientali, insistendo sul carattere socialmente costruito della disabilità – concezione che ha influenzato la Convenzione sui diritti delle persone con disabilità adottata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite il 13 dicembre 2006⁷². Per il movimento per i diritti dei disabili è fondamentale staccarsi dall'immagine della disabilità come una forma di malattia, un limite permanente legato in modo intrinseco al deficit o alla menomazione della persona, ed evidenziare che la differenza del disabile è socialmente costruita. Il modello sociale ha consentito agli attivisti e ai teorici impegnati sul terreno della disabilità di affermare che 1) la qualità della vita del disabile non è determinata dalle sue caratteristiche fisiche, dal modo in cui funziona il suo corpo o la sua mente; 2) che è necessario tenere distinto il danno fisico o mentale della persona dal modo in cui esso è interpretato e percepito dalla società; 3) che la segregazione del disabile è determinata dai pregiudizi e dalla discriminazione, dal mancato utilizzo delle risorse necessarie a eliminare barriere e creare ambienti accessibili anche alle persone diversamente abili, nonché dalla mancanza di assistenza⁷³. Al fine di politicizzare il discorso sulla disabilità e di sottolineare come sia la società a determinare le condizioni dei disabili, il movimento per i diritti dei disabili preferisce parlare di «disabled people», di «persone *inabilitate*»⁷⁴.

Nell'ambito dei *disability studies* è invalsa a lungo una accezione negativa del *care*, nella convinzione che qualsiasi relazione di *caring* sia suscettibile di condurre a una marginalizzazione, colonizzazione e infan-

⁷² Cfr. E. Pariotti, *Disabilità, diritti umani e azioni positive*, in T. Casadei (a cura di), *Lessico delle discriminazioni tra società, diritto e istituzioni*, Diabasis, Reggio Emilia 2009.

⁷³ J. Morris, *Impairment and Disability: Constructing an Ethics of Care That Promotes Human Rights*, «Hypathia», 16, 4 (2001), pp. 1-16; in particolare, pp. 2-3.

⁷⁴ Cfr. *ibidem*

tilizzazione della vita di chi è consegnato alla posizione di dipendenza⁷⁵. In un articolo del 1997, Jenny Morris scriveva:

[...] l'unico modo per dare potere alle persone disabili è abbattere l'ideologia della cura che è una forma di oppressione e un'espressione del pregiudizio. Sentire di avere potere (*empowerment*) significa scelta e controllo; significa che qualcuno ha il potere di esercitare la scelta e quindi di massimizzare il controllo sulla propria vita (sempre riconoscendo che ci sono limiti al controllo che ciascuno di noi ha su quanto accade nella propria vita). La cura – nella seconda metà del ventesimo secolo – è venuta a significare non l'interessarsi a qualcuno, ma il prendersi cura di qualcuno, nel senso di assumersene la responsabilità. Le persone che si dice abbiano bisogno di qualcuno che si prenda cura di loro sono pensate come incapaci di esercitare scelta e controllo. Non si può, dunque, avere cura ed *empowerment*, perché è l'ideologia e la pratica della cura che ha portato a percepire la persona disabile come priva di potere (⁷⁶).

Per i teorici della disabilità, le autrici femministe hanno avuto la tendenza a proporre una lettura della relazione di cura improntata sul rapporto idealizzato madre-bambino e a privilegiare la questione della condizione delle donne come principali prestatrici di cura all'interno della società, con il rischio di mettere ulteriormente al margine il punto di vista di chi riceve cura. I *disability studies* hanno contrapposto alla figura del *care-giver* quella del *personal assistant* (PA): alla relazione empatica di cura, incentrata su un inevitabile forte coinvolgimento emotivo e sulle virtù della sollecitudine e generosità del prestatore di cura, hanno preferito la relazione contrattuale con un assistente personale che il disabile sceglie e con il quale intrattiene un rapporto in qualità di datore di lavoro. Solo in questo ruolo il disabile sarebbe in grado di veder riconosciuta la propria capacità di autodeterminazione, i propri diritti e la propria indipendenza. Attraverso la figura del PA il movimento per i diritti dei disabili ha voluto, insomma, proporre come alternativa alla relazione di cura all'interno della famiglia o attraverso lavoro volontario un rapporto di aiuto, contrattuale e utilitaristico.

Questa proposta – che nel Regno Unito ha portato all'approvazione del *Community Care Direct Payment Act* (1997), a cui si richiama nel nostro ordinamento una delle modifiche alla legge 5 febbraio 1992, n. 104, contenuta nella legge 162 del 1998, e a cui si ispirano alcuni dei tentativi di

⁷⁵ M. Watson, L. McKie, B. Hughes, D. Hopkins, S. Gregory, 2004, (*Inter*) *Dependence, Needs and Care: The Potential for Disability and Feminist Theorists to Develop an Emancipatory Model*, «Sociology», 38, pp. 331-350; in particolare, pp. 335-336

⁷⁶ J. Morris, *Care or Empowerment? A Disability Rights Perspective*, «Social Policy & Administration», 31, 1 (1997), pp. 54-60; in particolare, p. 57.

disciplinamento della materia a livello regionale⁷⁷ – ha senz'altro contribuito al miglioramento della vita di molti disabili e ha dato loro la possibilità di partecipare più attivamente alla vita sociale e produttiva, di avere un maggiore potere decisionale sulla propria esistenza e di vedersi riconosciuti, a tutti gli effetti, diritti come quello ad avere una vita sessuale, dei figli e una famiglia. L'introduzione della figura dell'assistente personale ha consentito di affermare il principio per cui l'assistenza al disabile, che si trovi in grado di decidere della propria vita, non deve ricadere sulla famiglia, che ha anch'essa diritto a una vita indipendente. Essa, tuttavia, presenta dei limiti che sono riconducibili, come sottolinea nei suoi ultimi lavori Tom Shakespeare⁷⁸, allo stesso modello sociale della disabilità, e alla sua negazione e rimozione radicale del ruolo inabilitante che nella vita del disabile può avere la sofferenza fisica e/o mentale, a prescindere da ogni forma di oppressione sociale. Non si tratta, per Shakespeare, di tornare al modello medico, ma in qualche misura di articolare un modello intermedio e pluralista. Un modello pluralista che tenga conto anche della ampia gamma di condizioni di dipendenza in cui può trovarsi un essere umano e che, più in particolare, sia in grado di affrontare anche le sfide estreme originate dalle menomazioni mentali gravi.

Importanti appunti critici sono mossi nei confronti del modello sociale della disabilità anche dai lavori di Margrit Shildrick, che insiste sull'importanza della dimensione della corporeità in generale e ancor più specificamente per le persone disabili. La Shildrick studia l'immaginario del corpo dominante nelle società occidentali e riconduce le paure che il disabile suscita socialmente alla labilità del confine tra corpo abile e disabile. Come scrive Thomas Couser: «Parte di ciò che rende la disabilità così minacciosa per la persona non disabile potrebbe essere proprio l'indistinzione e la permeabilità dei suoi confini»⁷⁹. Questa riflessione sul disagio provocato dalla fisicità e dalla materialità ingombrante di un corpo inadeguato,

⁷⁷ In particolare ci riferiamo alla seguente integrazione all'articolo 39, secondo comma della legge del 1992: «1-ter) a disciplinare, allo scopo di garantire il diritto a una vita indipendente alle persone con disabilità permanente e grave limitazione dell'autonomia personale nello svolgimento di una o più funzioni essenziali della vita, non superabili mediante ausili tecnici, le modalità di realizzazione di programmi di aiuto alla persona, gestiti in forma indiretta, anche mediante piani personalizzati per i soggetti che ne facciano richiesta, con verifica delle prestazioni erogate e della loro efficacia». Le modalità di disciplinamento dei programmi per la vita indipendente sono delegate alle singole regioni. In Toscana, per esempio, il principio della vita indipendente, oltre ad essere considerato tra le finalità statutarie della Regione (art. 4); ispira la disciplina del *Sistema integrato di interventi e servizi per la tutela dei diritti di cittadinanza sociale* (legge regionale 41/05, art. 55), è stato oggetto di una sperimentazione triennale ed è oggetto della Legge Regionale 66 del 2008).

⁷⁸ Cfr. T. Shakespeare, *Disabilities Rights and Wrongs*, Routledge, London 2006.

⁷⁹ M. Shildrick, *Dangerous Discourses of Disability, Subjectivity and Sexuality*, Palgrave, Macmillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire 2009, p. 4.

che trasgredisce con la sua stessa presenza ogni tentativo della società di riaffermare un presunto modello di normalità e appropriatezza, sembra poter costituire un nuovo terreno di dialogo con l'etica della cura: il lavoro di cura, infatti, è in una delle sue forme più impegnative un lavoro sul corpo⁸⁰, nel quale il *care giver* ha a che fare con aspetti della vita corporea che sono rimossi nell'immaginario sociale della nostra modernità, in cui i corpi devono contenersi e non trasgredire i confini che li separano⁸¹. Gli scritti di Magrit Shildrick propongono, tuttavia, anche stimoli per una riflessione critica sulla cura: la *care ethics*, in particolare quando ha trattato il tema della disabilità, ha pensato al corpo privilegiando la dimensione del bisogno, trascurando quella del piacere e del desiderio.

⁸⁰ Cfr. M. D. Fine, *A Caring Society*, Palgrave, Macmillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire 2007, cap. VII e J. Twigg, *Carework as a Form of Bodywork*, «Ageing and Society», 20 (2000), pp. 389-411.

⁸¹ Cfr. J. Twigg, *Carework as a Form of Bodywork*, cit., p. 397.

PARTE III

OLTRE LE TEORIE DELLA GIUSTIZIA

INTRODUZIONE

Nella prima e seconda parte di questo lavoro abbiamo visto come le principali teorie della giustizia contemporanee abbiano provato a risolvere il problema della disuguaglianza nella società liberale. Diversi paradigmi ed impostazioni normative si sono confrontate nel corso del Novecento. Autori e teorie che hanno posto l'accento sul concetto di giustizia come eguaglianza dei risultati sono state criticate e superate da impostazioni teoriche che hanno invece posto l'accento sulla parità delle opportunità iniziali (Rawls). I teorici del c.d. *luck egalitarianism* hanno, a loro modo, approfondito e radicalizzato le posizioni rawlsiane: sono da considerare moralmente accettabili soltanto le situazioni di disuguaglianza frutto di scelte volontarie. Posizionato su un piano normativo differente, Robert Nozick rivendica la legittimità morale di condizioni di disuguaglianza generate da uno scambio volontario tra individui liberi e consapevoli. Complessivamente, pur nella differenza delle interpretazioni, questi autori portano avanti concezioni monologiche della giustizia: il centro di ogni discorso normativo è infatti l'individuo inteso in termini atomistici. L'individuo è qui concepito come l'unità fondamentale da cui parte e su cui si basa ogni discorso morale: i fini ultimi di queste teorie sono il benessere, l'uguaglianza (di risultati o di opportunità), la libertà ma sempre e comunque individualmente intesi. In queste visioni sono quindi completamente assenti le dimensioni relazionali ed interattive della giustizia. Inoltre, l'accento che molti di questi autori pongono su una ipotetica posizione originaria (si pensi soltanto a Rawls o Nozick) limita, ma più radicalmente vanifica, una comprensione processuale e dinamica della realtà sociale: negati sono qui il mutamento storico, le identità culturali e la trasformazione delle condizioni sociali.

Amartya Sen ed i teorici dell'*eguaglianza complessa*, pur nella varietà dei punti di vista, ampliano le condizioni di uguaglianza iniziale postulate dalla teoria rawlsiana: la giustizia sociale non va perseguita esclusivamente nella sfera che Rawls definisce come la «struttura di base della società», ma anche e soprattutto nelle sfere più informali della famiglia e della società civile. Il loro pensiero apre a una visione in cui è valorizzato e pienamente contemplato il ruolo degli elementi relazionali e culturali, una visione che diviene centrale negli approcci filosofico-politici esaminati nella seconda parte del lavoro, in cui vediamo maturare il passaggio paradigmatico: da una filosofia politica incentrata su una visione distributiva della giustizia a

una visione basata sulla richiesta di riconoscimento e, quindi, sull'ideale dell'intersoggettività. Pensatori come Habermas, Fraser, Honneth e Young hanno infatti elaborato una comprensione comunicativa della giustizia e, più in generale, della realtà sociale. In particolare, Jürgen Habermas, nel suo tentativo di dimostrare la possibilità dello sviluppo di principi normativi universalmente accettati, ha costruito una concezione della giustizia impiantata sulla ragione argomentativa: «[...] possono pretendere validità universale soltanto quelle norme che trovano (o possono trovare) il consenso di tutti i soggetti coinvolti quali i partecipanti a un discorso pratico»¹. La dimensione delle relazioni intersoggettive è inoltre centrale anche nel suo discorso politico: per il pensatore tedesco, le norme giuridiche sono infatti il prodotto di un dibattito pubblico tra cittadini liberi ed uguali. Con il suo approccio normativo basato su un «dualismo di prospettiva», Nancy Fraser introduce, accanto alla dimensione redistributiva della giustizia (socio-economica), quella del riconoscimento (culturale): l'ingiustizia è qui concepita come disprezzo sociale dovuto al dominio delle visioni culturali dei gruppi dominanti. Su posizioni ancora più radicali, Alex Honneth abbandona esplicitamente il paradigma redistributivo della giustizia per approdare a un paradigma teorico fondato in modo esclusivo sul riconoscimento sociale: tutte le ingiustizie contemporanee, subite da individui o collettivi, sono causate dalla negazione di relazioni di riconoscimento. Come per Taylor, impedire il riconoscimento sociale (sia esso individuale o collettivo) significa negare il processo di autorealizzazione e di riconoscimento di sé mediante gli altri.

Pur non appiattendo le proprie posizioni su quella della politica dell'identità, anche Iris Marion Young ritiene la politica della redistribuzione cieca alle differenze posizionali e culturali e atta invece a rafforzare l'ingiustizia attraverso una falsa universalizzazione delle norme dei gruppi dominanti. In tal senso, totale è la sua opposizione alla mera adozione del paradigma distributivo della giustizia: «la tendenza a cercare schemi distributivi [...] finiscono sovente per mettere in ombra problemi relativi al dominio e all'oppressione, che richiedono invece una concettualizzazione più orientata verso i processi e le relazioni»². Una critica analoga all'egemonia discorsiva del paradigma distributivo viene mossa da Judith Butler. La pensatrice americana contesta la pretesa neutralità delle concezioni liberali della giustizia che, imponendo un'interpretazione eteronormativa dei rapporti sociali, impediscono il riconoscimento pubblico e, quindi, l'inclusione politica di identità 'abietto', quali quelle dei transessuali, dei gay e delle lesbiche. In questo senso, rompere con la tradizione illuminista e liberale della giustizia, sempre definita in base alle idee di ragione, di libertà e di autonomia individuale, significa per Butler ripensare l'umano sulla base della sua vulnerabilità corporea e affettiva: la nostra vulnerabilità nei confronti dell'altro, da cui dipendia-

¹ J. Habermas, *Etica del discorso*, cit., p. 103.

² I. Marion Young, *La politica della differenza*, cit., p. 12.

mo per soddisfare il nostro desiderio di esistenza sociale, ci impedisce costitutivamente di definirci e di rappresentarci come soggetti indipendenti. L'enfasi sulla dipendenza della soggettività umana è il centro focale anche di tutte quelle elaborazioni filosofiche che si richiamano all'etica della cura. Qui, la consapevolezza della vulnerabilità umana conduce a decostruire radicalmente il concetto liberale di autonomia individuale. L'autonomia va invece concepita come un continuo venire a compromesso con la rete di rapporti di dipendenza in cui siamo coinvolti nella nostra vita nei confronti di persone, istituzioni, gruppi, che sono necessari al soddisfacimento di nostri bisogni o desideri. Emerge qui una tensione tra l'approccio contestualista dell'etica della cura e quello astratto e universalizzante dell'etica dei diritti; tra il particolarismo delle relazioni affettive e di cura e l'universalismo procedurale del linguaggio dei diritti espresso dalla teorie di Rawls e Habermas.

Nella terza ed ultima parte di questo lavoro passiamo in rassegna teorie e autori che, da svariate posizioni e punti di vista disciplinari, negano la possibilità stessa di pensare nei termini degli ideali liberali di giustizia e di eguaglianza: la disuguaglianza è, infatti, per loro, il dato costante e strutturale di ogni forma di organizzazione sociale. In questo senso, non si dà ne potrà mai darsi alcun principio di giustizia, di natura trascendente od immanente, in grado di organizzare la società e definirne i fini. Secondo questi autori, tutte le concezioni normative della giustizia, costruite a-priori, sono infatti incapaci di cogliere i caratteri costitutivi ed insopprimibili della realtà sociale: vale a dire, l'esistenza di relazioni politiche oppressive e gerarchiche (diffuse non solo al livello statale), lo sfruttamento economico delle soggettività sociali produttive, l'egemonia culturale dei gruppi dominanti, la marginalizzazione e l'esclusione dal discorso pubblico delle identità di minoranza, quali le donne, i neri, i minori, i gay e lesbiche, i disabili, le etnie oppresse e così via. Parlare, in questo caso, di approcci teorici che si pongono «oltre le teorie della giustizia» significa affermare l'esistenza di paradigmi di pensiero che si collocano radicalmente al di là di tutte quelle posizioni normative che più o meno esplicitamente si rifanno alla tradizione liberale. Non per questo tuttavia, alcuni di questi autori rinunciano, come vedremo, al supporto di progetti emancipativi e di trasformazione rivoluzionaria della società. Ciò che differenzia il loro pensiero da quello degli autori che abbiamo trattato nella prima e seconda parte di questo lavoro è la diversa angolatura da cui si inquadrano e da cui dipartono tali progetti. Se nelle posizioni di autori come Habermas, Young e Fraser i progetti normativi partono esplicitamente dalla riflessione teorica, l'ambizione di pensatori come Hardt e Negri è invece quella di far partire le istanze ed i progetti di trasformazione radicale dell'esistente direttamente dalle soggettività sociali in lotta³. Cen-

³ Cfr. A. Negri, *Il Contro-impero attacca*, in P. Peticari (a cura di), *Biopolitica minore*, Manifestolibri, Roma 2003, pp. 213-229.

trale è quindi in questa rinnovata prospettiva materialista la produzione soggettiva delle norme etiche e politiche: sono gli agenti sociali, immersi (e soprattutto perché immersi) in relazioni di dominio, sfruttamento ed oppressione, che producono attraverso le loro resistenze le norme politiche di giustizia e di uguaglianza.

Più specificamente, sono due le correnti di pensiero che abbiamo selezionato da questa variegata letteratura, e che abbiamo deciso di trattare nella terza e ultima parte: il paradigma del biopolitico e quello del capitalismo cognitivo. Mentre il primo è un insieme eterogeneo di studi di natura filosofico politica che analizza criticamente gli sviluppi storici ed i caratteri fondamentali della società democratica, il secondo è invece un filone di ricerca più omogeneo di natura sociologica che prende in esame le trasformazioni strutturali del modo di produzione capitalistico. Al di là della diversità di approccio disciplinare, i due filoni di ricerca condividono alcune assunzioni teoriche e presentano alcuni elementi comuni di analisi. Tra le prime, ne menzioniamo tre. Innanzitutto, entrambi i paradigmi concordano sull'assenza di principi ordinatori della realtà sociale di natura trascendente: al contrario, l'ordinamento collettivo è definito da principi normativi ad esso immanenti, siano tali principi derivanti da strutture di dominazione politica, da rapporti economici di produzione o da lotte sociali di soggettività in rivolta. L'ordinamento collettivo, e qui arriviamo alla seconda premessa condivisa, è fondato su molteplici e diffusi rapporti di forza tra le varie componenti societarie: centrale è dunque, per entrambe le prospettive disciplinari, la dimensione del conflitto, che si presenta qui come la figura permanente di ogni forma di esistenza sociale. Infine, principale corollario normativo di queste due assunzioni teoriche è che non esistono fini o valori ultimi sulla base dei quali le società storicamente determinate si trasformano e verso cui tendono: se i principi ordinativi della società liberale sono di natura immanente e dipendono esclusivamente dai rapporti di forza che si stabiliscono a livello collettivo, allora saranno proprio gli esiti sempre aperti e contingenti delle lotte su questi rapporti a determinare la direzione generale del cambiamento storico e sociale.

In riferimento ai contenuti analitici dei due filoni di ricerca, individuiamo invece due elementi in comune. Il primo aspetto è la centralità della vita umana, da intendersi nella sua globalità, nelle strutture politiche ed economiche della società contemporanea. Entrambi gli approcci disciplinari considerano infatti le qualità «biosociali» dell'essere umano come l'oggetto/soggetto delle relazioni di potere e dei rapporti di produzione che si danno nell'ordinamento societario postindustriale: in altre parole, queste teorie filosofiche e sociologiche critiche della tarda Modernità ci parlano di una sussunzione totale della vita umana alle forme attuali del potere politico e del sistema economico. Se la vita umana si pone adesso al centro dell'ordinamento sociale, e qui arriviamo al secondo aspetto condiviso dalle due linee di indagine, allora interesse principale del potere politico ed economico sarà quello di accrescerne l'intrinseca poten-

za e produttività. In altri termini, questi due approcci di ricerca ribaltano esplicitamente le impostazioni classiche della sovranità politica e dell'agire economico. Per i teorici della prospettiva biopolitica, il potere politico moderno diviene esplicitamente «produttivo»: esso mira espressamente a potenziare la vita degli individui e della popolazione su cui esercita autorità. Gestire e accrescere il benessere fisico e sociale dei cittadini significa infatti accrescere la potenza politica dello Stato: in questa prospettiva, in altre parole, la potenza biologica della popolazione equivale alla potenza politica della sovranità⁴. Nell'interpretazione cognitiva del capitalismo si assiste, d'altra parte, a un rovesciamento semantico dei concetti chiave dell'economia politica neoclassica: da una scienza economica che, secondo Robbins, mirava a studiare l'agire economico come «relazione tra mezzi e fini suscettibili di usi alternativi»⁵ in una generale condizione di scarsità di risorse si passa adesso a una nuova visione economica basata sull'idea dell'abbondanza e dell'illimitatezza delle risorse. L'economia basata sulla conoscenza è infatti caratterizzata da rendimenti crescenti dal punto di vista dell'offerta: la conoscenza, nella misura in cui diviene il bene di produzione principale, può infatti essere riprodotta in quantità illimitate a un costo trascurabile e può inoltre essere illimitatamente condivisa senza che il suo consumo ne riduca la quantità od il valore economico. Per questo motivo, André Gorz ha potuto parlare del capitalismo cognitivo come di un'economia politica basata specificamente sull'abbondanza (delle risorse):

[...] la conoscenza apre dunque la prospettiva di una evoluzione dell'economia verso l'economia dell'abbondanza [...]. L'economia dell'abbondanza tende di per sé verso un'economia della gratuità e verso forme di produzione, di cooperazione, di scambi e di consumo fondate sulla reciprocità e sulla messa in comune⁶.

⁴ Come vedremo nella sezione dedicata alla biopolitica, la posizione teorica di Giorgio Agamben si discosta almeno parzialmente da questa identificazione positiva tra corpo dei cittadini e corpo dello Stato: in Agamben, infatti, la sovranità statale non mira a potenziare il suo potere potenziando le condizioni vitali dei suoi cittadini, ma al contrario limitandole e vanificandole il più possibile.

⁵ Qui la formulazione originale: «economics is the science which studies human behaviour as a relationship between ends and scarce means which have alternative uses» espressa in L. Robbins, *Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (ed. orig. 1932), Macmillan, London 1945, p. 16.

⁶ A. Gorz, *L'immateriale. Conoscenza, valore, e capitale* (ed. orig. 2003), Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 33-34.

BIOPOLITICA E SOCIETÀ DEMOCRATICA

Alcune correnti di pensiero della seconda metà del Novecento denunciano in modo esplicito i caratteri pervasivi, sia individualizzanti che totalizzanti, della sovranità liberale. Più precisamente, queste interpretazioni critiche della Modernità, di cui il capostipite può essere considerato il filosofo francese Michel Foucault, mirano a svelare l'inconsistenza ontologica dei principi democratici della giustizia e dell'uguaglianza, mostrandone l'impossibile realizzazione nella società che si dice liberale. Autori come Foucault, Agamben, Hardt e Negri, pur nella varietà dei punti di vista, concordano nel rifiutare le classiche concezioni giuridico-politiche sulla sovranità moderna, in quanto incapaci di penetrare gli effettivi meccanismi di potere e di dominazione. Ciò che questi autori, fautori di un'«altra Modernità»¹, ci dicono è, invece, che la realtà materiale è un luogo di conflittualità permanente, di esclusioni sociali, di relazioni gerarchiche e tecnologie di assoggettamento.

In particolare, Foucault nella sua interpretazione genealogica della società liberale sembra quasi presentare una sorta di 'controcanto' della storia moderna, evocandone, attraverso un'analisi critica dei suoi valori fondanti, una dimensione 'oscura' e, quindi, strutturalmente 'ingiusta'. La storia politica degli ultimi quattro secoli è una storia di dominazione e di assoggettamento che si manifesta come tale persino negli istituti potenzialmente più democratici ed innovativi, quali il sistema giuridico e giudiziario.

Il sistema del diritto e il campo giudiziario sono i tramite permanenti di rapporti di dominazione e di tecniche di assoggettamento polimorfi. Il diritto va visto, credo, non dal lato di una legittimità da stabilire, ma da quello delle procedure di assoggettamento che mette in opera. Dunque, il problema per me è di mettere in cortocircuito, o di evitare, la questione, centrale per il diritto, della sovranità e dell'obbedienza degli individui ad essa sottomessi, per far apparire, al posto della sovranità e dell'obbedienza, il problema della dominazione e dell'assoggettamento².

¹ Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano 1981 e, soprattutto, A. Negri, *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno*, SugarCo, Carnago 1992.

² M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 1998 (ed. orig. 1997), p. 31.

In questa prospettiva, non pare esserci spazio per la formulazione di progetti politici finalizzati alla emancipazione razionale dei soggetti sociali. Si deve abbandonare l'idea kantiana, ripresa e poi sviluppata nel Novecento da Rawls e Habermas, di una soggettività libera e autonoma, portatrice dei diritti naturali riconosciuti dall'ordinamento giuridico, e capace di portare a compimento l'utopia democratica della 'ragione illuminista'. L'individuo liberale è per Foucault un soggetto già pienamente assoggettato. Esso è il prodotto di una dialettica «tra soggettivazione e assoggettamento – in base alla quale non si può diventare soggetti che assoggettandosi ad altro da sé o a una parte di se stessi»³. L'individuo non si costituisce come 'soggettività autonoma' davanti e prima delle istituzioni liberali, ma si forma come tale soltanto dopo il loro sviluppo e la messa in esercizio delle loro tecnologie di soggezione politica: l'individuo è, quindi, 'un effetto del potere' di tali istituzioni.

Ancora più radicalmente, Foucault ci suggerisce di abbandonare le interpretazioni politiche centrate sulla nozione di sovranità che, dal *Leviatano* di Hobbes fino ai giorni nostri, sono state predominanti nella filosofia moderna. Queste interpretazioni, ancora legate a una rappresentazione verticale e giuridica del concetto di politica, mancano di una comprensione globale del fenomeno 'potere' nella società liberale e, di conseguenza, risultano inefficaci, se non dannosi, strumenti di decifrazione del reale.

Queste teorie – ci dice lo studioso francese in un'intervista del giugno del 1976 – pongono tutte ancora il problema della sovranità. Ciò di cui abbiamo bisogno è una filosofia politica che non sia costruita intorno al problema della sovranità, dunque della legge, dunque dell'interdizione. Bisogna tagliare la testa al re: non lo si è ancora fatto nella teoria politica⁴.

Invece di orientare la ricerca sul potere in direzione dell'edificio giuridico della sovranità, degli apparati di Stato, delle ideologie che l'accompagnano, Foucault suggerisce di orientare tale ricerca verso gli operatori materiali della dominazione, vale a dire le istituzioni e i rapporti sociali della società civile. «Bisogna studiare il potere al di fuori del modello del Leviatano, al di fuori del campo delimitato dalla sovranità giuridica e dall'istituzione dello Stato. Bisogna invece analizzarlo a partire dalle tecniche e dalle tattiche di dominazione»⁵ che si danno immediatamente nella vita sociale. In altri termini, il potere si esercita attraverso un'organizzazione reticolare impiantata nella società civile. Non è una sostanza monolitica, oggettiva e ben definibile, appartenente al campo della sovra-

³ R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, p. 30.

⁴ M. Foucault, *Microfisica del potere* (ed orig. 1971), Einaudi, Torino 1977, p. 15.

⁵ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 37.

nità statale; piuttosto, va concepito al plurale sotto forma di un insieme di relazioni frammentarie e non afferrabili. Per questo motivo, «nelle sue maglie gli individui non solo circolano, ma sono sempre posti nella condizione sia di subirlo che di esercitarlo. Non sono mai il bersaglio inerte o consenziente del potere, ne sono sempre gli elementi di raccordo. In altri termini: [...] il potere passa attraverso l'individuo che ha costituito»⁶ e da cui, a sua volta, viene continuamente rinforzato.

Attraverso queste concezioni del potere molecolari, pervasive e immanenti al sociale è possibile, secondo questi autori, arrivare a una comprensione più profonda dell'origine e delle dinamiche di sviluppo della politica moderna. Se il fenomeno politico non si situa esclusivamente nella dimensione statale, ma si colloca anche al livello della società, passando, producendo e riproducendo le soggettività individuali e collettive, esso ha direttamente a che fare con la vita stessa delle persone, vale a dire con i loro bisogni, le loro capacità, le loro intelligenze e desideri. In questo senso, la politica moderna tratta, si confronta ed assume come oggetto specifico di decisione proprio la 'nuda vita' degli esseri umani. In una parola, essa è esplicitamente 'biopolitica': la vita è direttamente implicata nel potere. L'affermazione del potere come biopolitica è, dunque, seguendo queste interpretazioni critiche, l'aspetto peculiare della Modernità. «È la Modernità che vede l'entrata della vita nella politica in quanto oggetto di cura, l'ingresso dei corpi in quanto oggetto-soggetto di strategie espansive e produttive»⁷. Biopolitica indica, quindi, l'intervento attivo del potere sulla vita biologica dell'uomo, cioè dell'uomo in quanto essere vivente. L'uomo, nella sua interezza, è concepito come l'oggetto-soggetto della politica: la sua stessa vita entra manifestamente nei calcoli del potere.

La biopolitica significa che chi governa si occupa di chi è governato sino al vaglio della sua stoffa biologica. Significa la continua osservazione, riproduzione, normalizzazione dell'esistenza. Vuol dire il condizionamento della politica da parte *zoé*, ovvero che la vita naturale oggi è già di per sé un dato socio-politico-tecnologico. Con la biopolitica, di fatto, si impone un gigantesco processo di amministrazione del vivente⁸.

All'interno delle prospettive biopolitiche, perde pertanto qualsiasi significato euristico la divisione moderna tra momento pubblico e privato, tra vita politica e personale. Utilizzando il lessico politico degli antichi greci che distingueva tra *zoé*, inteso come l'orizzonte della necessità che

⁶ Ivi, p. 33.

⁷ L. Bazzicalupo, R. Esposito, *Politica della vita*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 137.

⁸ P. Amato, *La biopolitica. Il potere sulla vita e la costituzione della soggettività*, Mimesis, Milano 2004, p. 11.

lega l'uomo ai bisogni della sopravvivenza, e *bios*, intesa *come* la vita che è specificamente umana e nella quale ha luogo il politico, potremmo anzi dire che con l'affermarsi del paradigma biopolitico tale distinzione sembra di fatto dissolversi, dato che è esattamente la vita biologica, cioè *zoé* e non *bios*, a porsi al centro dello spazio politico moderno. È quanto, d'altra parte, era stato già affermato icasticamente da Foucault in *La volontà di sapere* (1976):

Per millenni l'uomo è rimasto quello che era per Aristotele: un animale vivente e inoltre capace di esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente⁹.

In questo senso, anche la separazione liberale tra esistenza pubblica e privata non tiene più. Se tutti gli aspetti dell'umano possono essere oggetto potenziale di decisioni politiche, salta infatti in modo definitivo la mediazione giuridica moderna tra pubblico e privato, cioè quella distinzione statutale nata appositamente «per sottrarre al politico la vasta area del corpo e della vita – intesa come produzione e riproduzione, vita biologica e vita economica – rispetto alla quale limitare l'intrusione del governo».

Il modello giuridico-repressivo – fondato su un soggetto astratto e che fa leva sui criteri di autonomia, di uguaglianza, di simmetria e responsabilità, e sulle categorie di sovranità, legge e cittadinanza, centrali nel lessico giuridico-politico moderno, insieme ai principi liberali di separazione tra pubblico e privato [...] appare inadeguato a fronteggiare questa svolta che definiamo biopolitica¹⁰.

Ed è proprio dalla dissoluzione dei confini tra pubblico e privato che nasce nel corso del XVIII secolo quell'ambito del sociale (la società civile) che, secondo questi autori, ma non solo (si pensi a *Vita activa* di Hannah Arendt¹¹), comincia ad affollarsi di gente che chiede protezione, sicurezza, governo e amministrazione, per produrre e riprodursi e, quindi, sopravvivere¹². È grazie a questo spazio sociale che la politica diventa 'benessere' e si mostra nei suoi caratteri molecolari e pervasivi, quasi tentacolari. È qui che il potere politico si fa biopolitico, nella misura in cui, circolando e applicandosi all'intero corpo sociale attraverso e in funzione del benessere degli individui e della popolazione, mostra come ogni progressivo am-

⁹ M. Foucault, *La volontà di sapere* (ed. orig. 1976), Feltrinelli, Milano 1978, p. 127.

¹⁰ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci Editore, Roma 2010, p. 22.

¹¹ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (ed. orig. 1958), Bompiani, Milano 1991 (ed. orig. 1964).

¹² Cfr. J. Donzelot, *L'invention du social*, Fayard, Paris 1984 e H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964 (ed. orig. 1958).

piamento dei diritti e delle libertà dei cittadini abbia in realtà come suo corollario, o meglio, come suo contraltare, una crescente iscrizione della loro vita nell'ambito del governo.

L'iscrizione della nuda vita nella sfera politica è d'altra parte, secondo Agamben, l'origine e il destino comune di tutti gli Stati moderni, che traggono legittimità agli occhi dei loro cittadini proprio a partire dall'adozione della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*. Ma è precisamente con e in tale *Dichiarazione* «che la nascita – cioè la nuda vita naturale come tale – diventa qui per la prima volta (con una trasformazione le cui conseguenze biopolitiche possiamo solo oggi cominciare a misurare) il portatore immediato della sovranità»¹³. Con il riconoscimento dei diritti umani si assegna, infatti, uno statuto giuridico-politico alla specie biologica e, in tal modo, si stabilisce anche formalmente l'ingresso dello Stato moderno nella dimensione biopolitica. Vale a dire: si stabilisce «la piena assunzione della vita biologica direttamente come fattore politico»¹⁴. Più radicalmente, con la diffusione dei diritti umani il corpo politico 'sovrano' non viene più a chiamarsi popolo, ma popolazione; anzi, è precisamente con la trasformazione del popolo in popolazione che si afferma, secondo Agamben, la concezione biopolitica del potere.

La cesura fondamentale che divide l'ambito biopolitico è quella fra *popolo e popolazione*, che consiste nel far emergere dal seno stesso del popolo una popolazione, nel trasformare, cioè, un corpo essenzialmente politico in un corpo essenzialmente biologico, di cui si tratta di controllare e di regolare natalità e mortalità, salute e malattia. Con la nascita del biopotere, ogni popolo si raddoppia in popolazione, ogni popolo *democratico* è, insieme, un popolo *demografico*¹⁵.

Il potere biopolitico (o biopotere) si caratterizza per la sua capacità di raggiungere, conservare e gestire la totalità (e vitalità) di una popolazione, intesa qui come l'insieme dei viventi di un determinato territorio. O meglio, ribaltando la relazione di questa formula, si può dire che biopotere è quel dispositivo di comando attraverso cui la politica tende a governare l'insieme dei viventi che si costituiscono in popolazione. Esso è, allora, una forma di potere che impone «un comando effettivo sull'intera vita della popolazione»¹⁶.

Il lessico biopolitico, che all'apparenza può risultare astratto e lontano dalle formule tradizionali della politica, offre parecchi spunti di riflessione

¹³ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 141.

¹⁴ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit., p.43.

¹⁵ G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, pp. 78-79.

¹⁶ M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione* (ed. orig. 2000), Rizzoli, Milano 2002, p. 39.

sull'effettivo stato di salute della nostra democrazia, contribuendo in maniera decisiva allo svolgimento della sua diagnosi. Ci sono, infatti, molti eventi e fenomeni contemporanei, dal significato e dalla portata strutturale, che non potrebbero nemmeno essere osservati e, quindi, compresi, senza un adeguato utilizzo delle categorie biopolitiche. Più precisamente, grazie alla 'lente' biopolitica è possibile cogliere il dispiegarsi di due macro-processi sociali, distinti ma complementari, che attraversano e trasformano le società liberali del XX secolo. Da un lato, si assiste al manifestarsi di un processo di *politicizzazione del biologico*; dall'altro, ed al primo processo complementare, si assiste a una dinamica di *biologizzazione del politico*. La politicizzazione del biologico si presenta come l'intromissione degli attori e delle decisioni politiche nella vita e nei 'corpi' dei cittadini: la salute, la bellezza, la sessualità, le condizioni e le possibilità di ogni individuo dipendono sempre più dalla responsabilità di gestione delle istituzioni di governo. In questo senso, il corpo biologico (dei cittadini) si politicizza, diviene cioè materia di interventi politici sempre più pervasivi. La biologizzazione del politico, al contrario, si mostra come il processo di antropomorfizzazione della sovranità statale: l'ecologia, l'economia, l'ambiente, la ripartizione generale dello 'star bene' e delle 'cure', la crescita, il prolungamento e l'invecchiamento della vita, e la sopravvivenza della popolazione, si impongono sempre più come i punti decisivi dell'esercizio del potere. Qui, il corpo politico si biologizza, vale a dire acquisisce sempre più nei suoi sviluppi politici i caratteri e le sembianze di un organismo vivente.¹⁷

Anche solo attraverso questi brevi cenni al biopolitico, si può comunque afferrare la sua natura profondamente ambivalente e, di conseguenza, problematica. Ambivalente e problematico è, fin dalla iniziale formulazione foucaultiana, il rapporto tra politica e vita che si instaura nella dimensione del biopotere. A seconda che si enfatizzi l'aspetto della vita o della politica, dando la priorità all'uno piuttosto che all'altro, cambia infatti radicalmente il modo di pensare e di agire il concetto di biopolitica. Biopolitica dovrebbe così intendersi come il potere che 'fagocita' la vita oppure, al contrario, è proprio la vita che assorbe il potere? Judith Revel espone tale quesito con grande precisione e chiarezza:

[...] dobbiamo pensare la biopolitica come un insieme di bio-poteri, oppure (nella misura in cui dire che il potere ha investito la vita significa anche la vita è diventata potere) possiamo localizzare nella vita stessa – vale a dire nel lavoro e nel linguaggio ma anche nei corpi, negli affetti, nei desideri e nella sessualità – lo spazio di emergenza di un contro-potere, il luogo di una produzione di soggettività che si afferma come momento di disassoggettamento¹⁸?

¹⁷ Cfr. P. Peticari (a cura di), *Biopolitica minore*, cit., pp. 7-12.

¹⁸ J. Revel, *Per una biopolitica della moltitudine*, in P. Peticari, *Biopolitica minore*, cit., pp. 59-66; in particolare, p. 65.

Ogni funzione vitale della popolazione è, dunque, potenzialmente sia l'oggetto di dinamiche di potere sia il soggetto di processi di soggettivazione. Questo spiega l'oscillazione della nozione di biopolitica tra due interpretazioni, e prima ancora tra due tonalità, non solo diverse, ma addirittura opposte: una radicalmente negativa, che fa prevalere il lato del potere e della sovranità (Agamben), l'altra, invece, marcatamente affermativa e quasi euforica, che enfatizza la potenza e la priorità della vita sul potere (Hardt e Negri).

Da qui – scrive Esposito – [emerge] quell'effetto di lacerazione da cui il concetto di biopolitica non sembra potersi liberare: o la vita resta presa, e preda, di una politica tesa a imprigionarne la potenza; o, al contrario, è la politica a essere incorporata e dissolta in quanto tale nel ritmo produttivo di una vita destinata a occupare tutta la scena.¹⁹

Consapevole della tensione irriducibile tra questi due significati del concetto, Laura Bazzicalupo propone di distinguere esplicitamente tra biopotere e biopolitica: con il primo termine si dovrebbe indicare «la gestione *sulla* vita da parte del potere», mentre con il secondo si dovrebbe invece intendere «la potenza *della* vita, la politica *della* vita»²⁰.

15.1 Foucault: una prospettiva biopolitica

Michel Foucault è il pensatore politico che, per primo e in modo innovativo, è riuscito a portare alla luce nel XX secolo il legame costitutivo tra potere e vita, introducendo a partire dalla prima metà degli anni Settanta il lessico e il tema della biopolitica nell'analisi storica e sociale²¹. Nelle sue

¹⁹ R. Esposito, *Biopolitica, immunità, comunità*, in L. Bazzicalupo, R. Esposito, *Politica della vita*, cit., pp. 123-133; in particolare, p. 123.

²⁰ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit., p. 62.

²¹ Un'affermazione del genere, se non precisata, rischia di apparire fuorviante ed errata. In realtà, il filosofo francese non è certamente il primo che nella storia del pensiero moderno ha colto il nesso costitutivo tra politica e vita. Già Giordano Bruno e Niccolò Machiavelli, nel corso del Cinquecento, cominciarono ad indagare la centralità ontologica del discorso sulla vita nella storia umana. Inoltre nei secoli successivi, filosofi, pur distinti e distanti, quali Spinoza, Vico, Gramsci e Gentile (solo per citare alcuni tra i nomi più significativi) approfondirono questa tematica in maniera radicale. In altre parole, il discorso sulla vita ha sempre avuto un suo chiaro spazio di riconoscimento nella letteratura filosofica occidentale (sull'argomento, cfr. R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010). Ciò che cambia con Foucault è, tuttavia, la relazione tra 'corpo' della popolazione e 'corpo' politico. Il filosofo francese mostra, infatti, come la cura della vita degli individui e della popolazione abbia attivato fin dal XVI secolo un intervento politico interessato da parte della autorità sovrana. In questo senso, Foucault "scopre" il rapporto tra vita dei cittadini e vita dello Stato, tra potenza biologica della popolazione e potenza politica della sovranità. La sua analisi è, quindi, un'originale rilettura storica alla luce di questo rapporto.

opere scientifiche e nei suoi corsi al Collège de France di quegli anni emerge, infatti, una comprensione particolare del rapporto tra forme moderne della politica e vita dei cittadini. Se le autorità medioevali (Agamben includerebbe anche l'epoca romana) si erano occupate di gestire la vita dei loro sudditi, limitando o reprimendo le istanze vitali di questi ultimi, con l'affermazione degli Stati sovrani moderni si assiste, invece, a un fondamentale cambio paradigmatico nella concezione e nella pratica di potere: in essi il potere diviene esplicitamente 'produttivo', vale a dire si occupa (e si preoccupa) di conservare e potenziare la vita degli individui, piuttosto che reprimerla. In altre parole, con la Modernità politica si assiste a una trasformazione radicale nella logica della sovranità che, in una lezione del marzo del 1976 al Collège de France, Foucault sintetizza efficacemente con queste parole:

[...] se il vecchio diritto di sovranità consisteva nel diritto di far morire o di lasciar vivere, il nuovo diritto che viene instaurandosi sarà quello di far vivere e di lasciar morire²².

È dunque proprio il passaggio dal diritto di «far morire e lasciar vivere» a quello di «far vivere e lasciar morire» che definisce, secondo il pensatore francese, l'aspetto peculiare della società moderna. Soltanto in essa ed esclusivamente in questo senso, il potere diviene progressivamente un biopotere che deve rispondere alle nuove sfide poste dall'esplosione demografica e dal processo di industrializzazione, assegnandosi il compito positivo e produttivo di «gestire la vita». A partire dal XVII si vedono, così, comparire tecniche di potere incentrate essenzialmente sul corpo, e soprattutto sul corpo individuale, volte ad assicurare «la distribuzione spaziale dei corpi individuali (la loro separazione, il loro allineamento, la loro suddivisione in serie e la loro sorveglianza) e l'organizzazione – attorno a questi corpi individuali – di tutto un campo di visibilità. Si tratta inoltre di tutte quelle tecniche grazie alle quali questi corpi venivano presi a carico e si tentava di aumentarne la forza utile attraverso l'esercizio, l'addestramento e via di seguito»²³. Dalla fine del Seicento l'autorità statale comincia, insomma, ad adottare e sviluppare un insieme di tecnologie, istituzioni e saperi disciplinari miranti a potenziare la forza, le attitudini, le capacità, in una parola, la vitalità dei corpi individuali. È questo il contenuto del modello di potere che Foucault definisce «disciplinare»²⁴. Il regime disciplinare «si

²² M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 207.

²³ Ivi, p. 208.

²⁴ «Per disciplina si intende – scrive Antonio Negri – una forma di governo sugli o degli individui in maniera singolare e ripetitiva. Per attualizzare la definizione potremmo dire che è disciplina, quella che copre in epoca contemporanea l'intero tessuto sociale attraverso la taylorizzazione del lavoro, le forme fordiste di sollecitazione al e di controllo salariale del consumo, fino ad organizzarsi nelle forme macroeconomiche delle politiche keynesiane» (A. Negri, *Cinque lezioni di metodo su moltitudine e impero*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, p. 41).

impone mediante l'adozione di "istituzioni totali", organismi specifici (la fabbrica, l'esercito, la prigione, la scuola, il manicomio, l'ospedale) in cui il potere ha un accesso diretto al corpo dell'individuo e, di conseguenza, ne comprende l'"anima"²⁵.

[...] la disciplina – scrive il filosofo francese in *Sorvegliare e punire* – è il procedimento tecnico unitario per mezzo del quale la forza del corpo viene, con la minima spesa, ridotta come forza «politica», e massimalizzata come forza utile. La crescita di una economia capitalistica ha richiesto la modalità specifica del potere disciplinare, di cui le formule generali, i processi di assoggettamento delle forze e dei corpi, l'«anatomia politica» in una parola, possono venir messe in opera attraverso regimi politici, apparati o istituzioni molto diverse tra loro²⁶.

In questo senso, il regime disciplinare impone una sorveglianza permanente ed invadente; grazie alla sua attività non dovrebbero persistere sfere dell'esistenza umana non investigate dal potere: allo sguardo di quest'ultimo tutto deve risultare trasparente. Come nel *Panopticon*, lo spazio architettonico ideato da Bentham entro cui si dovrebbe inserire l'istituzione liberale della prigione, il potere di chi sorveglia i governati deve essere sempre visibile da chi è guardato, che a sua volta non potrà mai vedere chi guarda. I sorvegliati sono così costretti a «interiorizzare il rapporto di potere in modo tale che all'interno delle istituzioni disciplinari si verifichi continuamente l'auto-assoggettamento degli individui all'occhio del potere»²⁷. Il *Panopticon* di Bentham incarna perciò, secondo Foucault, il dispositivo²⁸ esemplare della razionalità disciplinare: regolare e control-

²⁵ P. Amato, *La biopolitica. Il potere sulla vita e la costituzione della soggettività*, cit., p. 21.

²⁶ M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (ed. orig. 1975), Einaudi, Torino 1976, p. 241.

²⁷ A. Simoncini, *Lo Stato sociale nel pensiero critico degli anni Sessanta e Settanta: Foucault e Marcuse*, in C. De Boni (a cura di), *Lo Stato sociale nel pensiero politico contemporaneo: il Novecento. Parte seconda: dal dopoguerra a oggi*, Firenze University Press, Firenze 2009, pp. 181-217; in particolare, p. 185.

²⁸ Centrale è, nella concezione di potere foucaultiana, il concetto di dispositivo. «Un dispositivo – sostiene Foucault – è un insieme irriducibilmente eterogeneo che comporta dei discorsi, delle istituzioni, delle strutture architettoniche, delle decisioni regolamentari, delle leggi, delle misure amministrative, degli enunciati scientifici, delle proposizioni filosofiche, filantropiche, in breve del dicibile e del non dicibile» (M. Foucault, *Il gioco*, «Millepiani», 2, 1994, pp. 25-51; in particolare, p. 25). Esso dispone cose, discorsi e persone, rendendo visibile la ripartizione non neutrale delle cose e dei corpi nello spazio e organizzando ruoli e gerarchie di persone e funzioni. Da questo punto di vista, il dispositivo foucaultiano è una tecnologia di potere strettamente legata alla produzione/riproduzione delle soggettività sociali. In questo senso, i dispositivi costituiscono l'insieme degli operatori materiali che stanno alla base dei processi di soggettivazione/assoggettamento delle identità politiche. Essi sono «i procedimenti e le strutture materiali, sociali, affettive, e cognitive

lare la vita degli individui nei loro minimi dettagli per occuparsi della normalità quotidiana del loro corpo e rafforzarne, di conseguenza, le potenzialità vitali. Così facendo, si punta a «rendere più forti le forze sociali – aumentare la produzione, sviluppare l'economia, diffondere l'istruzione, elevarne il livello della moralità pubblica; far crescere e moltiplicare»²⁹.

Ma la tecnologia disciplinare non esaurisce la modalità di espressione del potere biopolitico, anzi in un certo senso ne rappresenta soltanto la condizione preliminare. Accanto ai dispositivi disciplinari, nel corso della seconda metà del XVIII secolo si sviluppa un secondo tipo di potere non propriamente disciplinare, ma che da esso prende piede e con esso si integra, portando a definitivo compimento l'architettura moderna del biopotere. A differenza della disciplina, che si prende cura dei corpi individuali a livello singolare, questa nuova tecnica di potere si applica alla massa globale degli individui, o meglio, investe non tanto l'uomo-corpo, quanto l'uomo che vive, l'uomo in quanto essere vivente. Si potrebbe dire, al limite, che essa investe l'uomo-specie. Se la disciplina si rivolge alla molteplicità degli uomini in quanto corpi fisici, vale a dire in quanto organismi biologici presi nella loro singolarità 'anatomica', questa seconda tecnologia di potere, che può essere realmente chiamata biopolitica, si rivolge alla molteplicità degli uomini in quanto corpi viventi, vale a dire in quanto insieme di organismi biologici investiti dai processi quali la nascita, la morte, la produzione, la malattia, e così via.

Possiamo dire dunque che, dopo una prima presa di potere sul corpo che si è effettuata secondo l'individualizzazione, abbiamo una seconda presa di potere che non è più individualizzante, ma procede nel senso della massificazione. Essa si realizza infatti non in direzione dell'uomo-corpo, ma in direzione dell'uomo-specie. Dopo l'anatomopolitica del corpo umano instaurata nel corso del Settecento, alla fine del secolo si vede apparire qualcosa che non è più anatomo-politica del corpo umano, ma qualcosa che chiamerei una «biopolitica» della specie umana.³⁰

Con questo secondo dispositivo di potere si mira a fronteggiare i fenomeni inediti e difficilmente gestibili dell'esplosione demografica, dell'industrializzazione e dell'urbanizzazione di massa, che nel Settecento si presentano come gli aspetti più problematici per la tenuta politica dei nuovi «Stati di popolazione». È questa seconda modalità di espressione del po-

della produzione di soggettività» (M. Hardt, A. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico* (ed. orig. 2009), Rizzoli, Milano 2010, p. 10). Per questo motivo, possiamo affermare insieme a Gilles Deleuze che «apparteniamo ai dispositivi e agiamo al loro interno» (G. Deleuze, *Che cos'è un dispositivo?* (ed. orig. 1989), Cronopio, Napoli 2007, p. 27).

²⁹ M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, cit., p. 226.

³⁰ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 209.

tere (più che quella disciplinare) che rappresenta per Foucault la vera essenza del fenomeno biopolitico: con la sua comparsa nella storia si punta, infatti, a rendere la massa dei viventi, cioè l'intera popolazione, completamente malleabile e funzionale alle nascenti esigenze dell'economia di mercato. Con il termine biopolitica, scrive Foucault nel riassunto del corso da lui tenuto al Collège de France nell'anno accademico 1978-1979, si intende pertanto «fare riferimento al modo con cui si è cercato, dal XVIII secolo, di razionalizzare i problemi posti alla pratica governamentale dai fenomeni specifici di un insieme di esseri costituiti in popolazione: salute, igiene, natalità, longevità, razze. È noto quale spazio crescente abbiano occupato questi problemi a partire dal XIX secolo e quali poste politiche ed economiche abbiamo costituito sino a oggi»³¹.

Disciplina e biopolitica rappresentano, quindi, le due facce, distinte ma complementari, del biopotere moderno. Tra Sei e Settecento si materializzano e si esercitano sulla società civile due differenti, ma in un certo senso convergenti tecnologie di potere: una disciplinare, l'altra biopolitica. Nel primo caso si presenta un dispositivo tecnologico attraverso cui il corpo viene individualizzato come organismo fisico dotato di capacità; nel secondo caso, invece, si ha una tecnologia di potere in cui gli stessi corpi degli individui vengono ricollocati e calcolati all'interno di processi biologici di insieme.

Da un lato, abbiamo una tecnica disciplinare: essa è incentrata sul corpo, produce degli effetti individualizzanti e manipola il corpo come focolaio di forze che occorre insieme rendere utili e docili. Dall'altro, abbiamo invece una tecnologia incentrata non sul corpo, ma sulla vita; si tratta di una tecnologia che raccoglie gli effetti di massa propri a una specifica popolazione e cerca di controllare la serie degli avvenimenti aleatori che possono prodursi all'interno di una massa vivente³².

Ecco i due aspetti costitutivi del concetto di biopotere nella formulazione foucaultiana. Un modello di potere che per la sua duplice natura si potrebbe in senso figurato definire 'a due gambe': l'una costruita sul versante del corpo, l'altra sul versante della popolazione.

³¹ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)* (ed. orig. 2004), Feltrinelli, Milano 2005, p. 261. «Il termine [biopolitica] – scrive Negri – designa la materia nella quale il potere tende a governare, tra la fine del diciottesimo secolo e l'inizio del diciannovesimo secolo, non solo degli individui attraverso un certo numero di processi disciplinari, ma l'insieme dei viventi che si costituiscono così in popolazione. La bio-politica, attraverso dei bio-poteri localizzati, si occuperà della gestione della sanità, dell'igiene, dell'alimentazione, della sessualità, della natalità nella misura in cui questi soggetti diventano, nello sviluppo dello Stato moderno, delle cose importanti per il potere» (A. Negri, *Cinque lezioni di metodo su moltitudine e impero*, cit., p. 40).

³² M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 215.

Oltre alla contrapposizione tra *biopotere* come «gestione sulla vita» e *biopolitica* come «potenza della vita» – su cui ci siamo soffermati sopra –, emerge qui una seconda ambiguità della prospettiva biopolitica in Foucault: sembra infatti tutt'altro che intuitivo (e vero) che lo Stato moderno abbia come unica finalità di governo quella di preservare e potenziare la vita. Se guardiamo alla storia del Novecento, non possiamo non soffermarci sugli eventi e sui processi politici, quali lo scoppio delle guerre mondiali, l'utilizzo delle armi di distruzione di massa e l'affermazione dei regimi totalitari, che hanno portato all'annientamento più che alla conservazione della vita umana. In questi casi, gli Stati democratici si sono fatti portatori di istanze di morte più che di vita, uccidendo non solo i loro propri nemici ma anche, e soprattutto, i propri stessi cittadini, trasformando e rovesciando così il loro orientamento biopolitico in «tanato-politica», vale a dire in politica della morte. Se è vero che lo scopo dello Stato moderno è quello di potenziare la vita, di prolungarne la durata, come è possibile che un potere politico siffatto uccida, «esponga alla morte non solo i suoi nemici, ma perfino i suoi stessi cittadini? Un potere il cui obiettivo è essenzialmente quello di far vivere, – si chiede Foucault – come può lasciar morire? In un sistema incentrato sul bio-potere, in che modo è possibile esercitare il potere della morte, come esercitare la funzione di morte?»³³. Il filosofo francese risolve questa apparente contraddizione introducendo il concetto di «razzismo di Stato»: è l'esistenza di un dispositivo razzista al livello statale che permette di vedere accanto ad una prospettiva biopolitica una prospettiva tanatologica. O meglio, è proprio con l'adozione di un insieme di condotte e di attività pubblicamente (e, di conseguenza, 'legittimamente') razziste che lo Stato biopolitico può rivendicare il suo diritto di uccidere. Ma cosa è, dunque, il razzismo di Stato? Esso «rappresenta il modo in cui, nell'ambito di quella vita che il potere ha preso in gestione, è stato infine possibile introdurre una separazione, quella tra ciò che deve vivere e ciò che deve morire». Il razzismo, infatti, «permetterà di stabilire tra la mia vita e la morte dell'altro una relazione [...] di tipo biologico». Così prosegue Foucault nella sua lezione al Collège de France del 17 marzo 1976:

[il razzismo] consentirà di dire: «più le specie inferiori tenderanno a scomparire, più gli individui anormali saranno eliminati, meno degenerati rispetto alla specie ci sarebbero, e più io – non in quanto individuo, ma in quanto specie – vivrò, sarò forte, vigoroso e potrò proliferare». La morte dell'altro – nella misura in cui questa morte rappresenta la mia sicurezza personale – non coincide semplicemente con la mia vita. La morte dell'altro, la morte della cattiva razza, della razza inferiore (o del degenerato, o dell'anormale), è ciò che renderà la vita in generale più sana; più sana e più pura³⁴.

³³ Ivi, p. 220.

³⁴ Ivi, p. 221.

In altri termini, la messa a morte nel sistema del biopotere è ammissibile solo se tende alla eliminazione del pericolo biologico e al rafforzamento, direttamente collegato a questa eliminazione, della specie stessa o della razza. Il razzismo risulta indispensabile come condizione per poter condannare qualcuno a morte, per poter mettere gli altri a morte. «A partire dal momento in cui lo stato funziona sulla base del bio-potere, – suggerisce infatti lo studioso francese – la funzione omicida dello stato stesso non può essere assicurata che dal razzismo»³⁵.

Non è possibile comprendere fino in fondo il portato innovativo del paradigma biopolitico senza un'adeguata trattazione del rapporto che, secondo il filosofo francese, sussiste tra le forme della razionalità politica e le strutture effettivamente realizzate del potere pubblico. In altre parole, non si può afferrare l'impatto concreto della 'sovranità biopolitica' senza un appropriato studio dei caratteri che informano la sua razionalità. A quali principi di condotta 'meta-politica' si riconducono le forme materiali di potere succedutesi nella storia moderna? Che tipo di 'ragione' è, se ne esiste una unitaria, quella utilizzata dall'autorità statale? «Quali sono i suoi effetti storici? Quali sono i suoi limiti e i suoi pericoli?»³⁶. Queste sono le domande cui Foucault tenta di dare una risposta con le sue ricerche sui profili storici del governo politico in epoca moderna. Non ci dobbiamo domandare se, e per quali motivi, l'idea illuminista di ragione, applicata alle forme concrete della politica, abbia prodotto quanti e quali disastri e tragedie umane; né tantomeno ci dovremmo interrogare sulle forme alternative di ragione, capaci di sopperire ai fallimenti storici dei processi della razionalizzazione (come fa Habermas). A partire dal XIX secolo, il pensiero occidentale ha cominciato a lavorare alla critica del ruolo della ragione – o della mancanza di ragione – nelle strutture politiche. Ci si è chiesti se la ragione non stesse diventando troppo potente nelle nostre società. In poche parole, si è cominciato a comprendere il legame costitutivo tra i processi della razionalizzazione e gli abusi del potere politico. Tutta questa discussione teorica sul problema della razionalità è, tuttavia, per Foucault, tanto inutile quanto dannosa.

Dobbiamo «processare» la ragione? – si chiede nelle pagine iniziali di *Omnes et singulatim* – A mio avviso, non ci sarebbe nulla di più sterile. [...] Penso che lo stesso termine razionalizzazione sia pericoloso. Quando qualcuno tenta di razionalizzare qualcosa, il problema essenziale non è indagare se egli si conformi o meno ai principi della razionalità, ma scoprire a quale tipo di razionalità ricorra³⁷.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ M. Foucault, *Spazio, sapere, potere*, in *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere e etica, 1975-1984*, Medusa Edizioni, Milano 2001, pp. 169-192; in particolare, p. 183.

³⁷ M. Foucault, *Omnes et singulatim*, in *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere e etica, 1975-1984*, cit., pp. 107-146; in particolare pp. 110-111.

Piuttosto che domandarsi come e perché la ragione illuminista abbia fallito nei suoi propositi normativi, si dovrebbero individuare le ragioni sottostanti alla necessità di governare. Foucault mira a uno studio dell'evoluzione delle forme storiche della razionalità politica. Bisogna sempre rispondere alla domanda: quale razionalità si cela dietro una cosa, un avvenimento, un processo e mai chiedersi se tali cose siano effettivamente razionali.

La razionalità è ciò che programma e orienta l'insieme del comportamento umano. C'è una logica tanto nelle istituzioni politiche che nel comportamento degli individui e nei rapporti politici. C'è una razionalità anche nelle forme più violente. Ciò che è più pericoloso nella violenza è la sua razionalità³⁸.

Pare qui evidente la sua lontananza, filosofica e politica, dall'interpretazione 'neo-illuminista' di Jürgen Habermas. Per quest'ultimo il problema è, dopo tutto, ancora quello «di trovare un modo trascendentale di pensiero che si opponga ad ogni forma di storicismo»³⁹. Nonostante il suo impegno specifico nell'identificare una concezione alternativa della ragione, basata sul concetto innovativo di intersoggettività, la formulazione teorica di Habermas si colloca ancora all'interno degli «schemi del formalismo trascendentale»⁴⁰, fermandosi alla dimensione normativa e aprioristica dell'analisi sul processo di razionalizzazione. Per Habermas, la ragione comunicativa «inerisce come *telos* al linguaggio umano» e, di conseguenza, si presenta ancora una volta come un ideale razionale attraverso cui poter giudicare (e guidare) il reale. Al contrario, Foucault è immerso esplicitamente in un'indagine sulle forme concrete della razionalità politica. Studiare i rapporti tra la razionalizzazione e il potere significa, infatti, esplorare i modi in cui effettivamente si presenta l'arte di governo e individuare la logica che si pone alle sue spalle. Il filosofo francese prende le distanze dal formalismo trascendentale per approdare a un'analisi immanente del reale, cioè a una investigazione speculativa compiuta alla luce del rapporto storico che si stabilisce tra potere e razionalità.

Foucault abbandona così le categorie centrali del pensiero politico moderno e, come in parte abbiamo visto, le sostituisce con strutture e figure più vicine alla sua prospettiva decostruttiva. In particolare, viene da lui accantonata l'idea della forma-Stato: non esiste alcun «nucleo centrale e trascendentale del potere, ma soltanto una molteplicità di micropoteri in azione disseminati capillarmente sulla superficie dei corpi e concentrati

³⁸ M. Foucault, *Studiare la ragion di Stato*, in *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere e etica, 1975-1984*, cit., pp. 149-155; in particolare, p. 151.

³⁹ M. Foucault, *Spazio, sapere, potere*, in *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere e etica, 1975-1984*, cit., p. 185.

⁴⁰ M. Hardt, A. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, cit., p. 31.

nelle pratiche e nei regimi disciplinari»⁴¹. Lo Stato è un a-priori che non si dà nella realtà dei rapporti materiali, in cui contano e si danno soltanto relazioni di potere preesistenti (allo Stato) dal carattere diffuso e frammentario:

Lo Stato è sovrastrutturale in rapporto a tutt'una serie di reti di potere che passano attraverso i corpi, la sessualità, la famiglia, gli atteggiamenti, i saperi, le tecniche, ecc., e questi rapporti sono in una relazione di condizionante-condizionato nei confronti di una specie di metapotere che [...] non può realmente aver presa e non può reggersi che nella misura in cui si radica in tutta una serie di rapporti di potere che sono molteplici, indefiniti, e che sono la base necessaria di queste grandi forme di potere [...]⁴².

Nella prospettiva foucaultiana, lo Stato (come l'individuo) è quindi già un effetto del potere di queste relazioni: «non è un soggetto-oggetto universale, ma è l'effetto dell'insieme complesso di pratiche di governo che nella Modernità lo hanno materialmente edificato come tale»⁴³. Per questo motivo, Foucault propone di sostituire il concetto di Stato con quello di governo, un concetto che – più e meglio di quello statale – è in grado di cogliere la complessità dei rapporti sociali e delle forme di potere in essi agenti e con essi interagenti. Sono allora le pratiche di governo, più che la struttura giuridico-formale dello Stato, che devono essere indagate. Per facilitare questo compito, il filosofo francese introduce la nozione di 'governamentalità', una nozione che, secondo la sua visione, dovrebbe comprendere meglio le relazioni che, in epoca moderna, si danno tra potere politico, popolazione ed economia di mercato. Più precisamente, con governamentalità Foucault intende «l'insieme di istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche che permettono di esercitare questa forma specifica e assai complessa di potere che ha nella popolazione il bersaglio principale, nell'economia politica la forma privilegiata di sapere e nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale»⁴⁴. In altri termini, essa designa il complesso dei dispositivi, in senso lato, politici finalizzati a «strutturare il campo di azione possibile degli altri»⁴⁵. Il governo indica, allora, il modo in cui si è manifestata nel corso della storia la relazione tra governanti e governati, vale a dire tra il modo in cui si è organizzato il

⁴¹ Ivi, p. 42.

⁴² M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 16.

⁴³ A. Simoncini, *Lo Stato sociale nel pensiero critico degli anni Sessanta e Settanta: Foucault e Marcuse*, cit., p. 188.

⁴⁴ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-78* (ed. orig. 2004) Feltrinelli, Milano 2005, p. 88.

⁴⁵ M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, in H. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault: analitica della verità e storia del presente, con un'intervista e due saggi di Michel Foucault* (ed. orig. 1983), Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pp. 235-254; in particolare, p. 249.

potere sulla vita e il modo in cui si è organizzata, dalla vita, la resistenza a tale potere. Questo significa che è proprio partendo da uno studio sul «modus governamentale» che si può scovare il legame costitutivo tra potere e *bios*, tra vita condotta e vita che conduce: vita governata e vita che governa, appunto. Investigare l'origine e le forme della governamentalità moderna significa, quindi, investigare i modi in cui si è concretamente realizzata nella storia la 'ragione biopolitica'.

Foucault individua nella concezione 'pastorale' del potere la prima forma di razionalità governamentale che si può propriamente definire biopolitica. La comprensione del potere in termini pastorali è, anzi, secondo il pensatore francese, all'origine della sovranità politica moderna. Ma non solo. Essa informa tutte le figure successive del potere e, in una certa misura, la sua logica di condotta arriva fino a nostri giorni, informando gli istituti, le organizzazioni e le norme della democrazia liberale contemporanea.

In che cosa consiste precisamente il potere pastorale? Esso è una diretta emanazione del pensiero religioso giudaico-cristiano che, modificatosi parzialmente attraverso il processo millenario di secolarizzazione, giunge fino alle soglie del XV secolo, presentandosi come quel patrimonio culturale a cui le sovranità politiche emergenti iniziarono ad attingere per governare con successo «i corpi e le anime» dei propri sudditi. Nel pastore, il fine è, infatti, la salvezza fisica e spirituale dei governati. Il pastore è, innanzitutto, responsabile del destino del gregge nella sua totalità e di ogni pecora in particolare. Inoltre, il legame con il pastore è un legame individuale, un legame di sottomissione personale. La sua volontà è adempiuta non tanto perché è conforme alla legge, quanto più semplicemente perché è la *sua* volontà. In questo senso, «l'obbedienza è una virtù». Infine, il pastore-sovrano deve conoscere nei minimi particolari la vita dei propri stessi sudditi-pecorelle, nei confronti di ciascuno dei quali deve occuparsi in modo specifico di ben tre aspetti vitali. Il pastore-sovrano deve, in primo luogo, informarsi sui bisogni materiali di ciascun componente del gregge-popolo e provvedere al loro soddisfacimento; deve poi sapere ciò che accade, ciò che fa ciascun suddito, informandosi sui suoi 'peccati pubblici'; deve, infine, venire a conoscenza di ciò che accade nell'anima di ciascuno di loro, vigilando su ogni singola condotta morale⁴⁶. Certamente, con la secolarizzazione del potere pastorale lo scopo dichiarato non rimane più quello di guidare gli uomini alla salvezza nell'altro mondo, ma piuttosto di assicurarla in questo. Più precisamente, sono la salute, il benessere, la sicurezza terrena, di tutti e di ciascuno, i nuovi obiettivi pubblici del potere pastorale applicato allo Stato. Questi obiettivi, che nel biopotere moderno, come abbiamo visto, mettono l'individuo (ciascuno) e la popolazione (tutti) al centro del loro intervento, fanno assumere allo sovrano statuale un duplice volto: «sin dall'inizio, [...] fu al tempo stesso

⁴⁶ Cfr. M. Foucault, *Omnes et singulatim*, cit., pp. 122-124.

individualizzante e totalitario»⁴⁷. La razionalità pastorale si viene, allora, a realizzare nella misura in cui la vita degli individui e della popolazione diviene l'oggetto di governo della nuova sovranità politica. Solo così lo Stato moderno può istituire tutti quei dispositivi governamentali, legati alla disciplina (individuo) e alla regolazione (popolazione), che lo rendono per la prima volta nella storia originalmente biopolitico.

La forma di razionalità politica che sostituisce, o meglio, si dovrebbe dire, che si innesta su quella pastorale, affermandosi a partire dal XVI secolo, è quella che Foucault chiama 'ragion di Stato'. La ragion di Stato costituisce un ulteriore passo in avanti nel processo di inveramento della razionalità biopolitica nella pratica governamentale: è con essa infatti che si entra definitivamente nell'epoca moderna della politica. È proprio con essa, cioè, che la «razionalità del potere di Stato» comincia appunto ad essere «consapevole della propria specificità»⁴⁸. Precisamente da qui, lo Stato sovrano emerge come un soggetto politico autonomo dedito in modo esclusivo al proprio auto-potenziamento. In questo senso, esso necessita e presuppone la costituzione di un certo tipo di conoscenza: solo se si comincia a studiare la potenza dello Stato, diviene possibile conservarla e promuoverla. È allora necessario attivare un processo di conoscenza attorno e da parte dello Stato: «una conoscenza – scrive Foucault – concreta, rigorosa ed esatta»⁴⁹. Su esplicita richiesta del sovrano, iniziano così ad affermarsi dottrine, complessi di conoscenze teoriche e pratiche che hanno nello Stato e nei suoi ambiti di intervento il centro motore della loro analisi: a cavallo tra Cinque e Seicento nascono la dottrina della ragion di Stato e la teoria della polizia. La prima cerca di definire come e in che cosa i principi e i metodi del governo statale si distinguono dal modo in cui Dio governa il mondo, il padre la sua famiglia o un superiore la sua comunità. Il suo scopo è, quindi, quello di attivare un'autocomprensione consapevole da parte della sovranità statale sui caratteri specifici della propria struttura. La seconda definisce, invece, la natura degli oggetti dell'attività razionale dello Stato, stabilendo l'essenza dei suoi obiettivi e la forma generale degli strumenti che esso impiega per perseguirli. La teoria della polizia mira, in altri termini, ad approfondire la tecnica di governo attinente alla sovranità statale: essa studia i campi, le tecniche, i fini dell'intervento dello Stato.

Il problema posto da questa seconda forma di razionalità è totalmente nuovo: con essa si punta a costruire una sfera politica autonoma (lo Stato), rafforzandone esplicitamente la struttura e la capacità di intervento sull'ambiente. In questo senso, la ragion di Stato è «un governo conforme alla potenza dello Stato. È un governo che ha lo scopo di accrescere questa

⁴⁷ Ivi, p. 145.

⁴⁸ Ivi, p. 130.

⁴⁹ Ivi, p. 134.

potenza in un contesto di espansione e di competizione»⁵⁰. Gli strumenti per realizzare tale accrescimento sono, insieme ai dispositivi disciplinari, i nuovi apparati amministrativi del potere sovrano che, nel linguaggio giuridico dell'epoca, vengono definiti 'polizia'. La polizia è concepita «come un'amministrazione che dirige lo Stato di concerto con la giustizia, l'esercito e lo scacchiere. [...] Come spiega Turquet: essa estende le sue attività a tutte le situazioni, a tutto ciò che le persone fanno o intraprendono. Il suo campo d'azione comprende la giustizia, la finanza e l'esercito»⁵¹. Più radicalmente, secondo Foucault, per gli autori dell'epoca «la *polizia* ingloba tutto»⁵²: ha a che fare con tutto ciò che costituisce la forma e lo «splendore» della città. La polizia deve costantemente vigilare su tutto, cioè vigila sul *vivente*. In altri termini, è sempre e ancora la vita, sia nella forma della vita individuale sia in quella collettiva, l'oggetto di intervento (e di cura) di questo nuovo apparato amministrativo. «Che la gente sopravviva, viva e faccia anche di meglio: questo è ciò che la polizia deve garantire»⁵³. Qui si comprende il significato biopolitico del *modus* governamentale della ragion di Stato. Se l'obiettivo di tale governo è la conservazione e il potenziamento dell'organismo statale, è proprio con la conservazione e il potenziamento degli organismi dei suoi sudditi che si può realizzare questo obiettivo. Di conseguenza, la funzione di amministrazione e di cura della popolazione da parte della polizia diviene assolutamente centrale: essa permette di sviluppare gli elementi costitutivi della vita degli individui in modo tale che il loro sviluppo rafforzi contemporaneamente anche la potenza dello Stato. Da questo punto di vista, e qui Foucault riprende la distinzione tra *Politik* e *Polizei* che lo storico tedesco von Justi aveva costruito per sistematizzare le diverse funzioni dello Stato nel Settecento, il compito della polizia è di *Polizei* e non di *Politik*. Quest'ultimo è sostanzialmente un compito negativo. Esso consiste, per lo Stato, nel combattere i nemici interni ed esterni. «La *Polizei*, invece, è un compito positivo: consiste nel favorire, al tempo stesso, la vita dei cittadini e la forza dello Stato»⁵⁴. La concreta messa in atto di questo Stato di polizia si realizza, allora, precisa Simoncini, «negli apparati statali francesi e tedeschi della *police* e della *polizei*, che in nome del potenziamento dello Stato puntano

⁵⁰ Ivi, pp. 134-135.

⁵¹ Qui Foucault attinge esplicitamente a un testo di un autore svizzero del diciassettesimo secolo: L. Turquet de Mayerne: *La Monarchie aristodémocratique, ou le gouvernement composé des trois formes de légitimes républiques* (1611).

⁵² M. Foucault, *Omnes et singulatim*, cit., p. 137. Undici sono, infatti, per De Lamare, storico francese di un secolo successivo a Turquet, le attività di cui dovrebbe occuparsi la polizia: «1) la religione; 2) la moralità; 3) la sanità; 4) i rifornimenti; 5) le strade, i grandi collegamenti e l'edilizia urbana; 6) la pubblica sicurezza; 7) le arti liberali (sostanzialmente, le arti e le scienze); 8) il commercio; 9) le fabbriche; 10) i servitori e i lavoratori; 11) i poveri» (ivi, p. 139).

⁵³ Ivi, p. 140.

⁵⁴ Ivi, p. 142.

a regolamentare nei dettagli la vita dell'individuo e la cura del suo benessere secondo modalità non più giuridiche e giudiziarie ma disciplinari e normalizzatrici»⁵⁵.

La razionalità politica liberale, che si afferma negli Stati europei a partire dalla fine del XVIII secolo, costituisce un deciso superamento della logica governamentale della ragion di Stato e, allo stesso tempo, un affinamento dei dispositivi e delle tecniche di potere biopolitiche. Essa ha ancora al suo centro l'obiettivo biopolitico dell'ottimizzazione della vita e delle forze della popolazione, ma diverge dallo Stato di polizia per le modalità di perseguimento di tale obiettivo. Qui, il luogo di produzione della verità pubblica non si colloca più nel comando del sovrano, antico detentore di una razionalità politica che si potrebbe oggi definire sinottica, ma piuttosto nel campo e nei dispositivi di sapere dell'economia di mercato. Con la comparsa della governamentalità liberale, verità e norma si trovano e si inverano soltanto – ci dice Foucault – nei meccanismi spontanei del mercato. Il sovrano non può e non vuole più conoscerle: «ontologica la sua impotenza e cecità rispetto al vero»⁵⁶. Con questa nuova razionalità politica sembra anche rovesciarsi il rapporto tra governanti e governati. Se prima era il governo, nella figura del sovrano, che si faceva portatore delle istanze di cambiamento e di trasformazione sociale, adesso tale ruolo viene pienamente assunto dalla società civile. D'ora in avanti, la domanda politica fondamentale diviene non tanto che cosa e quanto può fare il governo per i suoi sudditi, quanto piuttosto in che modo e di quanto si può ridurre l'azione pubblica di governo per lasciare le forze sociali libere di produrre e di riprodursi. In altri termini, la nuova ragione governamentale si chiede in che modo poter limitare l'azione politica dello Stato. La risposta è, da un lato, l'economia di mercato e, dall'altro, la società civile. Il mercato si presenta così come il nuovo «regime di veridizione»⁵⁷ della emergente società capitalistica; esso fornisce, con il suo insieme specialistico di conoscenze, il criterio oggettivo in base al quale poter giudicare l'operato di governo. Nel momento in cui il sapere economico sostituisce quello politico come metro di giudizio e di praticabilità delle scelte pubbliche, l'intera società comincia ad essere valutata sulla base del calcolo e dell'utilità economica. L'intervento politico dello Stato sarà allora tollera-

⁵⁵ A Simoncini, *Lo Stato sociale nel pensiero critico degli anni Sessanta e Settanta: Foucault e Marcuse*, cit., p. 190.

⁵⁶ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit., p. 59.

⁵⁷ Il regime di veridizione va inteso – secondo Foucault – come «l'insieme delle regole che consentono, a proposito di un discorso dato, di stabilire quali sono gli enunciati che potranno esservi caratterizzati come veri o falsi» (M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, cit., p. 42). Dire che l'economia di mercato diventa il nuovo regime di veridizione sociale significa dire che l'insieme dei saperi, dei discorsi e delle pratiche che hanno come punto di riferimento il mercato diventano le principali fonti di verità discorsiva ed istituzionale: tutto ruota adesso attorno al mercato e per il mercato.

to fino al punto in cui, e non un passo oltre, consentirà il pieno sviluppo delle forze produttive e del mercato: si assiste così all'affermazione e alla diffusione del principio economico del *laissez faire*.

L'idea di una sovranità liberale che consapevolmente si autolimita pare però assolutamente paradossale. Per quale motivo, infatti, lo Stato di polizia dovrebbe dissolversi, cedendo unilateralmente la propria illimitata capacità di intervento? «Come governare, secondo regole di diritto, uno spazio di sovranità – Foucault qui sembra precisare il contenuto del paradosso – che ha la sfortuna o il vantaggio, scegliete voi, di essere popolato da soggetti economici»⁵⁸? Tale paradosso può venire facilmente spiegato se guardiamo allo sviluppo storico del piano empirico della società civile: è con il suo ingresso nella storia, infatti, che la contraddizione tra dimensione politica ed economica può venire risolta. La società civile è, secondo il pensatore francese, un concetto di «tecnologia governamentale»: essa si origina e si afferma nel momento in cui prendono piede e si diffondono soggetti e rapporti sociali basati sulle logiche economiche dello scambio e della produzione. La società civile è precisamente il luogo dove si mostrano questi soggetti e queste relazioni che, per la loro specifica natura extra-politica, non possono essere agilmente governati e sussunti dal vecchio comando sovrano. Essa si presenta, quindi, come «una formazione incessante di nuovo tessuto sociale, di nuove relazioni sociali, di nuove strutture economiche, e di conseguenza di nuovi tipi di governo»⁵⁹.

Ma come gestire e governare questa apparentemente ingestibile dimensione del sociale? È qui che l'arte di governo liberale mostra tutta la sua efficacia. Con la comparsa del liberalismo si affermano, infatti, tre nuove condizioni storico-sociali, tre nuovi aspetti anche discorsivi che forniscono il terreno di coltura più adeguato per lo sviluppo della società civile e delle sue forze produttive. I tre elementi che il liberalismo porta definitivamente alla luce sono: l'idea del mercato come luogo di 'veridizione' del sociale; la limitazione dell'attività politica mediante il calcolo dell'utilità di governo; e, infine, la posizione dell'Europa come regione a sviluppo economico illimitato rispetto a un mercato mondiale. È precisamente l'avvento in simultanea di queste tre eventi-processi che fonda la nascita della governamentalità liberale e consente, allo stesso tempo, di liberare le emergenti forze della società civile.

In che cosa consiste, dunque, la logica del liberalismo? Essa è la pratica governamentale che mira alla gestione e all'organizzazione politica di tutte quelle condizioni sociali grazie alle quali si può essere prodotti come soggetti liberi. «Il liberalismo, semplicemente, dice: ti procurerò di che essere libero. Farò in modo che tu sia libero di essere libero»⁶⁰. Questo significa

⁵⁸ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, cit., p. 241.

⁵⁹ Ivi, p. 253.

⁶⁰ Ivi, p. 65.

che nel regime liberale la libertà non è un dato, un ambito già costituito che si tratterebbe semplicemente di rispettare. Nella nuova prassi governamentale, la libertà è, al contrario, qualcosa che si fabbrica in ogni istante.

Il liberalismo, pertanto, non è di per sé accettazione della libertà, ma è ciò che si propone di fabbricare la libertà in ogni istante, suscitarla e produrla, con ovviamente tutto l'insieme di costrizioni, di problemi di costo che questa fabbricazione comporta.⁶¹

La nuova arte di governo si presenta pertanto come l'arte di gestione della libertà. È questa particolare forma di libertà ciò di cui ha bisogno la società civile. Ed è, inoltre, precisamente attraverso di essa che l'arte di governo liberale si può trasformare nel più raffinato meccanismo di gestione/produzione biopolitica della società. La libertà, ci dice infatti Foucault, non è mai altro che «un rapporto attuale tra governanti e governati: un rapporto in cui la misura del “troppo poco” di libertà che c'è, è data dall'“ancor più” di libertà che viene richiesta»⁶². Da un lato, dunque, occorre produrre la libertà, ma questo stesso gesto implica, dall'altro, che si stabiliscano delle limitazioni, dei controlli, delle coercizioni, delle obbligazioni sostenute da minacce, e così via. È allora proprio il rapporto tra libertà e sicurezza che si rivela come il centro propulsore di questa nuova ragione di governo. Il liberalismo, in altri termini, si fonda esplicitamente su questa dialettica tra libertà (governati) e controllo (governanti).

Da qui si possono far derivare tre importanti conseguenze biopolitiche del liberalismo, la cui messa in atto definisce in senso più compiuto il sistema di controllo che il biopotere liberale impone inesorabilmente sulla vita degli individui liberi. Il primo effetto dell'ascesa del liberalismo è la diffusione pubblica di una 'cultura del pericolo': gli individui sono posti continuamente in condizione di pericolo, o piuttosto, sono indotti a provare la loro situazione, la loro vita, il loro presente, il loro futuro, come gravidi di pericolo. Se lo stimolo del pericolo irrompe nel vivere quotidiano, allora gli stessi comuni cittadini si sentono in dovere di farsi direttamente carico del corso della propria esistenza. Essi adesso si sentono 'responsabilizzati' nel produrre e riprodurre le proprie condizioni di vita: ciascuno, in una certa misura, si sente 'imprenditore di se stesso'. In altre parole, nel liberalismo tutti si trasformano in soggetti economicamente produttivi. La seconda conseguenza dell'arte di governo liberale è la formidabile estensione delle procedure di controllo, di costrizione e coercizione, destinate a costituire una sorta di contropartita e di contrappeso delle libertà. Le grandi tecniche disciplinari, che prendono in carico il comportamento degli individui giorno per giorno, e fin nei minimi dettagli, coincidono esattamente con

⁶¹ Ivi, p. 67.

⁶² Ivi, p. 65.

l'epoca delle libertà. Le procedure e le discipline che regolano internamente le istituzioni della scuola, della fabbrica, della prigione e dell'ospedale servono a sorvegliare la condotta degli individui allo scopo di aumentarne la redditività e la produttività di vita. Il compito del governo è allora quello di limitarsi alla sorveglianza, lasciando posto a tutto ciò che può essere considerato la meccanica della 'vita naturale', sia nei comportamenti sia nella produzione. Soltanto quando si vedrà che qualcosa non procede secondo la logica spontanea dei meccanismi di mercato, il governo potrà intervenire per ripristinare le condizioni libere e naturali dell'esistenza sociale. Infine, e qui si arriva forse alla conseguenza biopolitica più attuale e sofisticata del liberalismo, con l'arte di governo liberale si assiste alla comparsa di meccanismi e tecniche di potere che hanno la funzione paradossale di produrre, ispirare e accrescere le libertà, introducendo un sovrappiù di libertà proprio mediante un sovrappiù di controllo e di intervento. Qui il controllo non funge più da contrappeso necessario alla libertà, come per i dispositivi di potere disciplinari, ma diventa piuttosto il principio motore della stessa libertà. La rappresentazione più icastica del modo in cui il liberalismo produce libertà attraverso (più) controllo è data dalla politica del Welfare state. Con lo Stato sociale novecentesco si è infatti tentato di garantire e produrre maggiore libertà per i cittadini al prezzo paradossale della fabbricazione di un insieme di interventi economico-sociali di parte statale. In particolare, dal Roosevelt del New Deal, nel 1932, fino alla metà dei Settanta si è assistito all'aumentare del controllo economico da parte dello Stato per proteggere gli individui dalla disoccupazione, dalla povertà, dalla crisi economica e finanziaria, dalle malattie e, in una certa misura, dagli stessi effetti biologici della vecchiaia. Tuttavia, è proprio con quest'ultima manifestazione del liberalismo che si arriva, nel corso degli anni Settanta, al processo conclusivo della sua crisi governamentale. Gli interventi artificiali e volontari dello Stato, i suoi interventi economici diretti al mercato cominciano a presentarsi come concrete minacce all'ordine economico liberale, stigmatizzate e stigmatizzabili come una sorta di dispotismo di tipo nuovo. In altre parole, l'interventismo economico statale viene adesso denunciato come la minaccia politica più seria per la produzione-riproduzione delle stesse condizioni strutturali della libertà democratica.

Sulla scia di queste preoccupazioni, la società democratica di fine secolo inventa e adotta un nuovo tipo di razionalità governamentale, quella tutt'ora dominante nelle democrazie occidentali: la ragione di governo neo-liberale. Rispetto alla vecchia dottrina liberale, si assiste ora a un rovesciamento nel significato del concetto di mercato. Se, per la classica concezione liberale, il mercato costituiva una realtà 'naturale', che raggiungeva spontaneamente l'equilibrio interno e, di conseguenza, doveva essere 'lasciata fare', nella comprensione dei teorici neo-liberali, il mercato diviene piuttosto un luogo artificiale, un ordine legale costruito dall'intervento giuridico dello Stato, e obiettivo politico più importante da perseguire.

Non si tratta semplicemente di lasciare libera l'economia. – spiega Foucault in una lezione del febbraio 1979 al Collège de France – Il problema è di sapere fino a che punto potranno estendersi i poteri di informazione politici e sociali dell'economia di mercato. È questa la vera posta in gioco.⁶³

All'interno di questa prospettiva teorica, si rovescia, pertanto, il rapporto tradizionale che intercorre tra dimensione statale ed economica. La libertà di mercato diviene il principio organizzatore e regolatore dello stesso Stato, dall'inizio della sua esistenza sino all'ultimo dei suoi interventi. In questo senso, siamo adesso in presenza di «uno Stato sotto la sorveglianza del mercato, anziché un mercato sotto la sorveglianza dello Stato»⁶⁴. Questo significa che per il neoliberalismo si dovrà governare esclusivamente per il mercato; o meglio, il mercato è, nel senso più radicale, ciò che si dovrà arrivare a produrre non soltanto con l'azione di governo, ma anche all'interno dello stesso governo. Il problema principale del neoliberalismo è sapere in che modo regolare l'esercizio globale del potere politico in base ai principi dell'economia di mercato. Questo è il proposito teorico della dottrina ordoliberalista della scuola di Friburgo: in che modo – si chiedono gli ordoliberali tedeschi fin dagli anni Trenta del Novecento – l'economia di mercato può aspirare a riformare con la sua logica lo Stato e la società? Essa può farlo, se si mette in opera una politica sociale mirante quanto più possibile a generalizzare, diffondere e moltiplicare la forma economica dell'impresa all'intero corpo sociale. «Si tratta di fare del mercato, della concorrenza, e dunque dell'impresa, quella che si potrebbe chiamare la potenza che dà forma alla società»⁶⁵. Da questo punto di vista, il neoliberalismo è un liberalismo positivo, vale a dire un liberalismo attivo che interviene esplicitamente sul complesso della vita sociale. Esso si affida a una politica attenta e vigile, ma lontana da qualsiasi dirigismo economico: le azioni ordinarie del governo hanno, infatti, soltanto la funzione di intervenire e di garantire le condizioni di esistenza⁶⁶ del mercato. «Non si interviene sui meccanismi di mercato, – precisa Bazzicalupo – ma sulle condizioni sociali perché i meccanismi concorrenziali possano svolgere il loro ruolo regolatore»⁶⁷.

⁶³ Ivi, p. 109.

⁶⁴ Ivi, p. 108.

⁶⁵ Ivi, p. 131.

⁶⁶ Gli ordoliberali definiscono questo insieme di precondizioni facilitanti, o meglio, costitutive del mercato come 'quadro'. Il quadro è praticamente tutto ciò che non è (ancora) economico, ma che al mercato è strettamente legato. Esso comprende infatti: «gli esseri umani e i loro bisogni, le risorse naturali, la popolazione attiva e inattiva, le conoscenze tecniche e scientifiche, l'organizzazione politica e giuridica della società, la vita intellettuale, gli elementi geografici, le classi e i gruppi sociali, le strutture mentali ecc.» (ivi, pp. 300-301).

⁶⁷ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit., p. 60.

Ci si occupa, a tal fine, di modificare i più svariati aspetti della vita di una popolazione:

[...] quanto più l'intervento di governo dovrà essere discreto al livello dei processi economici in quanto tali, tanto più, al contrario, dovrà essere massiccio quando si tratta di questo insieme di elementi tecnici, scientifici, giuridici, demografici, e in generale sociali, destinati a diventare sempre di più l'oggetto dell'intervento di governo⁶⁸.

È questa ciò che gli ordoliberali chiamano «politica della società» (*Gesellschaftspolitik*): il governo deve intervenire sulla società in quanto tale, agendo nella sua trama e nel suo spessore, allo scopo di rendere il principio economico della concorrenza – vale a dire la forma impresa – il suo criterio di regolazione generale.

Che cosa significa, infatti, fare una *Gesellschaftspolitik* [...]? Significa, da un lato, generalizzare la forma “impresa” all'interno del corpo o del tessuto sociale; ma, dall'altro, vuole anche dire riprendere il tessuto sociale e fare in modo che possa scomporsi, suddividersi, frazionarsi, non secondo la grana degli individui, bensì secondo quella dell'impresa⁶⁹.

Il neoliberalismo non è allora un governo economico, piuttosto un governo della società. La sua vera e unica politica sociale è una crescita economica illimitata e indefinita. In questo senso, il programma governamentale della ragione neoliberale rappresenta il punto di massima realizzazione della società biopolitica. Con esso, le facoltà, forze e potenzialità della vita umana vengono interamente catturate dai meccanismi regolatori dell'economia di mercato. Con il neoliberalismo è davvero il mercato che detiene un controllo/comando assoluto sulla vita dei singoli individui e dell'intera popolazione.

15.2. Giorgio Agamben

Foucault compie un'analisi eterodossa della categoria di potere politico, individuando il luogo e la trama originaria del suo sviluppo nei rapporti pre e extra-giuridici della vita sociale. Il potere, in altri termini, si situa, per il filosofo francese, principalmente nella società civile: esso si esercita nelle relazioni sociali tra identità collettive (ma anche al loro interno), nelle relazioni familiari e parentali, nella stessa vita inter e intra-personale. Il

⁶⁸ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, cit., p. 124.

⁶⁹ Ivi, p. 196.

potere politico è, in tale prospettiva, ovunque; vale a dire ovunque si materializzi e si manifesti una modalità di esistenza sociale. In questo senso, quella foucaultiana è la prima concezione moderna del potere che si possa definire autenticamente biopolitica: politica qui intesa come potere di gestione sulla vita umana. Giorgio Agamben condivide e fa propria questa linea investigativa, identificando esattamente nel rapporto tra potere e vita la cifra specifica della storia politica, che dagli antichi romani giunge fino ai nostri giorni. Ciò nondimeno, il filosofo italiano rifiuta apertamente l'«analitica dei micropoteri» e fa ritorno a una ricerca filosofico-politica più legata al tema tradizionale della sovranità statale. Il comando politico dello Stato, e non le relazioni di potere nella società civile, sono al centro della sua indagine biopolitica. L'originalità teorica della prospettiva agambeniana consiste, in effetti, proprio nel tentativo di individuare, e poi di rendere pubblico, il «nascosto punto di incrocio tra il modello giuridico-istituzionale e il modello biopolitico del potere». Più precisamente, secondo Agamben, «l'implicazione della nuda vita nella sfera politica costituisce il nucleo originario – anche se occulto – del potere sovrano. Si può dire, anzi, che la produzione di un corpo biopolitico sia la prestazione originale del potere sovrano»⁷⁰. Da questo punto di vista, la dimensione biopolitica del governo è, per l'autore di *Homo sacer*, antica quanto il principio dell'autorità sovrana. La specificità dello Stato moderno è semplicemente quella di aver esplicitato tale legame, avendo messo al centro dei suoi calcoli politici proprio la vita globale della popolazione. Sta qui il significato più innovativo della sua interpretazione biopolitica: nell'idea, cioè, che sussista da sempre un nesso intrinseco tra esistenza biologica dei sudditi/cittadini e la sovra-ordinante autorità politica.

Il semplice vivere, oggetto del biopotere, è il fondamento della politica sin dalla sua origine, e lo è in quanto nuda vita, catturata dal potere politico nella modalità specifica dell'eccezione. La sfera politica si costituisce infatti respingendo la vita naturale o trasformandola in vita politica, politicizzandola⁷¹.

In Agamben ritorna, quindi, centrale la distinzione classica tra *zoé* e *bios*. L'evento decisivo della Modernità è l'ingresso della *zoé*, il semplice fatto di vivere comune a tutti gli animali, nella sfera della *pólis*. Lo Stato moderno attiva, in una certa misura, la politicizzazione della vita come tale. Tuttavia, e qui si arriva alla scoperta paradossale dello studioso italiano, questa politicizzazione della vita naturale viene raggiunta al costo singolare della sua esclusione politica. Vi è politica nel momento in cui il sovrano pone al centro del suo intervento di potere la semplice vita biologica dei propri sudditi: ma tale politicizzazione della *zoé* avviene

⁷⁰ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 9.

⁷¹ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit., p. 82.

attraverso la sua paradossale estromissione dalla comunità politica. In altri termini, l'atto fondativo della politica è, secondo Agamben, la costituzione di una 'nuda vita' che è volutamente 'messa fuori' dal potere sovrano, ma che allo stesso tempo, o forse proprio per questo, è oggetto delle sue decisioni. Qui giace l'essenza della politica occidentale: il sovrano esercita il potere sulla vita dei propri sudditi senza alcuna mediazione politica, vale a dire *al di fuori* dell'ordinamento giuridico in cui è formalmente collocato. In questo senso, la relazione di sovranità è una relazione di eccezione. Quest'ultima, ci dice, infatti, Agamben, è quella forma estrema di relazione politica «che include qualcosa unicamente attraverso la sua esclusione»⁷². Se nell'eccezione sovrana la nuda vita viene in senso etimologico «presa fuori», cioè posta al di fuori dell'ordine giuridico, allora significa che attraverso di essa l'autorità politica esercita sui propri sudditi un «potere di vita e di morte». Il potere sovrano, che si manifesta nell'atto di esclusione tipico dello stato di eccezione, evidenzia, in altre parole, un rapporto diretto con la vita naturale: esso è potere sulla morte, sulla mortalità della vita dei propri stessi sudditi. Lo stato di eccezione indica il luogo in cui comando sovrano e vita umana si incontrano e si scontrano nella forma di una «*esclusione inclusiva*»⁷³, vale a dire di una esclusione politica che serve a includere ciò che viene espulso pubblicamente dalla comunità dei consociati. Le vite dei sudditi, in questo senso, si politicizzano soltanto nel momento in cui vengono incluse nell'ordinamento giuridico al prezzo del loro rapporto immediatamente mortale con il potere politico. Questa è precisamente il contenuto della relazione, sottesa alla logica sovrana, che Agamben definisce di *bando*: «la vita nuda è ciò che viene bandito, nel doppio senso di colui che è escluso dalla comunità, messo al bando, ma che è anche, in questo modo, politicizzato, messo sotto il segno del sovrano»⁷⁴. La stessa relazione di eccezione è dunque, in una certa misura, una relazione di bando, cioè di «abbandono».

Colui che è stato messo al bando – ci dice l'autore di *Homo sacer* – non è, infatti, semplicemente posto al di fuori della legge e indifferente a questa, ma è abbandonato da essa, cioè esposto e rischiato nella soglia in cui vita e diritto, esterno e interno si confondono⁷⁵.

Lo stato di eccezione, in questo significato di abbandono, costituisce il contenuto più intimo della relazione sovrana. Se esso si configura come la struttura originaria della sovranità, allora quest'ultima designa specificamente il luogo «in cui il diritto si riferisce alla vita e la include in sé

⁷² G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 22.

⁷³ Ivi, p. 26.

⁷⁴ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit., p. 83.

⁷⁵ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 34.

attraverso la propria sospensione»⁷⁶. Lo stato d'eccezione indica il modo in cui la sovranità si esercita direttamente sullo stato di natura, vale a dire sulla nuda vita dei sudditi. Ecco in quale senso, secondo Agamben, l'eccezione sovrana rappresenta il momento più autenticamente biopolitico del potere moderno.

È attingendo agli istituti giuridici del diritto romano arcaico, tuttavia, che lo studioso italiano ha potuto fare meglio luce, con una ricerca originale e innovativa, sulla struttura generale della sovranità statale. Lo stesso potere moderno deriverebbe, infatti, direttamente dalla storia romana antica la sua natura biopolitica. In particolare, è l'istituto romano della *sacratio* che fornisce lo strumento giuridico più appropriato per fare emergere questa trama di continuità biopolitica nella vicenda storica. La *sacratio* è un concetto-limite dell'ordinamento romano che definisce la figura sociale di *homo sacer*. *Homo sacer*, nell'accezione che Agamben riprende dal testo (*De verborum significatu*, II secolo) del grammatico romano Festo, è un individuo che chiunque può uccidere senza commettere omicidio e che non deve, però, essere messo a morte nelle forme prescritte del rito: sacra è così una vita votata alla morte in totale impunità. La *sacratio* stabilisce, in altri termini, la «sacertà» di un individuo, raffigurandola nei due aspetti apparentemente contraddittori dell'impunità della sua uccisione (*impune occidi*) e nel divieto del suo sacrificio (*neque fas est eum immolari*). Nel diritto romano arcaico, la sacertà designa, quindi, una vita uccidibile e contemporaneamente insacrificabile⁷⁷. In questo senso, il concetto giuridico di *homo sacer* segnala un doppio movimento di esclusione, «tanto dallo *ius humanum* che dallo *ius divinum*, tanto dall'ambito religioso che da quello profano»: la *sacratio* romana si fonda, dunque, su una «doppia eccezione». Secondo Agamben, è precisamente questa sua caratteristica che la rende simile alla «struttura topologica» della moderna sovranità politica. Sia l'istituto romano della *sacratio* che quello moderno della sovranità sembrano, infatti, condividere alcuni elementi comuni attorno alla nozione di eccezione. Più semplicemente, la relazione di eccezione, seb-

⁷⁶ *Ibidem*. Precisiamo meglio il rapporto tra norma giuridica e eccezione sovrana in Agamben. L'eccezione non è – secondo il filosofo italiano – senza alcun rapporto con la norma. Al contrario, la seconda si mantiene in relazione con la prima nella forma della sospensione. «La norma si applica all'eccezione disapplicandosi, ritirandosi da essa. Lo stato d'eccezione non è, quindi, il caos che precede l'ordine, ma la situazione che risulta dalla sua sospensione. In questo senso l'eccezione è veramente, secondo l'etimologia, presa fuori (*ex-capere*) e non semplicemente esclusa» (ivi, p. 22).

⁷⁷ Così precisa Agamben in *Homo sacer*: «La struttura della *sacratio* risulta, tanto nelle fonti che secondo il concorde parere degli studiosi, dalla congiunzione di due tratti: l'impunità dell'uccisione e l'esclusione dal sacrificio. Innanzitutto l'*impune occidi* configura un'eccezione dallo *ius humanum*, in quanto sospende l'applicazione della legge sull'omicidio attribuita a Numa [...]. Ma anche il *neque fas est eum immolari* configura, a ben guardare, un'eccezione, questa volta dallo *ius divinum* e da ogni forma di uccisione rituale» (ivi, p. 90).

bene espressa in modalità differenti, fonda e accomuna entrambe le due istituzioni giuridiche. La vita sacra, come la relazione sovrana, vive di un doppio rapporto di esclusione: dal regno divino e dalla comunità politica.

Come, infatti, nell'eccezione sovrana, – scrive Agamben – la legge si applica al caso eccezionale disapplicandosi, ritirandosi da esso, così l'*homo sacer* appartiene al Dio nella forma dell'insacrificabilità ed è incluso nella comunità nella forma dell'uccidibilità⁷⁸.

Sacratio e sovranità non mostrano soltanto caratteristiche comuni relative al concetto di eccezione. Agamben ritiene che le loro strutture interne siano reciprocamente connesse tanto da fondare in modo congiunto i caratteri specifici della politica occidentale. È, infatti, proprio la sacertà della vita che costituisce l'oggetto più immediato della sovranità. Se sovrana è quella sfera in cui si può uccidere senza commettere omicidio e senza celebrare un sacrificio, allora ciò che è catturato al suo interno è precisamente una vita umana uccidibile e insacrificabile: la vita dell'*homo sacer*, appunto.

Sacra, cioè uccidibile e insacrificabile, – ci suggerisce, infatti, Agamben – è originariamente la vita nel bando sovrano e la produzione della nuda vita è, in questo senso, la prestazione originaria della sovranità. La sacertà della vita, che si vorrebbe oggi far valere contro il potere sovrano come un diritto umano in ogni senso fondamentale, esprime, invece, in origine proprio la soggezione della vita a un potere di morte, la sua irreparabile esposizione nella relazione di abbandono⁷⁹.

Qui l'analogia strutturale fra eccezione sovrana e *sacratio* mostra tutta la sua potenza esplicativa. Ai poli estremi dell'ordinamento, sovrano e *homo sacer* si presentano come due figure politicamente simmetriche, «nel senso che sovrano è colui rispetto al quale tutti gli uomini sono potenzialmente *homines sacri* e *homo sacer* è colui rispetto al quale tutti gli uomini agiscono come sovrani»⁸⁰. In questo senso, la sacertà rappresenta la forma originaria dell'implicazione della nuda vita nell'ordine giuridico-politico. Nell'eccezione sovrana «vita sacra» e «nuda vita» tendono a coincidere. Il fondamento primo del potere politico è una vita assolutamente uccidibile, che si politicizza attraverso la sua stessa uccidibilità. La vita esposta alla morte (la nuda vita o vita sacra) è, dunque, l'elemento politico originario.

Nella società liberale contemporanea, il comando della sovranità biopolitica è, secondo Agamben, sempre più esplicito. La vita politica è sempre più dominata dalla relazione d'eccezione, vale a dire da un emergere

⁷⁸ Ivi, p. 91.

⁷⁹ Ivi, p. 93.

⁸⁰ Ivi, pp. 93-94.

sempre più manifesto della nuda vita come campo di intervento immediato del potere sovrano. All'affermarsi della biopolitica, si assiste, infatti, a «uno spostamento e a un progressivo allargarsi al di là dei limiti dello stato d'eccezione della decisione sulla nuda vita in cui consisteva la sovranità»⁸¹. Se oggi la sfera di governo diventa sempre più biopolitica, allora lo stato d'eccezione, che costituisce il suo momento tipico, diviene sempre più la regola, trasformandosi nel principio di gestione generale della società. La maggior parte delle decisioni politiche che il cittadino subisce sono, pertanto, «prese fuori» dall'ordinamento giuridico. Si vive, in altre parole, in una situazione di costante emergenza: in uno stato d'eccezione permanente, appunto.

Lo stato di eccezione, che era essenzialmente una sospensione temporale dell'ordinamento, diventa ora un nuovo e stabile assetto spaziale, in cui abita quella nuda vita che, in misura crescente, non può più essere iscritta nell'ordinamento⁸².

Questo allargarsi del momento di eccezione comporta anche un deciso cambiamento nella stessa comprensione di che cosa sia e come si presenti, ai nostri giorni, il luogo della decisione politica. Qual è lo spazio politico che meglio racchiude questa espansione della relazione d'eccezione all'intero corpo sociale? Qual è, in altri termini, quel luogo della politica dove il momento straordinario dell'eccezione sovrana si afferma espressamente come ordinario? Secondo Agamben, con l'esplicitarsi della sovranità biopolitica lo spazio di riferimento dell'agire politico non si situa più nella classica e antica *pólis*, bensì nel più moderno «campo di concentramento». Il campo è, infatti, lo specifico spazio politico che si fonda unicamente sullo stato di eccezione. In esso, vita umana e politica, diritto e fattualità si mostrano in uno stato di completa 'ibridazione'. La distinzione giuridica fondamentale tra norma e fatto si viene qui semplicemente a dissolvere: i cittadini vivono in tale spazio al di fuori di ogni statuto giuridico e politico. «Vita e politica entrano ora in quella sfera di indistinzione [dove] tutta la politica diventa eccezione e tutta la vita diventa nuda vita, mentre la soglia che separa la vita dalla morte diviene una frontiera biopolitica oggetto di decisione statale»⁸³. All'interno del campo, la norma giuridica esiste soltanto – precisa il filosofo italiano – nella forma di «una vigenza senza significato». Tutto è oggetto del potere del sovrano, la cui volontà diventa immediatamente legge, pertanto tutto, a cominciare dalla stessa vita biologica, è immediatamente politico.

⁸¹ Ivi, p. 135.

⁸² Ivi, p. 196.

⁸³ S. Gorgone, *La nuda vita. Dall'ermeneutica heideggeriana della vita alla biopolitica*, in P. Amato (a cura di), *La biopolitica. Il potere sulla vita e la costituzione della soggettività*, cit., pp. 83-101; in particolare, p. 98.

In quanto i suoi abitanti sono stati spogliati di ogni statuto politico e ridotti integralmente a nuda vita, il campo è anche il più assoluto spazio biopolitico che sia mai stato realizzato, in cui il potere non ha di fronte a sé che la pura vita biologica senza nessuna mediazione. Per questo il campo è il paradigma stesso dello spazio politico in punto in cui la politica diventa biopolitica e l'homo sacer si confonde virtualmente col cittadino⁸⁴.

Il «campo» è, dunque, lo spazio politico che si apre quando lo stato di eccezione comincia a diventare la regola. Esso fornisce oggi la matrice ideologica principale in base alla quale organizzare e gestire politicamente la vita di una popolazione. In una certa misura, la sua presenza avvicina in modo inquietante i regimi democratici a quelli totalitari. Entrambi i regimi sembrano, infatti, condividere, in quanto governo esplicito della popolazione, la struttura biopolitica del potere e, così facendo, mettono similmente al centro del loro spazio pubblico la «nuda vita» dei cittadini. Come modo di organizzare globalmente la vita di una popolazione attraverso lo stato di eccezione permanente, il campo costituisce, allora, l'elemento politico accomunante democrazia e totalitarismo. In tal senso, la forma politica del «campo» si può potenzialmente materializzare in ogni ambito e in ogni momento dell'esistenza pubblica contemporanea.

Se questo è vero, – scrive Agamben in *Homo sacer* – se l'essenza del campo consiste nella materializzazione dello stato di eccezione e nella conseguente creazione di uno spazio in cui la nuda vita e la norma entrano in una soglia di indistinzione, dovremo ammettere, allora, che ci troviamo virtualmente in presenza di un campo ogni volta che viene creata una tale struttura, indipendentemente dall'entità dei crimini che vi sono commessi e qualunque ne siano la denominazione e la specifica topografia. Sarà un campo tanto lo stadio di Bari in cui nel 1991 la polizia italiana ammassò provvisoriamente gli immigrati clandestini albanesi prima di rispedirli nel loro paese, che il velodromo d'inverno in cui le autorità di Vichy raccolsero gli ebrei prima di consegnarli ai tedeschi. [...] In tutti questi casi, un luogo apparentemente anodino [...] delimita in realtà uno spazio in cui l'ordinamento normale è di fatto sospeso e in cui che si commettano o meno delle atrocità non dipende dal diritto, ma solo dalla civiltà e dal senso etico della polizia che agisce provvisoriamente come sovrana⁸⁵.

In questo senso, Agamben sembra rovesciare la classica definizione schmittiana della sovranità secondo la quale «il sovrano è colui che decide sullo stato di eccezione». Se prima lo stato di eccezione, come procedura prevista dalla costituzione liberale, era infatti attivato ogni qual volta il so-

⁸⁴ G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, cit., p. 38.

⁸⁵ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 195.

vano ravvisava una situazione di fatto che lo necessitava, adesso è lo stesso sovrano che produce quella situazione di fatto (il «campo»), nella misura in cui agisce come se fosse sempre in uno stato di eccezione permanente.

Il sovrano non si limita più a decidere sull'eccezione, com'era nello spirito della costituzione di Weimar, sulla base del riconoscimento di una data situazione fattizia (il pericolo per la sicurezza pubblica): esibendo a nudo l'intima struttura di bando che caratterizza il suo potere, egli produce ora la situazione di fatto come conseguenza della decisione sull'eccezione⁸⁶.

15.3. Michael Hardt e Antonio Negri

L'ultimo percorso teorico della letteratura biopolitica che merita una certa attenzione analitica è quello della così detta «biopolitica affermativa». Con questa corrente di pensiero si assiste a un radicale rovesciamento delle prospettive di indagine che più comunemente vengono associate alla dottrina del biopotere. Per spiegare questo passaggio cerchiamo di esplicitare meglio la distinzione, proposta da Laura Bazzicalupo e già ricordata nel paragrafo introduttivo di questo capitolo, tra la prospettiva filosofica che richiama il tema del biopolitico dal punto di vista della «gestione sulla vita da parte del potere» (biopotere) e quella che, invece, lo declina nell'opposta variante della «potenza della vita, della politica della vita» (biopolitica). Si definisce biopotere il comando sulla vita da parte dello Stato, raggiunto specificamente attraverso il dispiegamento delle sue tecnologie e dei suoi dispositivi di potere. Si parla, invece, di biopolitica ogni volta che l'analisi critica del comando è fatta dal punto di vista delle esperienze di soggettivazione e di libertà, insomma, per così dire, dal basso.

Si dice *bio-potere* – precisa Negri in *Cinque lezioni di metodo su moltitudine e impero* (2003) – identificando, nel caso, le grandi strutture e funzioni del potere; si parla di contesto bio-politico o di *bio-politica* quando invece si allude agli spazi nei quali si sviluppano relazioni, lotte, e produzioni di potere. Si parla di *bio-potere* pensando alle sorgenti o fonti del potere statale ed alle specifiche tecnologie che lo Stato produce, per esempio, dal punto di vista del controllo delle popolazioni; si parla di *bio-politica* o di contesto bio-politico pensando al complesso delle resistenze ed alle occasioni e alle misure dello scontro fra dispositivi sociali di potere⁸⁷.

Gli autori che gravitano all'interno dell'universo della biopolitica affermativa si rifanno esplicitamente a questa seconda linea interpretativa,

⁸⁶ Ivi, p. 190.

⁸⁷ A. Negri, *Cinque lezioni di metodo su moltitudine e impero*, cit., p. 43.

che rifiuta una rappresentazione della biopolitica fondata sui temi tautologici del campo, del potere di morte e dell'eccezione sovrana. La prospettiva 'affermativa' rivendica e valorizza, infatti, la potenza illimitata della vita umana quale nucleo generatore di nuove esperienze politiche, di resistenze che non valgano solo come contropotere, ma che siano già a sua volta fonti di potere e, in modo particolare, di potere costituente. In tal senso, questa 'biopolitica della potenza' vuole fare ritornare lo spazio della democrazia, e precisamente della stessa democrazia che ormai si presenta sempre più come biopotere, il luogo di produzione più autentico di nuove soggettività politiche, soggettività che possano far riemergere le infinite potenzialità e possibilità dell'esistenza umana. Sta tutto qui il senso radicale del rovesciamento semantico tra biopotere e biopolitica, praticato da queste prospettive: nella trasformazione di un potere totalitario, mortale e 'assetato' di vita in una potenza 'vitale', creativa e liberatrice, fondata sulle più profonde qualità e caratteristiche dell'essere umano. Nel programma politico del «nuovo vitalismo neomaterialista», le forze che si oppongono al biopotere devono essere cercate nella «vita desiderante che resiste e si sottrae»⁸⁸; in una vita umana, cioè, che proprio passando attraverso l'assoggettamento al biopotere riesce ad accedere a una condizione di piena soggettività, che ne libera le forze vitali immanenti. Qui, la contrapposizione tra biopotere e biopolitica «evidenzia un *quid* precedente alla deviazione del potere *sulla* vita, che può liberarsi nella sua originaria, piena potenza *di* vita. Se, insomma, il potere 'investe' la vita, allora la vita esisteva in sé, nella sua potenzialità di intensificazione che proprio il biopotere rende evidente»⁸⁹. La critica politica di queste posizioni affermative, dunque, non solo rigetta l'ipotesi repressiva sul potere, ma di quest'ultimo riconosce pienamente la produttività, nella misura in cui pone l'accento su quel *quid* ontologico vitale che il potere suscita e intensifica. Il biopotere non è solo «un'istanza che proibisce e che reprime dall'esterno le soggettività, ma che, cosa assai più importante, le genera e le preforma dall'interno»⁹⁰. Tuttavia, la vita umana, secondo queste rappresentazioni 'affermativa', già si trova, esiste e dura in natura prima (e dopo) di tale potere. La funzione di quest'ultimo è soltanto quella di attivare questa forza vitale intrinsecamente umana, di renderla capace di esprimersi, mettendola in grado di produrre nuove relazioni e forme di vita: di renderla potenza 'affermativa', appunto.

⁸⁸ L. Bazzicalupo, *Ambivalenze della politica*, in L. Bazzicalupo, R. Esposito, *Politica della vita*, cit., pp. 134-144; in particolare, p. 141. Più precisamente, con «nuovo vitalismo neomaterialista» Laura Bazzicalupo si riferisce al neo spinozismo deleuziano (cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani: capitalismo e schizofrenia*, vol. 2, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1987; ed. orig. 1980), ripreso da R. Braidotti (cfr. *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità* (ed orig. 1984), Donzelli, Roma 1995 e da M. Hardt e A. Negri (cfr. *Impero*, cit.).

⁸⁹ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit., p. 93.

⁹⁰ M. Hardt, A. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, cit., p. 88.

All'interno di questo alternativo paradigma del biopolitico, le posizioni espresse da Michael Hardt e Antonio Negri, fin dal loro più conosciuto e celebrato lavoro filosofico (*Impero*, 2000), sono certamente tra le più innovative ed interessanti. Con la loro interpretazione biopolitica, i due autori si allontanano definitivamente da tutte quelle impostazioni teoriche che fanno della comprensione apocalittica e totalizzante del potere contemporaneo il loro punto di forza, per riprendere, invece, il lato produttivo ed 'euforico' dell'ambivalenza foucaultiana. La loro chiave di lettura è, pertanto, in termini di biopolitica e non di biopotere. «Utilizzare la biopolitica contro il biopotere»⁹¹ costituisce, e ce lo dice, d'altra parte, lo stesso Negri, il «manifesto ideologico» della loro impresa filosofico-politica. Con questo annuncio polemico, Hardt e Negri criticano apertamente tutte quelle prospettive biopolitiche, a cominciare da quella di Agamben, impiantate ancora su un modello teologico e monolitico del potere. Più precisamente, Hardt e Negri rifiutano, e qui si rifanno esplicitamente a Foucault, le concezioni dominanti della sovranità moderna, che a partire da Hobbes, e passando per Kant, Rousseau, Hegel, Schmitt, sono arrivate fino ad Agamben. Riferendosi in modo particolare a quest'ultimo, Hardt e Negri ritengono che sia errato presentare visioni trascendentali del potere, cioè visioni per le quali la sovranità occupa ancora una posizione che sovrasta la società, ponendosi al di fuori delle sue strutture⁹². Di fronte a un potere di siffatta natura non ci sono forze di liberazione che siano in grado di risollevarsi. Non c'è, in altre parole, alcuna speranza di trasformare con metodi democratici un tale potere: o ci si sottomette a questa sovranità trascendente o la si combatte senza quartiere. «Non c'è impegno politico possibile nei confronti di una sovranità fascista dal momento che l'unico linguaggio che conosce è quello della violenza».

La principale forma di potere con cui abbiamo a che fare oggi – proseguono i due autori – non è così drammatica o demoniaca, ma molto più terrena e prosaica. Basta confondere politica e teologia! La forma al momento predominante della sovranità – se vogliamo ancora definirla così – è del tutto immanente, sostenuta dai sistemi giuridici e dalle istituzioni della governance, è cioè una forma politica repubbli-

⁹¹ A. Negri, *Il Contro-impero attacca*, in P. Peticari (a cura di), *Biopolitica minore*, cit., pp. 213-229; in particolare, p. 229.

⁹² Anche Roberto Esposito, pur attraverso un diverso linguaggio e con un differente intento, porta alla luce il tratto teologico della tradizione moderna con particolare riferimento alla sovranità politica. Per il filosofo napoletano, teologia politica significa la «riconduzione presupposta dei diversi punti di vista a un'unica prospettiva apparentemente fornita di validità universale». E ancora più avanti: «la molteplicità dei linguaggi e la pluralità degli interessi veniva preventivamente unificata, e così neutralizzata, in una sintesi a priori che non lasciava spazio alla differenza e al conflitto» (R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, cit., p. 207).

cana caratterizzata dalla sovranità della legge e dalla proprietà. Detto altrimenti, il potere politico è del tutto immanente alle strutture economiche e giuridiche. Non c'è nulla di straordinario o di eccezionale in tutto questo. La pretesa normalità del potere, il suo silenzioso esercizio quotidiano, rendono estremamente difficile riconoscerlo, analizzarlo e contrastarlo. Il nostro primo compito sarà allora quello di chiarire le relazioni immanenti tra la sovranità, il diritto e il capitale⁹³.

Il potere politico, e qui si ritrova decisamente una eco foucaultiana, è del tutto immerso nella vita sociale, manifestandosi in maniera frammentaria e fluida tra le sue pieghe e le sue relazioni. Non c'è, dunque, e non è nemmeno mai esistito, un nucleo centrale e trascendente del potere, ma soltanto «una molteplicità di micropoteri in azione disseminati capillarmente sulla superficie dei corpi e concentrati nelle pratiche e nei regimi disciplinari»⁹⁴. Tuttavia, è proprio nelle e dalle pieghe di queste relazioni di potere, capillari e diffuse, che emergono e si manifestano quelle resistenze, anch'esse capillari e diffuse, che tutte insieme costituiscono le nuove soggettività biopolitiche; o meglio, esprimono i 'modi', in senso spinoziano, e le forme attraverso cui il vivente, attaccato dai dispositivi del biopotere sociale, reagisce, contrattacca, produce e riproduce se stesso. Da queste resistenze si forgiavano e si producono, dunque, soggettività 'de-assoggettate', cioè senza un soggetto che non sia la vita stessa nella sua compiuta immanenza. «È solo attraverso quest'opera di desoggettivazione – ci dice, infatti, Esposito commentando Negri – che la semantica biopolitica può sfuggire alla cattura sovrana»⁹⁵.

Se si frantuma il 'Potere', svanisce l'idea teleologica del Palazzo d'inverno, a favore di micro-lotte diffuse lì dove concretamente il potere si esercita. L'intera società, all'interno di questo quadro concettuale, diviene il campo di un'ostilità estesa e senza limiti. Qui, Hardt e Negri si rifanno manifestamente al Foucault di *La volontà di sapere*:

[...] non c'è dunque rispetto al potere *un* luogo del grande Rifiuto – anima della rivolta, focolaio di tutte le ribellioni, la legge pura del rivoluzionario. Ma delle resistenze che sono degli esempi di specie: possibili, necessarie, improbabili, spontanee, selvagge, solitarie, concertate, striscianti, violente, irriducibili, pronte al compromesso, interessate o sacrificali⁹⁶.

È dunque dal filosofo francese che Hardt e Negri imparano che non ci sono relazioni di potere senza resistenze: in tal senso, «potere e resisten-

⁹³ M. Hardt, A. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, cit., p. 19.

⁹⁴ Ivi, p. 42.

⁹⁵ R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, cit., p. 224.

⁹⁶ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 85.

za si coapparterrebbero»⁹⁷. Questa rilevazione è infatti implicita nella tesi foucaultiana secondo cui la libertà e la resistenza sono le precondizioni necessarie per l'esercizio del potere. Il potere, e qui Foucault, Negri e Hardt concordano, si attua su soggetti (individui o collettivi) che devono essere necessariamente liberi. Se questi ultimi non avessero la possibilità della scelta del proprio comportamento, se non potessero andare avanti o resistere, obbedire o disobbedire, il potere non avrebbe più alcuno su cui imporsi. In quel caso, ci sarebbe soltanto un passivo rapporto di dominazione, ma nessun potere. «Perché ci sia potere – ribadisce così Judith Revel – ci vuole libertà e non c'è libertà che si eserciti senza potere»⁹⁸: senza libertà paradossalmente il potere si esaurisce. Per questo motivo, tutti i 'soggetti assoggettati' hanno a disposizione un certo margine di libertà, per quanto ridotto possa essere, che fonda la loro capacità di resistenza. In questo senso, gli esseri umani non possono essere ridotti alla 'nuda vita', e qui il distacco tra la posizione di Hardt-Negri e quella di Agamben non può che essere più grande, se con questa espressione si intende la più completa privazione di qualsiasi margine di libertà e della possibilità di resistere.

Ma c'è un secondo aspetto del concetto di resistenza (e di libertà) in Hardt e Negri che rende la loro interpretazione biopolitica, non solo più suggestiva e interessante sul piano normativo, ma anche più potente e degna di essere considerata in chiave analitica. Facendo propria, ma generalizzandola al livello dei rapporti sociali globali, la tesi operaista della priorità logica e storica della classe operaia sul capitale, Hardt e Negri affermano in modo simile, e non senza una certa dose di paradosso, che, nei riguardi del potere, la resistenza è sempre e comunque prioritaria. Capovolgendo parzialmente l'impostazione foucaultiana, essi sostengono infatti che se il potere produce resistenza, allora la resistenza, a sua volta, anticipa e riproduce il potere. Riprendono così una prospettiva elaborata già da Mario Tronti, nell'ambito più ristretto dei rapporti capitalistici di produzione, in *Operai e capitale* (1966), la sua opera filosofico-politica più importante. Secondo Tronti, la lotta operaia va sempre concepita come *dentro e contro* il capitale; la resistenza come *prima e all'interno* del potere. In questo consiste il rovesciamento del rapporto tra capitale e lavoro praticato dall'operaismo nella dialettica marxista. Un'operazione teorica talmente innovativa e radicale da essere stata definita la «rivoluzione copernicana» della tradizione marxista. Questo importante insegnamento operaista viene, dunque, fatto proprio dagli autori di *Empire* che lo sviluppano, lo approfondiscono e lo generalizzano al livello della società globale, presentandolo come il rapporto politico costitutivo tra soggettività biopolitiche e assoggettamento del biopotere, tra resistenze e potere.

⁹⁷ P. Amato, *La biopolitica. Il potere sulla vita e la costituzione della soggettività*, cit., p. 18.

⁹⁸ J. Revel, *Per una biopolitica della moltitudine*, in P. Peticari (a cura di), *Biopolitica minore*, cit., pp. 59-66; in particolare, p. 62.

Il potere non è primario – scrivono Hardt e Negri nel loro ultimo lavoro, *Comune. Oltre il privato e il pubblico* – e la resistenza ontologicamente e temporalmente secondaria. Per quanto paradossale possa sembrare, nei riguardi del potere, la resistenza è prioritaria. A questo punto possiamo apprezzare in tutta la sua forza la tesi foucaultiana secondo cui il potere si esercita solo su soggetti liberi. La libertà dei soggetti è prioritaria nei confronti dell'esercizio del potere. In tal senso, la resistenza non è altro che lo sforzo di ampliare, di consolidare e di rafforzare questa libertà⁹⁹.

È anche incorporando questo elemento operaista della priorità logica e storica della resistenza sul potere che la biopolitica affermativa di Hardt e Negri si distanzia con più forza dal quadro concettuale dell'investigazione foucaultiana. O meglio, è anche grazie ad esso che gli autori di *Empire* esplicitano ancora più radicalmente l'ambivalenza, presente nella formulazione del filosofo francese fin dall'origine, tra biopolitica e biopotere per teorizzare, in termini risolutivi, la preminenza della prima sulla seconda. Ciò che Hardt e Negri, in ultima analisi, rimproverano a Foucault è il fatto di non essere riuscito a portare il suo pensiero al di fuori dell'epistemologia strutturalista che ha orientato da sempre la sua ricerca. Essi ritengono che lo studioso francese abbia riproposto un'analisi funzionalista nel quadro delle scienze umane, «un metodo che, di fatto, sacrifica la dinamica del sistema, la temporalità creativa dei suoi movimenti e la sostanza ontologica della riproduzione sociale e culturale».

Se a questo punto potessimo chiedere a Foucault – scrivono Hardt e Negri in *Empire* – chi o che cosa guida il sistema o, piuttosto, che cosa è il «bios», la sua risposta sarebbe ineffabile o sarebbe il silenzio. Ciò che in definitiva Foucault non è riuscito a cogliere sono le dinamiche reali della produzione nella società biopolitica¹⁰⁰.

Anche riuscendo parzialmente a raffigurare un orizzonte democratico composto da resistenze, conflitti e lotte biopolitiche, Foucault ha sempre e comunque mancato di raffigurare, secondo gli autori di *Empire*, la potenza costitutiva dell'esistenza sociale; in una parola, ha mancato di capire la vitalità illimitata del *bios*. Un universo senza *bios*, o meglio, un universo in cui le soggettività sociali non vengono totalmente comprese nella loro dimensione costitutiva, rischia facilmente di tramutarsi in biopotere, vale a dire in politica fagocitante vita. Ecco perché molti interpreti foucaultiani hanno accentuato la dimensione del potere, invece, che soffermarsi su quella più affermativa della vita. Nei loro approcci, la realtà sociale (e la storia) si presenta come priva di soggettività: non c'è resistenza possibile contro

⁹⁹ M. Hardt, A. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, cit., p. 89.

¹⁰⁰ M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit., p. 43.

la pervasività dei dispositivi biopolitici perché, in definitiva, non c'è nulla dietro e sotto la 'nebbia' della nuda vita. Ciò che autori come Agamben non riescono, infatti, a cogliere è proprio la funzione preminentemente politica del bios produttivo, la potenzialità vitale del corpo sociale che resiste e sovrverte il sistema del biopotere. Diventa, allora, necessario liberarsi per sempre del quadro concettuale strutturalista, che ha impedito di comprendere fino in fondo la forza del bios, per approdare a una analisi compiutamente e definitivamente poststrutturalista. Questo è esattamente l'obiettivo, a un tempo teorico e politico, che il lavoro di Deleuze e Guattari, *Millepiani: capitalismo e schizofrenia*, secondo Hardt e Negri, si propone di fare. Demistificare lo strutturalismo e tutte le concezioni filosofiche, sociologiche e politiche, che fanno della rigidità del quadro epistemologico un ineluttabile punto di riferimento, per rinnovare, invece, il pensiero materialista, radicandolo saldamente nella produzione dell'essere sociale.

Essi [Deleuze e Guattari] richiamano la nostra attenzione alla sostanza ontologica della produzione sociale. Le macchine producono. Il costante funzionamento delle macchine sociali nei loro differenti dispositivi e assemblaggi produce il mondo, unitamente ai soggetti e agli oggetti che lo costituiscono¹⁰¹.

È soltanto all'interno di questa interpretazione poststrutturalista che può effettivamente emergere la dimensione della biopolitica come potenza produttiva di vita: una biopolitica creatrice di affetti e linguaggi, di corpi e desideri, di cooperazione e relazioni sociali. In termini più radicali, si può dire che il nucleo della loro produzione biopolitica è esattamente la produzione di soggettività e, in modo particolare, di soggettività che si comportano come resistenze e come potenze desoggettivanti.

La nostra lettura – ci dicono in *Comune. Oltre il privato e il pubblico* – identifica nella biopolitica una determinata potenza produttiva della vita – e cioè la produzione di affetti e linguaggi attraverso la cooperazione sociale e l'interazione dei corpi e dei desideri, l'invenzione di nuove forme di relazione con se stessi e con gli altri, e così via – quindi rappresenta la biopolitica come una creazione di nuove soggettività che agiscono come resistenze e come potenze desoggettivanti¹⁰².

È questo il terreno teorico su cui viene edificato il progetto etico e politico di *Empire*. «Da questo punto di vista, il terreno attualmente più risolutivo dell'azione politica è quello su cui si svolgono le lotte per il controllo o l'autonomia della produzione di soggettività»¹⁰³. In questo senso,

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² M. Hardt, A. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, cit., p. 68.

¹⁰³ *Ivi*, p. 10.

Hardt e Negri esprimono un innovativo programma di teleologia materialistica secondo il quale è soltanto chi proviene e emerge dal basso, animato dal desiderio e dalla ricerca di libertà, che può fare la storia e può determinare lo sviluppo materiale e ideale della società. Sono le soggettività sfruttate ma produttive, povere ma desideranti, emarginate ma piene di amore, che costituiscono il centro e il motore dello sviluppo storico, non i rapporti capitalistici di produzione e, in senso più generale, l'insieme delle relazioni strutturali dell'esistenza sociale.

Hardt e Negri fondano questo nuovo programma materialistico, e qui attingono ancora, almeno parzialmente, a Foucault, su tre radicali assiomi biopolitici.

Il primo assioma [...] è che i corpi sono gli agenti costitutivi della fabbrica biopolitica dell'essere. Il secondo assioma è che sul terreno biopolitico, su cui i poteri si applicano e vengono continuamente disattivati, i corpi resistono. I corpi devono resistere per poter esistere. La storia non può dunque essere ridotta a un orizzonte su cui il biopotere configura totalitariamente la realtà con il dominio. Al contrario, la storia è determinata dall'antagonismo biopolitico e dalle resistenze al biopotere. Il terzo assioma del programma di ricerca [...] è che la resistenza dei corpi produce la soggettività non in una condizione isolata e individualistica, ma in un complesso dinamico in cui sono concatenate le resistenze degli altri corpi. La produzione di soggettività attraverso la resistenza e le lotte diventerà un motivo sempre più centrale man mano che procederà la nostra analisi, e questo non solo per quanto riguarda la sovversione dei poteri costituiti, ma anche per quanto concerne la creazione delle istituzioni alternative della liberazione¹⁰⁴.

Ecco il nucleo originario e originale del «materialismo biopolitico» di Hardt e Negri con i suoi tre assiomi fondativi. Ripetiamoli brevemente. Primo: i corpi sono la materia esclusiva dell'essere sociale. Secondo: i corpi resistono per vivere e vivono resistendo. Terzo: la resistenza dei corpi produce continuamente nuove soggettività di natura politica. Ed è proprio la formulazione di una nuova teoria della soggettività, che operi prevalentemente sul piano della conoscenza, della comunicazione, degli affetti, delle relazioni personali e del linguaggio, ciò che occorre meglio esplicitare nel loro programma di biopolitica affermativa. Come individuare e riconoscere la nuova figura del corpo collettivo biopolitico? Quale soggettività sociale, in altre parole, può incarnare nel contesto del biopotere odierno la forza della liberazione e della emancipazione umana? La condizione necessaria per la formazione di tale soggettività è l'emergere di un nuovo paradigma della produzione sociale, vale a dire di una nuova organizzazione capitalistica del lavoro. Come scrivono chiaramente Hardt e Negri in *Empire*:

¹⁰⁴ Ivi, pp. 42-43.

Nel mondo contemporaneo, questa configurazione è mutata. Da un lato, lo sfruttamento capitalistico si è diffuso ovunque, non è più limitato alla fabbrica, ma tende a impregnare tutto il sociale. Dall'altro, le relazioni sociali investono completamente i rapporti di produzione rendendo impossibile qualsiasi esteriorità tra produzione sociale ed economica [...]. In effetti, l'oggetto dello sfruttamento e del dominio non è più costituito da specifiche attività produttive – ma dall'universale capacità di produrre, e cioè, dall'attività sociale astratta e dal suo potere complessivo. Questo tipo di lavoro astratto è un lavoro che non ha luogo, ma è estremamente potente. Si tratta di insiemi cooperanti dei cervelli e mani, menti e corpi: è lavoro vivo, diffuso, nomade e creativo; è il desiderio e lo sforzo della moltitudine dei lavoratori mobili e flessibili; è l'energia intellettuale e la costruzione comunicativa e linguistica della moltitudine di coloro che lavorano con l'intelletto e l'affettività¹⁰⁵.

Questo significa che nell'attuale struttura del capitalismo tutto l'insieme dei fattori relazionali, cognitivi, affettivi, comunicativi e linguistici che innervano il sociale costituiscono *lavoro produttivo*; nello stesso tempo (e soprattutto), proprio questi nuovi fattori produttivi possono potenzialmente attivare tutti quegli elementi critici che, nelle mutate condizioni delle pratiche lavorative, sviluppano il potenziale di insubordinazione e di rivolta biopolitica. In altri termini, è precisamente con la messa a lavoro di tutte queste qualità umane più specificamente cognitive e affettive, che alcuni studiosi definiscono appunto «lavoro immateriale»¹⁰⁶, che sembrano emergere nuove e più potenti soggettività politiche in grado di sovvertire il sistema e i dispositivi del biopotere dominante. Nella «tendenziale egemonia del lavoro immateriale (intellettuale, scientifico, cognitivo, relazio-

¹⁰⁵ M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit., p. 200.

¹⁰⁶ «[...] per lavoro immateriale – scrive Negri – si consideri l'insieme delle attività intellettuali, comunicative, relazionali, affettive che sono espresse dai soggetti e dai movimenti sociali» (A. Negri, *Cinque lezioni di metodo su moltitudine e impero*, cit., p. 33). Il fondamento del concetto di lavoro immateriale risale al Marx dei *Grundrisse*. In esso, Marx presenta un'ipotesi-previsione secondo la quale, nel futuro del capitalismo, il lavoro sarebbe diventato sempre più immateriale, cioè sarebbe dipeso sempre più direttamente dalle energie intellettuali e scientifiche che lo costituiscono. Alla fine del XX secolo, un gruppo variegato di studiosi marxisti di livello internazionale (tra questi: Marazzi, Vercellone, Gorz, Buotang, Fumagalli) riprende tale suggerimento marxiano per descrivere i mutamenti strutturali dell'economia capitalistica. Quest'ultima stava, infatti, passando da una prima fase definita come «fordista» a una seconda fase, più indefinibile e inintelligibile, appunto «post-fordista». Proprio con l'intento di dare un nome specifico a questa seconda fase questi studiosi marxisti inventano la formula di «capitalismo cognitivo». «L'originalità del capitalismo cognitivo – scrive Negri – consiste nel captare, dentro un'attività sociale generalizzata, gli elementi innovativi che producono valore» (ivi, p. 34). Approfondiremo meglio l'originalità e i contenuti del paradigma cognitivo del capitalismo nel prossimo capitolo.

nale, comunicativo, affettivo ecc.) che caratterizza sempre più il modo di produzione e i processi di valorizzazione», si rivelano vitalità, dismisura, eccedenza: «I suoi prodotti sono prodotti della libertà e dell'immaginazione. L'eccedenza che li caratterizza è precisamente questa creatività»¹⁰⁷. Laura Bazzicalupo spiega efficacemente questa relazione di ambivalenza tra il capitalismo contemporaneo di natura cognitiva e le nuove soggettività politiche forgiate dal lavoro immateriale:

[...] emergono nuove soggettività politiche – denotate da immaginazione e creatività – proprio là dove potrebbe leggersi la più compiuta sussunzione dell'umano nel mercato, quando appunto immaginazione e creatività – che sono i tratti propri della libertà, della distanza, del disordinamento del soggetto – vengono piegati alla valorizzazione e al profitto¹⁰⁸.

Creatività, affetti e virtualità rivelano, quindi, una natura umana originaria e originale, subordinata al mercato e valorizzata dal capitale, ma allo stesso tempo capace di rovesciare tale subordinazione per costruire un nuovo mondo sociale al di fuori del capitalismo e del biopotere. Gli autori di *Empire* chiamano queste nuove soggettività politiche creative, affettive e virtuali, in una parola, rivoluzionarie con il nome, di chiara derivazione spinoziana, di *moltitudine*. Il concetto di moltitudine si collega, dunque, all'esistenza di un insieme di singolarità definite dalla loro capacità di esprimere lavoro immateriale e dalla potenza di ri-appropriarsi della produzione sociale attraverso il lavoro immateriale. «Possiamo dire – ci suggerisce, anzi, apertamente Negri – che *la forza-lavoro postmoderna si dà nella forma della moltitudine* (e che, conseguentemente, la forma politica della produzione postmoderna è quella della democrazia assoluta)»¹⁰⁹. È nella capacità costituente della moltitudine che si situa l'aspetto predominante dell'ordine biopolitico, cioè la sua produttività. Se il contesto biopolitico è una realtà sociale dove la produzione e la riproduzione economica e

¹⁰⁷ A. Negri, *Fabbrica di porcellana. Per una nuova grammatica politica*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 27.

¹⁰⁸ L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, cit., p. 97.

¹⁰⁹ A. Negri, *Cinque lezioni di metodo su moltitudine e impero*, cit., p. 53. In particolare, quando parla di moltitudine Negri intende fondamentalmente tre cose: «Da un punto di vista sociologico e di filosofia della società, parliamo innanzitutto di *moltitudine come un insieme*, come una molteplicità di *soggettività*, o meglio di *singolarità*; in secondo luogo, parliamo di moltitudine come classe sociale *non operaia* (esemplare, in questo caso, è l'esperienza della trasformazione del lavoro nel passaggio dal fordismo al post-fordismo, dall'egemonia del lavoro materiale a quella del lavoro immateriale); infine, in terzo luogo, quando parliamo di moltitudine ci riferiamo a una *molteplicità* non schiacciata nella massa, ma *capace di sviluppo autonomo*, indipendente, intellettuale» (*ibidem*). Sintetizzando, la moltitudine è, quindi, – per Negri e Hardt – (1) un insieme molteplice di singolarità sociali, (2) un concetto di classe (non operaia) e (3) una potenza politica autonoma.

politica coincidono, allora «siamo noi i padroni del mondo», – la moltitudine – «noi che lo generiamo continuamente con il nostro desiderio e con il nostro lavoro. Il mondo biopolitico è incessantemente intessuto da atti generativi di cui la collettività (come punto di incontro delle singolarità) rappresenta il motore»¹¹⁰. La moltitudine è, in definitiva, quella soggettività, o meglio, quell'insieme di singolarità che, impiantate e 'fabbricate' dal nuovo contesto biopolitico del potere, producono e riproducono, attraverso la forza della cooperazione sociale generata naturalmente dall'esperienza del nuovo lavoro immateriale, l'intero mondo di vita. In questo senso, essa è sia una potenza democratica che rivoluzionaria. Democratica in quanto non ha un centro di produzione né politica né materiale: i suoi strumenti di produzione tendono a essere ricomposti orizzontalmente nell'intelligenza collettiva, nelle relazioni e nell'affettività dei lavoratori. Rivoluzionaria in quanto tende potenzialmente ad appropriarsi di questi stessi strumenti di produzione: nel capitalismo cognitivo, la moltitudine tende, cioè, a riappropriarsi di se stessa e della sua autonoma capacità di costituzione biopolitica. In questo senso, essa è, secondo Hardt e Negri, già «autorganizzazione biopolitica»¹¹¹. Ecco in che modo la «biopolitica affermativa» incontra il biopotere e lo trasforma da istanza di morte e controllo tanatologico sulla vita in potere della vita e di emancipazione umana: la politica della vita qui vince il biopotere, la potenza della vita abbatte la gestione sulla vita da parte del potere.

¹¹⁰ M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit., p. 359.

¹¹¹ Ivi, p. 379.

LAVORO E DIFFERENZA. IL PARADIGMA DEL CAPITALISMO COGNITIVO

Nel linguaggio politico e sociale, il concetto di differenza ha sempre indicato «l'altro da sé». Nel linguaggio del pensiero femminista la «differenza» ha rappresentato per anni l'humus culturale e politico da cui è nato e si è sviluppato il movimento di liberazione delle donne, intenzionato ad affermare con essa la sua autonoma specificità di genere. In tempi più recenti, il concetto di differenza è stato spesso utilizzato nei confronti del cittadino migrante, proveniente da culture e costumi altri rispetto alla società di accoglienza. Oggi in modo ancora più esplicito, le differenze, di genere, linguistiche, etniche, culturali, psicologiche, biologiche e attitudinali, diventano sempre più un fattore economicamente produttivo. Il capitalismo contemporaneo valorizza e «mette al lavoro» le differenze soggettive, sia individuali che collettive, intervenendo direttamente sulle condizioni di vita e di lavoro delle persone. Il lavoro contemporaneo esige infatti disponibilità di tempo illimitata, richiede concentrazione e capacità di attenzione, coltiva e incoraggia lo sviluppo di qualità personali. Questo ci porta a pensare che sia proprio «la differenza» la componente strategica dell'attuale modo di produzione capitalistico. Parlando della forma del lavoro contemporaneo, non si può tuttavia parlare di differenza al singolare, bensì di una pluralità di differenze, ovvero di una «moltitudine»: «una moltitudine apparentemente caotica di forme-lavoro»¹. Si manifesta, infatti, una moltitudine di forme-lavoro sia da un punto di vista tipologico-contrattuale, in una realtà sociale dominata sempre più da rapporti di lavoro individualizzati, sia da un punto di vista delle competenze e delle qualifiche richieste dall'attuale mercato del lavoro, sempre più diversificate e legate all'identità personale del lavoratore. È in questo senso che si può affermare come al giorno d'oggi siano proprio le differenze a costituire la potenza produttiva della forza lavoro: lo sfruttamento di tali differenze definisce le nuove forme del rapporto capitale-lavoro. Il comando capitalistico non si limita più ad esercitarsi soltanto all'interno della fabbrica fordista («operaio massa»), ma al contrario pervade tutta la vita sociale («operaio sociale»). Se nella fase

¹ A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Carocci, Roma 2007, p. 122. Sul concetto di moltitudine si veda ancora M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit., pp. 364-382 e M. Hardt, A. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, cit., pp. 50-65.

di capitalismo industriale il capitale valorizzava esclusivamente i processi lavorativi di fabbrica (escludendo, quindi, tutte le forme del lavoro sociale poste al di fuori di essi), adesso «sussunti» sotto di esso sono direttamente l'insieme delle facoltà affettive, comunicative e relazionali degli esseri umani, nonché la loro flessibilità temporale e mobilità spaziale. Tali proprietà «vitali» definiscono il tratto caratteristico del nuovo lavoro produttivo. Da questo punto di vista, anche l'attività domestica delle donne (o degli uomini) entra pienamente a far parte di tale lavoro, superando definitivamente la sua paradossale condizione di non-lavoro:

[...] un non-lavoro così pervasivo che non c'è luogo della vita – ci dice Antonio Negri – [...] che non sia da esso occupato. Ed è lì, in questo non-lavoro, che si costituisce una realtà veramente vitale, nel “posto dei calzini” appunto: esso va riconosciuto come luogo caratteristico e centrale non dunque del non-lavoro, ma del *nuovo* lavoro produttivo, composto da conoscenza (del luogo dei calzini), ma soprattutto da affetto, da relazioni che possono essere servili o libere, ma che si giocano intere all'interno di questo tessuto².

Oggi, l'intera vita sociale degli individui viene dunque messa al lavoro. Per questa ragione, dalla fine degli anni Novanta alcuni sociologi, economisti e filosofi europei hanno cominciato a parlare dell'affermazione di un nuovo paradigma economico di produzione, quello del «capitalismo cognitivo»: *«l'originalità del capitalismo cognitivo – ci dice ancora Negri – consiste nel captare, dentro un'attività sociale generalizzata, gli elementi innovativi che producono valore»*³. Con tale ipotesi di ricerca, questi autori intendono inserirsi in maniera esplicita nell'ormai più che ventennale dibattito scientifico sui temi del postfordismo e della società dell'informazione.

16.1. Capitalismo cognitivo o economia della conoscenza?

Parlare di capitalismo cognitivo significa avanzare una linea interpretativa molto precisa: quella che considera – sulla scia degli insegna-

² A. Negri, *Guide. Cinque lezioni su impero e dintorni*, cit., p. 83.

³ Ivi, p. 71. Non tutti gli autori europei definiscono questa nuova modalità di produzione capitalismo cognitivo. Gli anglosassoni parlano infatti dell'avvento di una *knowledge economy* e di una *knowledge society*; i tedeschi la chiamano *Wissensgesellschaft*, mentre gli autori francesi (più similmente agli italiani) parlano di un *capitalisme cognitif* e di una *société de la connaissance*. Il tratto comune a tutte queste ricerche è comunque il ruolo centrale giocato dalla conoscenza nella produzione economica: la «conoscenza» sembra qui affermarsi come la «forza produttiva principale». Che si tratti delle teorie della crescita o delle teorie del cambiamento tecnico e dell'innovazione, la teoria economica sottolinea il ruolo centrale della conoscenza, del sapere, in quanto forza produttiva, in quanto fattore di produzione fondamentale nelle economie contemporanee.

menti presentati da Adam Smith in *La ricchezza delle nazioni* (1776) – le trasformazioni della divisione del lavoro come il fattore determinante nel mutamento del processo di produzione capitalistica. In altri termini, ciò che si evidenzia è la relazione diretta tra la dimensione dei rapporti sociali e la trasformazione del sistema economico. Secondo questo paradigma interpretativo, il modo in cui una società organizza la divisione dei rapporti sociali, in particolare quella dei rapporti di lavoro, avrebbe un effetto diretto sulle strutture fondamentali della produzione economica. Proprio da qui emerge la principale diversità metodologica e tematica dell'ipotesi del capitalismo cognitivo (CC) rispetto ad altre ipotesi che si richiamano più direttamente al paradigma della «economia della conoscenza» o «economia fondata sulla conoscenza» (EFC)⁴. Sebbene sia i fautori del CC che quelli della EFC considerino la conoscenza come l'elemento centrale degli attuali processi produttivi, non concordano sul significato e sul ruolo da assegnarle nell'organizzazione della produzione sociale. Per i fautori della EFC, la conoscenza rappresenta semplicemente una nuova fonte di valore economico: la EFC indica infatti soltanto un (nuovo) sottoinsieme della scienza economica, finalizzato allo studio della produzione di conoscenza, intesa qui come nuovo fattore produttivo. In questo senso, le teorie neoclassiche del «capitale umano»⁵ inseriscono il «fattore conoscenza» all'interno di modelli economici universali, validi in ogni tempo ed in ogni spazio. Esse tendono così a negare l'esistenza di processi storici nella dinamica dei sistemi economici. Per i fautori della CC, l'assenza del mutamento nelle forme della produzione è il limite maggiore delle ricerche basate sull'ipotesi dell'economia della conoscenza: esse mancano, infatti, di individuare il nesso inscindibile tra la dimensione economica e quella dei rapporti sociali. Da qui deriva il loro errore metodologico principale: l'incapacità di comprendere il ruolo strutturante delle trasformazioni della divisione del lavoro nel processo di sviluppo capitalistico. Di contro, i teorici del capitalismo cognitivo si propongono di approfondire il senso delle trasformazioni attuali, impiegando un'attrezzatura concettuale capace di cogliere la connessione reale tra lo sviluppo delle forze produttive e quello dei rapporti sociali di produzione. In questa direzione, si muovono in particolare Didier Lebert e Carlo Vercellone, i quali utilizzando la formula di capitalismo cognitivo intendono evidenziare, anche con-

⁴ A questo proposito cfr. G. Becker, K. Murphy, *The Division of Labour, Coordination Cost, and Knowledge*, «Quarterly Journal of Economics», 107, 4, 1992, pp. 1137-1160; R. Lucas, *On the Mechanism of Economic Growth*, «Journal of Monetary Economics», 22, 1, 1988, pp. 3-42; P. M. Romer, *Endogenous Technological Change*, «Journal of Political Economy», 98, 5, 1990, pp. 71-102.

⁵ Robert Lucas ha per primo introdotto, da un punto di vista neoclassico, il concetto di capitale umano per evidenziare il ruolo preminente dei saperi e delle conoscenze umane negli attuali meccanismi dello sviluppo economico. Cfr. R. Lucas, *On the mechanism of economic growth*, cit.

cettualmente, un avvenuto cambio di paradigma all'interno del modo capitalistico di produzione:

- 1) il termine *capitalismo* – ci dicono i due autori – designa la permanenza, nella metamorfosi, delle variabili fondamentali del sistema capitalistico: in particolare, il ruolo guida del profitto e del rapporto salariale o più precisamente le differenti forme di lavoro dipendente dalle quali viene estratto il plusvalore;
- 2) l'attributo *cognitivo* mette in evidenza la nuova natura del lavoro, delle fonti di valorizzazione e della struttura di proprietà sulle quali si fonda il processo di accumulazione e le contraddizioni che questa mutazione genera. Da questa prospettiva, ciò che conta è cogliere la storicità del fenomeno conoscenza, identificando la dimensione poliedrica e le contraddizioni che caratterizzano la sua dinamica⁶.

L'ipotesi del capitalismo cognitivo parla, dunque, di una rottura storica rispetto alla fase precedente della produzione capitalistica, quella diffusamente conosciuta con la locuzione di «capitalismo industriale» o «fordismo». In questo senso, avanzare l'ipotesi del capitalismo cognitivo significa, utilizzando il lessico della scuola francese del Regolazionismo, affermare la nascita di un nuovo «paradigma» produttivo: secondo i regolazionisti, nel momento in cui cambiano le forme istituzionali che definiscono le caratteristiche fondamentali di un sistema capitalistico, si assiste al passaggio da un modello economico a un altro⁷. Nel paradigma cognitivo, il capitale non sottomette più la scienza e la conoscenza per renderle funzionali alla sua logica d'accumulazione, attraverso il sistema della fabbrica, in un processo di «produzione di merci a mezzo di merci». All'interno di un'economia cognitiva, la sfera di produzione delle conoscenze viene sussunta direttamente dal processo di valorizzazione capitalistica: in tal modo, si può più adeguatamente parlare di processo di «produzione di conoscenze a mezzo di conoscenze». Detto in altri termini, la logica industriale della ripetizione fondata sul lavoro di riproduzione si è ormai esaurita. Ciò non significa che essa scompaia, ma più semplicemente che

⁶ D. Lebert, C. Vercellone, *Il ruolo della conoscenza nella dinamica di lungo periodo del capitalismo: l'ipotesi del capitalismo cognitivo*, in C. Vercellone (a cura di), *Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epoca postfordista*, Manifestolibri, Roma 2006, pp. 19-38; in particolare, p. 22. Molti lavori empirici mostrano chiaramente l'incremento degli investimenti immateriali e delle pratiche di gestione della conoscenza nel corso degli ultimi vent'anni. Tuttavia, più che l'importanza quantitativa del fenomeno, è la sua centralità qualitativa che deve attirare la nostra attenzione.

⁷ In particolare, la teoria della regolazione individua cinque forme istituzionali caratterizzanti la dinamica del sistema capitalistico: i) il rapporto salariale; ii) l'organizzazione dei mercati finanziari e creditizi; iii) le tipologie della concorrenza; iv) l'organizzazione del regime monetario internazionale; v) la forma dello Stato. Cfr. R. Boyer, *Fordismo e postfordismo*, EGEA, Milano 2007 (ed. orig. 1986).

la logica industriale, la produzione materiale, non è più al cuore della valorizzazione capitalistica. Adesso sono la produzione e il controllo delle conoscenze (quindi l'innovazione) che divengono la posta in palio principale della valorizzazione del capitale. Questa inversione rivela anche che le conoscenze in gioco non sono più soltanto quelle scientifiche, suscettibili di essere finalizzate ai bisogni dell'industria e del capitale industriale. Il capitalismo cognitivo mira a fare di tutte le conoscenze, artistiche, filosofiche, culturali, linguistiche o scientifiche, una merce.

In questo passaggio, i modelli di rete, di laboratorio di ricerca e di relazioni di servizi, potrebbero, in un certo senso, giocare lo stesso ruolo che la fabbrica degli spilli di Smith ha giocato nell'avvento del capitalismo industriale. Il ruolo centrale che la nozione di «tempo impartito» giocava all'interno del capitalismo industriale sembra, nello stesso movimento di trasformazione, cedere il posto, nel capitalismo cognitivo, alla nozione di «tempi sociali» necessari alla costituzione e alla valorizzazione dei saperi. Queste trasformazioni nella divisione del lavoro e nell'economia della conoscenza vanno di pari passo con i cambiamenti profondi che riguardano i meccanismi di regolazione del mercato del lavoro. In particolare, lo sfaldamento del modello canonico del rapporto salariale (il contratto a tempo indeterminato) e la crisi del sistema sociale costruitogli attorno si combinano con un importante processo di desalarizzazione formale della manodopera. Un'autonomia crescente delle conoscenze dei lavoratori si trova così associata a una precarietà altrettanto importante che riguarda le condizioni di impiego e di remunerazione della forza lavoro. Infine, l'ultimo aspetto caratterizzante il cambiamento paradigmatico che dobbiamo tenere in considerazione riguarda la crescente importanza giocata dai mercati finanziari nei processi di investimento produttivo. La «svolta monetarista», portata avanti dalla Federal Reserve di Paul Volker nel 1979, ha definitivamente sancito la fine del modello economico fordista anche da un punto di vista finanziario: essa ha di fatto dato inizio a un imponente processo di «finanziarizzazione» dell'economia globale. L'adozione di una politica economica di stampo monetarista e restrittivo implica, infatti, la riduzione del saggio di crescita dell'offerta di moneta e l'incremento dei tassi di interesse del capitale. L'aumento dei tassi d'interesse ha conseguenze immediate e durature sui debiti del settore pubblico e del settore privato, costringendo lo Stato a ridurre la spesa pubblica e le imprese a dipendere sempre più direttamente dai mercati borsistici. Processo di *finanziarizzazione* significa, quindi, «il dirottamento del risparmio collettivo delle economie domestiche sui titoli azionari»⁸, attuato attraverso una diffusio-

⁸ C. Marazzi, *Capitale & linguaggio. Ciclo e crisi della new economy*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, p. 11. «Si ha finanziarizzazione – scrive similmente Bernard Paulrè – nel momento in cui le logiche finanziarie prevalgono sulle logiche economiche; detto in altri termini nel momento in cui i comportamenti sono meno focalizzati sui valori del flusso economico e più sull'evoluzione delle voci dello stato

ne generalizzata dei fondi pensione e fondi comuni di investimento, ossia di istituti finanziari finalizzati al drenaggio del risparmio dei lavoratori e al suo crescente investimento in Borsa. Riassumiamo: crisi fiscale dello Stato, espropriazione del reddito di lavoro e del risparmio tramite lo sviluppo dei fondi pensione privati e dei fondi comuni di investimento. Ecco i fattori politici alla base del predominio dei mercati finanziari su quelli reali e produttivi negli anni Ottanta e Novanta. Tutto ciò viene reso possibile in virtù della svolta monetarista nelle politiche economiche dei paesi a capitalismo avanzato⁹.

Questo breve e certamente non esaustivo elenco delle «forme istituzionali» associate al capitalismo cognitivo ha mirato a fare luce, almeno parzialmente, sul significato oggettivo del concetto di «rottura paradigmatica». Nel momento in cui le forme istituzionali caratterizzanti un determinato sistema capitalistico si modificano (es. desalarizzazione del lavoro subordinato, preminenza dei mercati finanziari, globalizzazione del commercio e dei capitali, liberalizzazione degli scambi valutari, crisi dello stato nazionale), si modifica strutturalmente anche la natura dello stesso sistema capitalistico. Tuttavia, questo elenco manca di sottolineare l'aspetto metodologico più importante che i teorici del capitalismo cognitivo attribuiscono alle loro ipotesi di ricerca: la centralità del processo di accumulazione del capitale, un elemento che contribuisce ancora di più ad approfondire il solco epistemologico tra il CC e la EFC, nel sistema economico capitalistico. Per questi studiosi, l'economia capitalistica è un'economia (monetaria) di produzione e non un'economia di scambio. In un'economia monetaria di produzione l'attività economica è finalizzata all'accumulazione privata; per accumulazione si intende il perseguimento di un profitto, che può

patrimoniale. La finanziarizzazione si traduce in una «patrimonializzazione» dei comportamenti» (B. Paulré, *Capitalismo cognitivo e finanziarizzazione dei sistemi economici*, in A. Fumagalli, S. Mezzadra (a cura di), *Crisi dell'economia globale. Mercati finanziari, lotte sociali e nuovi scenari politici*, Ombre corte, Verona 2009, pp. 151-174, in particolare, p. 169).

⁹ L'effetto principale dell'aumento dei tassi d'interesse del capitale è la riduzione degli investimenti e, quindi, la contrazione della produzione, che provoca l'aumento della disoccupazione e l'indebolimento del potere contrattuale dei sindacati. In questo senso, la svolta monetarista del 1979, evento che – come abbiamo visto – ha innescato il processo di finanziarizzazione, va inquadrato all'interno di una logica d'attacco politico del capitale (americano e poi internazionale) ai danni del reddito salariale (all'epoca considerato una «variabile indipendente» dallo sviluppo economico) e dei diritti dei lavoratori. Così si esprime Marazzi: «La svolta monetarista della Fed del 1979 trasforma il salario in una *variabile d'aggiustamento* del mercato borsistico. Il reddito complessivo dei lavoratori [...] viene agganciato al rischio capitalistico attraverso la de-standardizzazione del salario e l'individualizzazione dei rapporti contrattuali» (C. Marazzi, *Capitale & linguaggio. Ciclo e crisi della new economy*, cit., p. 23). In questo senso, con i risparmi investiti in Borsa i lavoratori non sono più separati dal capitale. Come azionisti sono adesso cointeressati al buon funzionamento del capitalismo finanziario.

assumere due forme: quella monetaria, oppure quella della proprietà di nuovi mezzi di produzione. Sostenere l'ipotesi del CC significa, quindi, ribadire la supremazia dell'attività di produzione/accumulazione su quella di scambio/realizzazione. Il motore dell'attività di produzione è la fase dell'investimento (accumulazione privata del capitale), frutto delle decisioni imprenditoriali, in grado di modificare in modo dinamico il progresso tecnologico e l'utilizzo combinato dei fattori produttivi. È l'investimento che determina il livello di consumo e di risparmio¹⁰: esso influenza l'esito del processo di accumulazione e, quindi, la distribuzione della ricchezza sia dal lato quantitativo che da quello qualitativo. Analizzare il processo di accumulazione significa, allora, comprendere le dinamiche di sviluppo del sistema capitalistico.

Il tipo (o il sistema) di accumulazione – scrive infatti Bernard Paulré in *Capitalismo cognitivo e finanziarizzazione dei sistemi economici* – caratterizza infatti i modi in cui una società agisce sulle condizioni della sua produzione; rende specifica la natura e l'importanza della svolta a partire dalla quale le condizioni dell'attività produttiva possono essere cambiate; manifesta il grado e il livello a partire dal quale una società definisce la propria capacità d'azione, caratterizzando un certo potenziale d'intervento e di organizzazione del cambiamento storicamente determinato. Il sistema di accumulazione implica così, attraverso le forme che riveste, un'ideazione dominante dei modi in cui una società si proietta nel futuro e concepisce il progresso¹¹.

È solo analizzando le trasformazioni del processo di accumulazione, dunque, che si può cogliere la natura specifica del capitalismo contemporaneo. Secondo questi autori, sono la conoscenza, l'informazione, la comunicazione, la creatività, in breve le attività intellettuali, che definiscono la forma attuale dell'accumulazione capitalistica. Per questo motivo, essa può essere definita come accumulazione cognitiva o più precisamente, come sostiene Fumagalli, «accumulazione bioeconomica»: «[...] nello specifico, accumulazione bioeconomica significa il tentativo di piegare alle ragioni

¹⁰ L'approccio neoliberista, al contrario, ritiene che sia il risparmio a determinare il livello di investimento. Così ci spiega Andrea Fumagalli: «Tale opinione [che il risparmio determini l'investimento] è resa possibile proprio dal fatto che per la teoria dell'equilibrio economico generale ogni atto economico è riducibile a semplice e puro scambio (infatti, si parla di *economia di libero scambio*); anche l'attività di produzione è riducibile a scambio, in quanto esito del processo di allocazione (ottimale) dei fattori produttivi in presenza di progresso tecnico esogeno; l'attività di investimento dunque, si riduce al semplice acquisto di beni capitali, in condizione di certezza o con possibilità di formulare aspettative sul futuro comunque riducibili a rischio» (A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, cit., nota 1, p. 16).

¹¹ B. Paulré, *Capitalismo cognitivo e finanziarizzazione dei sistemi economici*, cit., p. 151.

dello sfruttamento le capacità vitali degli essere umani, in primo luogo il *linguaggio* e la capacità razionale di generare *conoscenza* tramite la dinamica delle relazioni sociali»¹². È il ruolo centrale di questa specifica accumulazione che distingue il capitalismo cognitivo dal periodo economico precedente, quello del capitalismo industriale. In quest'ultimo contesto, l'accumulazione era centrata principalmente sul capitale fisico e sull'organizzazione del lavoro. Nel periodo post-industriale, l'investimento fisico e l'organizzazione del lavoro non scompaiono, ma non sono più centrali e non costituiscono più l'orientamento essenziale dell'accumulazione e del progresso. In un'economia cognitiva, sono il linguaggio e la conoscenza, cioè quelle facoltà più direttamente «umane», i fattori principali su cui si fonda il processo di accumulazione: il linguaggio è al centro dei meccanismi di finanziamento dell'attività produttiva, mentre la conoscenza diventa il perno intorno a cui ruota il processo di produzione.

16.2. *Capitalismo cognitivo e 'finanziarizzazione' dell'economia*

Il ruolo pervasivo e onnipresente del linguaggio e delle forme comunicative si manifesta, secondo questi autori, in tutte e tre le principali fasi del processo capitalistico: nel processo di finanziamento, in quello di produzione e in quello di realizzazione. Nella fase di finanziamento, la funzione determinante acquisita recentemente dai mercati finanziari pone alla ribalta, come vedremo in questa sezione, il ruolo strategico del linguaggio e della pratica comunicativa nella logica degli investimenti. L'attività di produzione è, invece, sempre più dominata dalla dimensione del linguaggio nelle sue varie e differenti forme: relazionali, affettive e comunicative. Infine, la fase di realizzazione monetaria è oggi sempre più guidata dalla logica pervasiva della pubblicità, che esercita un'influenza simbolica sugli immaginari collettivi e individuali: l'agire linguistico muove anche le scelte di mercato dei consumatori. Per i teorici del capitalismo cognitivo, il linguaggio si presenta, dunque, come la struttura fondamentale dell'attuale sistema capitalistico: la sua accresciuta importanza è ben visibile tanto nella sfera di produzione e distribuzione di beni e servizi quanto nella sfera finanziaria. Più precisamente, queste analisi teoriche mirano a svelare il legame economico tra la modalità di produzione cognitiva e l'espansione del volume dei flussi finanziari. Secondo questi studiosi, capitalismo cognitivo (accumulazione/produzione) e finanziarizzazione economica (investimenti) si affermano e

¹² A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, cit., p. 10. Più radicalmente, – per Andrea Fumagalli – accumulazione bioeconomica e capitalismo cognitivo sono sinonimi. Prosegue, infatti, l'economista lombardo poco più avanti: «Con la locuzione di capitalismo cognitivo si intende proprio questo: la messa a valore delle capacità cognitive e relazionali degli individui come ultimo stadio dell'evoluzione delle forme capitalistiche di produzione» (*Ibidem*).

si sviluppano insieme; più radicalmente, l'uno non sarebbe possibile senza l'altra e viceversa. In senso più esplicito, la tesi economica che essi avanzano è che «la finanziarizzazione non è una deviazione improduttiva/parassitaria di quote crescenti di plusvalore e di risparmio collettivo, bensì la forma di accumulazione del capitale simmetrica ai nuovi processi di produzione del valore»¹³. Capitalismo cognitivo e 'finanziarizzazione' dell'economia sono, dunque, in queste teorie due aspetti, per quanto apparentemente distinti e distanti, dello stesso fenomeno capitalistico. Prima di indagare la consistenza reale di questo legame è, però, necessario spendere qualche parola sulla «svolta linguistica dei mercati finanziari».

L'emergere del processo di finanziarizzazione, vale a dire lo spostamento del risparmio collettivo dai Buoni del Tesoro ai titoli azionari¹⁴, ha contribuito in maniera decisiva al realizzarsi di questa svolta. Nei mercati azionari è, infatti, l'agire comunicativo dell'opinione pubblica a determinare la logica e la direzione degli investimenti finanziari; in tali contesti, le opinioni personali producono e muovono valore economico. I mercati finanziari funzionano, infatti, sulla base del comportamento gregario della massa degli investitori («razionalità mimetica») che agiscono sempre con un deficit strutturale d'informazione: il valore finale dei titoli ha poco a che fare col valore economico dell'attività reale il cui titolo è supposto di rappresentare, ma è piuttosto il risultato di profezie comunicative auto-realizzantesi. In altri termini, i valori dei titoli quotati in Borsa fanno riferimento solo a stessi; la loro dinamica di funzionamento è assolutamente autoreferenziale. È questo il motivo dell'importanza giocata dalla comunicazione intersoggettiva: nei mercati azionari, i prezzi dei titoli sono appunto la diretta espressione dell'agire «consensuale» dell'opinione

¹³ C. Marazzi, *La violenza del capitalismo finanziario*, in A. Fumagalli, S. Mezzadra, *Crisi dell'economia globale. Mercati finanziari, lotte sociali e nuovi scenari politici*, cit., pp. 17-49; in particolare, p. 32.

¹⁴ Riprendiamo e approfondiamo meglio le ragioni di questo spostamento. L'espansione dei flussi finanziari è esplicitamente legata al calo dei profitti industriali negli anni Settanta, calo dovuto all'esaurimento delle basi tecnologiche ed economiche del fordismo. In particolare, la saturazione dei mercati dei beni di consumo di massa, la rigidità strutturale dei processi produttivi e la rigidità politica «verso il basso» del salario operaio hanno provocato una diminuzione del tasso di accumulazione (cioè del tasso di crescita del profitto industriale). In altre parole, il capitalismo fordista non è stato più in grado di «succhiare» plusvalore dal lavoro vivo operaio. Il processo di finanziarizzazione si è reso, allora, necessario per far recuperare al capitale la sua redditività dopo il periodo di calo del saggio di profitto: la finanziarizzazione dell'economia costituisce, pertanto, un dispositivo istituzionale finalizzato all'accrescimento della redditività del capitale «dall'esterno» (mercati finanziari) dei processi direttamente produttivi. Il capitale, che si valorizza sotto forma di investimento finanziario (detto anche «capitale patrimoniale») e che fruisce della spartizione del profitto d'impresa percependo degli interessi, dei dividendi e delle plusvalenze borsistiche, rappresenta adesso la parte dominante del capitale, quella da cui dipendono il ritmo e l'orientamento dell'accumulazione.

collettiva. Il singolo investitore non reagisce a una informazione ma a ciò che crede essere l'azione degli altri investitori di fronte a quell'informazione. La comunicazione di ciò che gli altri considerano un buon titolo su cui investire conta più del fatto che il titolo in parola sia effettivamente un buon investimento. Nell'incremento dell'aspetto linguistico-psicologico dei flussi finanziari la funzione validante/conformante dei mezzi di comunicazione di massa diviene assolutamente determinante. «Della bolla finanziaria da New Economy – ci dice infatti Federico Rampini – i media sono stati un ingranaggio fondamentale».

Hanno esaltato la «esuberanza irrazionale» dei mercati, alimentando il comportamento gregario che, a un certo punto, è stato teorizzato addirittura come una sofisticata tecnica finanziaria: il *momentum investing*. Cosa voleva dire? Che per guadagnare in Borsa non occorreva perder tempo nell'analisi delle società quotate; bisognava intuire per tempo su quali titoli si stava precipitando la folla, farsi trasportare dall'onda, incassare l'inevitabile rialzo. Per il *momentum investing* era essenziale il ruolo dell'informazione. E questo naturalmente falsava l'immagine del mercato trasparente, fatto di tanti soggetti informati e indipendenti, cara agli economisti neoclassici.¹⁵

In sostanza, questo significa che «il mercato finanziario organizza il confronto tra le opinioni personali degli investitori in modo da produrre un giudizio collettivo che abbia lo statuto di una valutazione di riferimento»¹⁶. È qui che il concetto keynesiano di «convenzione finanziaria» assume un'importanza strategica. Keynes chiama convenzione l'opinione che in un determinato periodo ha la meglio sulla molteplicità delle opinioni e che, in quanto «eletta» dalla comunità, diventa opinione pubblica. Essa può essere definita come «il precipitato di quelle opinioni che costituiscono il modello interpretativo dominante»¹⁷. Più precisamente, una convenzione

¹⁵ F. Rampini, *Dall'euforia al crollo. La seconda vita della New Economy*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 14.

¹⁶ C. Marazzi, *Capitale & linguaggio. Ciclo e crisi della new economy*, cit., p. 13. I mercati finanziari funzionano sulla base del comportamento gregario della massa degli investitori. Tuttavia, il comportamento gregario non potrebbe concretizzarsi se i mercati finanziari non fossero guidati dal criterio della *liquidità*. Con tale concetto, si intende il fatto che i titoli finanziari sono sempre negoziabili (la compravendita delle azioni non si ferma mai ed è istantanea), in modo da permettere di ottenere a tutti gli investitori una ricchezza (o una perdita) immediata. La proprietà azionaria è, in un certo senso, una forma di proprietà «liquida». Chiunque possiede azioni di un'impresa ha sempre la possibilità di disfarsi a piacere di quel frammento di proprietà, vendendo le azioni di tale impresa e comprando quelle di altre imprese. In questo senso, l'intrinseca liquidità del meccanismo borsistico determina la sottomissione delle imprese alle norme di gestione e ai livelli di redditività voluti dagli azionisti-proprietari.

¹⁷ A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, cit., p. 34.

finanziaria fornisce un immaginario collettivo omogeneizzante, legato a una determinata congiuntura economica, che funziona da schema cognitivo vincolante per ogni singolo investitore. Alla base dell'andamento degli indici dei mercati azionari c'è, dunque, sempre una convenzione: senza la sua presenza, infatti, i mercati borsistici non potrebbero stare in piedi, perché non avrebbero un valore unitario di riferimento. La convenzione finanziaria oggi dominante è quella che va sotto il nome di *individualismo proprietario*. In essa, confluiscono due aspetti ideologici fra loro complementari: l'idea del mercato come luogo di decisione neutrale e oggettiva, e quella dell'individuo, ovvero il singolo agente economico, come padrone del proprio destino. L'enfasi sul comportamento individuale è infatti una caratteristica saliente di tutto il paradigma del capitalismo cognitivo, che dai mercati finanziari si irradia sul versante produttivo, favorendo l'adesione dei lavoratori alla convenzione sociale dominante¹⁸. In questo senso, parlare di convenzione sociale dominante significa davvero mettere al centro dei mercati finanziari il linguaggio e l'agire comunicativo dei vari attori-investitori: è la pratica linguistica che organizza e muove i flussi finanziari, costituendo, tramite il ricorso a una medesima convenzione di riferimento, la stessa realtà sociale. In termini più radicali, secondo Christian Marazzi, la realtà finanziaria è «il frutto di una serie di *enunciati performativi*, vale a dire enunciati che non descrivono uno stato di cose, ma che *producono* immediatamente fatti reali».

Se consideriamo il linguaggio – continua Marazzi – non solo uno strumento usato nella realtà istituzionale per descrivere i fatti, ma anche per crearli, allora in un mondo in cui istituzioni come il denaro, la proprietà, il matrimonio, le tecnologie, il lavoro stesso, sono tutte istituzioni linguistiche, ciò che plasma la nostra autocoscienza, cioè il linguaggio, diventa nello stesso tempo uno strumento di produzione degli stessi fatti reali. *Si creano i fatti parlandone*¹⁹.

¹⁸ L'espressione «individualismo proprietario» è diventata d'uso comune per connotare le scelte più recenti della politica economica statunitense, non a caso attuate, dopo lo scoppio della bolla speculativa, con lo scopo di rilanciare in modo del tutto ideologico la convenzione basata sulla «fiducia nei mercati azionari». Tale espressione (individualismo proprietario) è stata infatti ripetutamente citata e diffusa dal presidente americano George Bush per spiegare la nuova riforma previdenziale, tesa ad abolire del tutto la *social security* (pensione pubblica) a favore dei fondi pensione privati.

¹⁹ C. Marazzi, *Capitale & linguaggio. Ciclo e crisi della new economy*, cit., p. 19. Chiaro è qui il riferimento dell'economista svizzero alle categorie della filosofia del linguaggio di John L. Austin. «E' risaputo – continua infatti Marazzi – che John L. Austin chiama performativi enunciati quali "Prendo questa donna per mia legittima sposa", "Battezzo Luca questo bimbo", "Giuro che verrò a Roma", "Scommetto mille lire che l'Inter vincerà la scudetto", ecc. Chi proferisce, non descrive un'azione (un matrimonio, un battesimo, un giuramento, una scommessa), ma la esegue. Non parla di ciò che fa, ma fa qualcosa parlando» (Ivi, pp. 19-20).

Stridente sembra qui il contrasto con la teoria habermasiana dell'agire comunicativo. Per il filosofo tedesco, c'è infatti una chiara distinzione concettuale tra agire strumentale e agire comunicativo: il primo è un agire finalizzato al successo economico, mentre il secondo è orientato all'intesa intersoggettiva. In questa comprensione, agire strumentale e agire comunicativo sono completamente distinti e separati: la prassi comunicativa non «produce» effetti sulla realtà economica, o meglio, non facendo parte della realtà economica, non la produce né la riproduce. L'intrusione della logica economica nella dimensione comunicativa dell'agire sociale è, d'altra parte, giudicata da Habermas come fondamentalmente patologica. In questo senso, il filosofo tedesco ferma la sua teoria dell'agire comunicativo sulla soglia dell'agire produttivo. Habermas non coglie l'irrompere del linguaggio nella sfera produttiva (e finanziaria) e, di conseguenza, non riesce a comprendere la fine della distinzione concettuale (e ontologica) tra agire strumentale e agire comunicativo. Per i teorici del capitalismo cognitivo, al contrario, agire strumentale è *anche* comunicativo e viceversa.

Con l'entrata in produzione della comunicazione – ci spiega infatti Cristian Marazzi in *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica* – questa separazione, o dicotomia, tra sfera dell'agire strumentale e sfera dell'agire comunicativo viene stravolta, squilibrata. Il lavoro postfordista è un lavoro altamente comunicativo, necessita di un alto grado di capacità linguistiche per poter essere produttivo, presuppone qualità attinenti alla capacità di usare atti simbolici quali essi siano [...] ²⁰.

L'opposizione tra questi due modi di agire, dunque, non regge più e la dimostrazione della possibilità pratica di coniugare agire strumentale e agire comunicativo viene espressa chiaramente anche dalla stessa dinamica di funzionamento dei mercati borsistici.

È grazie alla centralità acquisita dal linguaggio nella nuova produzione capitalistica che è possibile comprendere la ragione del legame economico tra la trasformazione delle strutture produttive, in particolare delle forme di lavoro, e il processo di finanziarizzazione. Più l'organizzazione del ciclo di produzione si presenta infatti come una cooperazione produttiva fondata sulle attività linguistiche e comunicative del corpo sociale, vale a dire una cooperazione produttiva autonoma dalla funzione di direzione del capitale, più il capitale avrà tendenza a privilegiare forme indirette di dominio della produzione e meccanismi di appropriazione del surplus attuati attraverso la sfera della circolazione monetaria e finanziaria. Nella misura in cui la conoscenza e il linguaggio diventano, anche grazie alla

²⁰ C. Marazzi, *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 32.

diffusione delle nuove Tecnologie dell'Informazione e della Comunicazione (TIC)²¹, i fattori principali della nuova valorizzazione capitalistica, si assiste a un calo della produzione e della produttività industriale, la cui più grave conseguenza si manifesta nella diminuzione del saggio del profitto²². Ed è proprio per ovviare a questo calo della redditività industriale che si affermano nel corso degli anni Settanta sia nuove forme di produzione e modalità di organizzazione del lavoro che un'espansione del volume e del potere dei mercati finanziari.

In questo senso, la produzione industriale basata sul «modello Toyota» esemplifica molto bene questo tentativo di recupero di redditività da parte del capitale. L'essenza del Toyotismo, nella formulazione del suo inventore, l'ingegnere giapponese Ohno, si condensa nella risposta alla domanda sul come fare per aumentare il livello generale di produttività quando le quantità delle merci prodotte non aumentano.

Che fare per aumentare la produttività quando le quantità prodotte non aumentano? Pensare non la grande, ma la piccola serie; non la standardizzazione e l'uniformità del prodotto, ma la sua differenziazione e la sua varietà. Questo è lo spirito Toyota²³.

Affidandosi alla piccola serie e alla produzione simultanea di prodotti differenziati e disparati, le imprese mirano a rilanciare il loro livello di produttività, evitando accuratamente di utilizzare le economie di scala e la standardizzazione taylorista e fordista. È qui che il ruolo della informazione e della comunicazione tra consumatori e produttori diviene centrale: il Toyotismo è infatti fondato sul rovesciamento della struttura (fordista) tra produzione e consumo. Secondo i modelli ideali di questo sistema, la

²¹ Con TIC (ICT in inglese: Information and Communication Technology) si intendono – nel linguaggio della sociologia economica e del lavoro – le nuove tecnologie della comunicazione e informazione: in particolare, l'insieme dei prodotti digitali, beni e reti informatiche e delle telecomunicazioni.

²² L'impiego delle TIC nel processo di lavorazione abbassa il costo (e il prezzo) di produzione delle merci, alimenta il fenomeno della disoccupazione tecnologica e, soprattutto, è alla base dei processi di produzione dei beni e servizi di natura immateriale, il cui valore è difficilmente misurabile in termini di produttività industriale. «La conoscenza – ci dice infatti André Gorz – economizza quantità immense di lavoro sociale remunerato e di conseguenza diminuisce o addirittura annulla il valore di scambio monetario di un numero crescente di prodotti e servizi» (A. Gorz, *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, cit., p. 33). Per un approfondimento delle cause che hanno portato alla diminuzione della produttività economica si veda S. Lucarelli, J. Mazza, *Crisi del Welfare, reddito di esistenza ed eutanasia del rentier cognitivo*, in C. Vercellone (a cura di), *Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epoca postfordista*, cit., pp. 151-170; in particolare, pp. 153-160.

²³ C. Marazzi, *Il lavoro autonomo nella cooperazione comunicativa*, in S. Bologna, A. Fumagalli, *Il lavoro autonomo di seconda generazione. Scenari del postfordismo in Italia*, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 43-80; in particolare, p. 72, nota 3.

pianificazione produttiva deve comunicare costantemente e istantaneamente con i mercati. Dato che i beni vengono prodotti direttamente in funzione della domanda di mercato, le industrie non dispongono più di alcuno stock di riserve. Stabilire una comunicazione diretta tra momento del consumo e momento della produzione diventa allora fondamentale: le attività di comunicazione (tra produttori, tra produttore e consumatore) ed informazione (dal consumatore al produttore) si presentano come immediatamente produttive per il processo capitalistico. Produrre significa adesso rispondere alla domanda, non farla dipendere dall'offerta di merci, come era invece il caso dell'economia fordista. Questo rovesciamento del rapporto tra domanda e offerta è all'origine dell'entrata della comunicazione nei processi direttamente produttivi, nel senso che la catena produttiva è, di fatto, diventata «una *catena linguistica*, una *connessione semantica* in cui la comunicazione, la trasmissione di informazioni, è diventata una materia prima e uno strumento di lavoro alla stessa stregua dell'energia elettrica»²⁴. Ecco il senso in cui la comunicazione è giunta a giocare un ruolo centrale che ha innovato da cima a fondo la produzione. *Just in time*, *produzione snella*, *reengineering*, *downsizing* sono termini che stanno ad indicare processi di riorganizzazione produttiva per reagire rapidamente alle oscillazioni minime della domanda, all'instabilità e alle incertezze che scaturiscono dalla riorganizzazione mondiale dei mercati. È infatti con la crisi del modo di produzione fordista, dovuto al calo del tasso di produttività industriale, che si manifesta la necessità da parte del capitale di innovare il suo processo di valorizzazione. Sostituire un modello produttivo, basato sulla centralità dell'offerta, con un altro, basato sulla preminenza della domanda, rovesciare il ruolo strategico della produzione a favore di quello del consumo sembrano diventare gli imperativi economici guidanti il processo di ristrutturazione capitalistica. In questo senso, passare al modo di produzione cognitivo significa accettare un calo generalizzato della produzione e della produttività industriale a favore di processi di valorizzazione economica basati sul ruolo centrale del linguaggio, della comunicazione e della conoscenza. A livello macroeconomico, le conseguenze di questa trasformazione risultano assai rilevanti.

²⁴ C. Marazzi, *Capitale & linguaggio. Ciclo e crisi della new economy*, cit., p. 31. Osservando la crisi del modello fordista di produzione, alcuni studiosi hanno così potuto proclamare la crisi di validità della legge classica dell'economia politica, nota come legge di Say. Questa legge afferma, infatti, che in un sistema di produzione capitalistico è l'offerta che crea la domanda, è il consumo che si presenta come una funzione diretta della produzione. Adesso – a detta di molti studi – è, invece, la domanda (la sua velocità di trasformazione), il cambiamento dei gusti e degli stili di consumo a determinare il livello della produzione economica. In questo senso, si può dire che l'avvento del capitalismo cognitivo abbia sancito la fine della legge classica dell'economia politica (la legge di Say): oggi è la domanda che crea l'offerta, è il consumo che influenza la quantità e la qualità della produzione. Per questo motivo, le attività di comunicazione e di informazione sono così importanti.

In primo luogo, si assiste alla crisi del nesso economico tra *produzione* e *occupazione*: se nella fase fordista, alla diminuzione della produzione corrispondeva sempre anche una diminuzione dell'occupazione, oggi sembra essere vero quasi il contrario. La capacità tecnologica informatica consente di aumentare la produzione, senza provocare in maniera significativa un aumento conseguente del livello di occupazione; a questo proposito, alcuni studiosi hanno così potuto parlare di modello di «crescita senza occupazione». L'applicazione delle TIC muta, infatti, alla radice il rapporto tra investimenti e occupazione, nel senso che viene scissa la linearità causale che ha sempre legato investimenti e occupazione. Ciò significa che a un determinato volume di investimenti può seguire sia una riduzione sia un aumento del volume occupazionale. La linearità proporzionale tra investimenti ed occupazione non è più data a priori per almeno due motivi. Da una parte, lo sviluppo accelerato delle tecnologie informatiche fa diminuire l'importanza dell'involucro fisico-materiale dentro cui esse sono contenute rispetto al valore economico determinato dal loro impiego. I prezzi dell'*hardware* diminuiscono a ritmi costanti, mentre al contempo i nuovi *software* informatici aumentano in modo esponenziale il valore dei beni immateriali prodotti²⁵. Quanto basta per far saltare gli indicatori statistici costruiti sulla base del rapporto tra costi del capitale fisso (macchine) a prezzi costanti e volume finanziario degli investimenti. D'altra parte, l'uso delle TIC non ha nulla di scontato. Esso dipende dal tipo di organizzazione che si costruisce attorno alle nuove tecnologie; dipende dai programmi di formazione, dalla scuola elementare fino ai politecnici, dalle scelte politiche di utilizzare le nuove tecnologie risparmiando lavoro oppure mantenendo costante il volume occupazionale.

In secondo luogo, nella fase di produzione cognitiva si assiste alla crisi del nesso tra *salario* e *produttività*. Il salario del lavoro dipendente è oggi sempre più sganciato dalla produttività. Se per aumentare la produzione, a parità di lavoro e tempo, è sufficiente schiacciare un tasto o inviare un comando via computer, appare evidente come sia il lavoro sia la redistribuzione siano elementi esterni al meccanismo di accumulazione. Da una parte, il salario è sempre più considerato come una variabile d'aggiusta-

²⁵ In questo senso, l'economia cognitiva è – a differenza di quella industriale – caratterizzata da rendimenti crescenti dal punto di vista dell'offerta: la conoscenza, il bene di produzione principale, può essere riprodotta in quantità illimitate a un costo trascurabile e persino condivisa senza dover passare per la forma valore capitalistica (il denaro). A questo proposito, André Gorz parla del capitalismo cognitivo come di un'economia dell'abbondanza: «La conoscenza apre dunque la prospettiva di una evoluzione dell'economia verso l'economia dell'abbondanza [...]. Il valore di scambio dei prodotti tende a diminuire e a portarsi dietro, prima o poi, la diminuzione del valore monetario della ricchezza totale prodotta, nonché la diminuzione del volume dei profitti. L'economia dell'abbondanza tende di per sé verso una economia della gratuità e verso forme di produzione, di cooperazione, di scambi e di consumo fondate sulla reciprocità e la messa in comune [...]» (A. Gorz, *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, cit., pp. 33-34).

mento della politica economica, nel senso che spetta ai salariati assorbire gli shock macroeconomici, gli alti e bassi congiunturali. Dall'altra, le nuove regole salariali, in coerenza con questa scelta di politica economica, sono pensate per gestire l'incertezza. Per questo motivo, non vengono specificati in anticipo i montanti del reddito salariale, mentre tutto è condizionale, provvisorio. Per raggiungere questo obiettivo i salari vengono fortemente individualizzati. Il salario si dissocia dal posto di lavoro occupato e perde le sue connotazioni di settore e di industria per trasformarsi sempre più in remunerazione individuale. Il reddito salariale non è, quindi, più legato alla dinamica di sviluppo della produzione economica: il suo ammontare non aumenta più quando cresce il livello di produttività industriale. Il fatto che salario e produttività siano sganciati è una diretta conseguenza della separazione postfordista tra crescita della produzione e crescita dell'occupazione.

È da qui che emerge il legame tra ristrutturazione produttiva e processo di finanziarizzazione dell'economia. Oggi, non è più l'investimento monetario in infrastrutture e mezzi di produzione industriale la fonte principale del rilancio del profitto capitalistico, ma piuttosto l'investimento monetario nei mercati azionari. Di fatto, l'individualizzazione e la precarizzazione del lavoro, nonché l'esternalizzazione (*outsourcing*) di segmenti importanti dei processi produttivi, hanno colpito direttamente il costo del lavoro, sia il salario diretto, sia i costi sociali (assicurazioni sociali, pensione). Questo significa che le trasformazioni del modo di produzione hanno generato una dinamica disinflattiva, vale a dire una riduzione progressiva del tasso di inflazione, estremamente importante. È proprio questo processo disinflattivo ha giocato, secondo gli studiosi del CC, un ruolo fondamentale nel provocare la *disintermediazione bancaria* nel rapporto tra risparmi e investimenti. È infatti a causa della disinflazione e del conseguente abbassamento dei tassi di interesse bancari che i risparmi sono stati attirati dai mercati borsistici di tutto il mondo, e di quelli americani in particolare. «L'investimento si è così trasferito dai Buoni del Tesoro ai titoli azionari in virtù delle trasformazioni strutturali del modo di produrre ricchezza»²⁶. La disinflazione è, per così dire, il nesso

²⁶ C. Marazzi, *Capitale & linguaggio. Ciclo e crisi della new economy*, cit., p. 28. Approfondiamo meglio la relazione tra il processo generalizzato di disinflazione, che emerge a partire dalla svolta monetarista della Fed, e il conseguente processo di finanziarizzazione economica. È infatti l'abbassamento del livello generale dei prezzi (voluto dalla Banca Centrale americana) che costituisce – secondo Cristian Marazzi – il fattore politico alla base del legame tra finanziarizzazione e capitalismo cognitivo. Così si esprime Marazzi in *Capitale & linguaggio*: «In conseguenza della svolta monetarista della Fed, a partire dal 1983 la *disinflazione competitiva* si irradia nei paesi europei fino a siglare, nel 1986-87, la *deregolamentazione finanziaria*. La globalizzazione, nata negli Stati Uniti negli anni Settanta sotto la pressione della lotta sul reddito sganciato dagli imperativi della produttività sociale, si diffonde sul piano internazionale imponendo a tutte le banche centrali il compito di autonomizzarsi dalle politiche keynesiane degli Stati europei. La disinflazione competitiva

monetario tra capitalismo cognitivo e processo di finanziarizzazione. La pressione dei fondi pensione e dei fondi di investimento ha dato luogo a una convenzione al rialzo dei titoli borsistici, centrata sulla creazione di valore, che esige dalle imprese un rendimento finanziario dissociato dai dati fondamentali. Per soddisfare le esigenze di Wall Street, le imprese hanno sviluppato piani di ristrutturazione (*downsizing*) e programmi di riacquisto di azioni (*buyback*) così importanti che negli ultimi anni l'emissione netta di questi titoli è risultata addirittura negativa. Combinata con la forte domanda da parte dei fondi istituzionali (fondi pensione e fondi comuni d'investimento), questi programmi hanno provocato l'aumento dello squilibrio tra offerta e domanda di titoli che ha spinto artificialmente i prezzi dei titoli al rialzo. In questo senso, i settori delle nuove tecnologie e le imprese Internet diventano il simbolo di questa espansione al rialzo dei titoli azionari (e dei conseguenti profitti finanziari) perché riassumono le caratteristiche salienti della trasformazione postfordista.

Il settore del high tech – scrive infatti Marazzi – diventa trainante nel momento in cui l'afflusso sui mercati finanziari di risparmio e di capitali (*venture capital*, capitali di rischio) realizza, in modo per così dire universale, la New Economy come «convenzione» dominante. La molteplicità delle credenze individuali «elege» la New Economy a modello d'interpretazione dei fatti, delle scelte, delle decisioni, perché la fusione tra nuove tecnologie e finanziarizzazione rappresenta nel bene e nel male il vissuto di milioni di persone alle prese con il nuovo paradigma fordista.

I PC e le imprese Internet diventano *Cash Cow*, macchine da quattrini, quando le Borse riescono a capitalizzare individualizzazione del lavoro, precarietà, rischio desiderio di liberazione del/dal lavoro, cultura alternativa, voglia di trasformazione del mondo. Per fare della New Economy una convenzione, secondo la definizione di Keynes, occorrono i capitali di rischio liberati dai processi di disinflazione e disintermediazione bancaria²⁷

Ecco quindi spiegato il nesso economico che sussiste tra capitalismo cognitivo e processo di 'finanziarizzazione'. Riprendiamolo brevemente. La crisi di produttività dell'economia fordista ha favorito il passaggio a una differente organizzazione della produzione, tendente a mettere a lavoro le

è la modalità specifica con la quale vengono attaccati gli squilibri strutturali delle finanze pubbliche, costringendo gli Stati a rinunciare al finanziamento monetario dei propri disavanzi e a ricorrere anch'essi ai mercati finanziari. [...] Ne conseguirà il declassamento dello Stato sociale nella sua funzione di regolatore dei conflitti interni. I mercati finanziari in via di globalizzazione produrranno, per così dire, la *qualsiasiità degli Stati-nazione*, la dipendenza del finanziamento della spesa pubblica dalle dinamiche del mercato finanziario globale e dalla logica dei rendimenti dei titoli» (ivi, p. 23).

²⁷ Ivi, p. 30.

qualità più immediatamente umane quali il linguaggio, la comunicazione e la conoscenza. In particolare, la pratica linguistica si presenta oggi come il fattore economico fondamentale del sistema capitalistico, pervadendo tutte e tre le sue fasi principali: finanziamento, produzione e realizzazione. In un certo senso, l'ingresso del linguaggio nella dimensione produttiva ha aggravato la crisi della produttività industriale: le attività di lavoro immateriali, oltre ad essere difficilmente misurabili in termini economici, si presentano infatti come attività immediatamente cooperative (al di fuori del rapporto capitalistico) e potenzialmente gratuite. Questa trasformazione del modo di produzione è così alla base del processo generalizzato di disinflazione che si è manifestato negli ultimi vent'anni nei paesi a capitalismo avanzato. Ciò ha significato lo spostamento del risparmio e degli investimenti dai mercati creditizi a quelli finanziari: il capitale, per fronteggiare un calo strutturale di redditività, si è rifugiato nei mercati finanziari. Il processo di 'finanziarizzazione' dell'economia è allora una diretta espressione della trasformazione, in senso cognitivo, dell'economia capitalistica. Ma è vera pure la relazione inversa. Lo stesso dominio dei mercati finanziari sulle attività immediatamente produttive è frutto del processo di «cognitivizzazione»: il linguaggio, espresso nella convenzione sociale dominante, guida la direzione dei flussi finanziari e dunque, in un'economia fondamentalmente finanziaria come quella del capitalismo cognitivo, guida la stessa direzione dell'attività produttiva. In altri termini, capitalismo cognitivo (produzione) e 'finanziarizzazione' dell'economia (finanziamento) si presentano come i due processi fondamentali del nuovo fenomeno capitalistico.

16.3. La valorizzazione del General Intellect

Le analisi teoriche legate ai modelli dell'economia della conoscenza (EFC) sono solite spiegare la centralità giocata dal linguaggio e dalla comunicazione nella produzione contemporanea come il frutto di un mero cambiamento tecnologico. Lo sviluppo e la diffusione delle TIC nell'attuale processo di lavoro, ci suggeriscono queste teorie, determina la prevalenza del «capitale intangibile» (istruzione, formazione, R&S, sanità) su quello «fisico» (macchinari, attrezzature e infrastrutture industriali) e l'incremento della produzione «immateriale», vale a dire legata ai beni-conoscenza e informazione, su quella materiale. In altre parole, alle TIC viene attribuito un ruolo guida nel passaggio alla produzione cognitiva, secondo uno schema meccanicistico simile all'approccio che fa della macchina a vapore il vettore che conduce dalla prima rivoluzione industriale alla formazione della classe operaia e alla produzione di massa dei beni materiali. Una tale distorsione è tipica di molti sostenitori della EFC, per i quali l'economia della conoscenza è sostanzialmente identificabile con la rivoluzione informatica. Secondo questo ragionamento, sono le tecnologie informatiche a determinare il passaggio a una economia fondata sulla

conoscenza. Per i teorici del CC al contrario, le nuove tecnologie possono favorire questo passaggio, ma non può esistere alcuna relazione deterministica tra rivoluzione informatica e la EFC. Secondo questi studiosi, sono infatti le conoscenze, le facoltà e le competenze del «lavoro vivo» (forza lavoro), in grado di utilizzare e governare le TIC (che resterebbero altrimenti una risorsa sterile ed inefficace), a favorire questa trasformazione. In questo senso, le teorie del capitalismo cognitivo tendono a fornire una spiegazione più «sogettiva» sul cambiamento delle strutture economiche: per queste analisi, sono le forze e le soggettività sociali a costituire «il motore dello sviluppo capitalistico»²⁸. Più specificamente, Didier Lebert e Carlo Vercellone²⁹ individuano tre processi sociali all'origine della crisi politica del rapporto salariale fordista e, allo stesso tempo, condizioni fondamentali per il passaggio all'accumulazione bioeconomica. 1) La *contestazione dell'organizzazione scientifica del lavoro* da parte delle generazioni operaie degli anni Sessanta e Settanta: il rifiuto del lavoro parcellizzato, la crescita del bisogno di autonomia dei salariati, hanno reso sempre più impraticabili le forme tradizionali di lavoro taylorista. 2) *L'espansione delle garanzie e dei servizi collettivi* del welfare: questa dinamica ha contribuito alla crisi del fordismo invertendo la tendenza di lungo periodo alla diminuzione del costo sociale di riproduzione della forza lavoro. L'aumento della spesa sociale ha posto le fondamenta di un modello di sviluppo fondato sulla produzione intensiva di conoscenze finalizzate alla «produzione dell'uomo attraverso l'uomo» (vale a dire attraverso la salute, l'educazione, la ricerca, ecc.)³⁰. 3) La *costituzione di un'intellettualità diffusa* come esito del feno-

²⁸ Non è certamente un segreto il fatto che la maggior parte degli studiosi del capitalismo cognitivo provengano o si riconoscano nel marxismo critico dell'operaismo italiano e, soprattutto, del neo-operaismo di inizio anni Novanta. Tra questi studiosi vanno annoverati: Maurizio Lazzarato, Andrea Fumagalli, Carlo Vercellone, Yann Moulier Boutang, Cristian Marazzi, Sergio Bologna, Antonio Negri, André Gorz, Cristina Morini, Stefano Lucarelli, Sandro Mezzadra, Giorgio Lunghini. Per approfondire i contenuti dell'impostazione operaista «classica» cfr. Mario Tronti, *Operai e capitale*, Einaudi, Torino 1966; per un confronto tra vecchio e nuovo operaismo si veda, invece, F. Pozzi, G. Roggero, G. Borio, *Dai «Quaderni rossi» ai movimenti globali: ricchezze e limiti dell'operaismo italiano*, DeriveApprodi, Roma 2002.

²⁹ Nel ricostruire i passaggi fondamentali che hanno portato alla crisi del Fordismo, ci siamo riferiti in particolare alle pp. 29-37 del saggio di D. Lebert, C. Vercellone, *Il ruolo della conoscenza nella dinamica di lungo periodo del capitalismo: l'ipotesi del capitalismo cognitivo*, cit.

³⁰ Cristian Marazzi ha definito il modello di produzione contemporaneo come «antropogenetico»: «Il modello emergente nei paesi economicamente sviluppati è di tipo antropogenetico, un modello cioè di “produzione dell'uomo attraverso l'uomo” in cui la possibilità della crescita endogena e cumulativa è data soprattutto dallo sviluppo del settore educativo (investimento nel capitale umano), del settore della sanità (evoluzione demografica, biotecnologie) e di quello della cultura (innovazione, comunicazione e creatività). Un modello in cui i fattori di crescita sono di fatto imputabili direttamente all'attività umana, alla sua capacità comunicativa,

meno della «democratizzazione dell'insegnamento» e dell'elevazione del livello generale di formazione. È questa nuova qualità della forza lavoro che ha condotto all'aumento del lavoro immateriale e intellettuale e alla messa in discussione delle forme di divisione del lavoro e del progresso tecnico proprie del capitalismo industriale³¹.

Il contemporaneo dispiegarsi di questi tre fenomeni muta radicalmente le condizioni dell'accumulazione capitalistica. Oggi, la fonte della valorizzazione economica non si colloca più nel lavoro salariato industriale: non è più la quantità di lavoro passata in fabbrica a determinare il livello di ricchezza generale dell'economia. In questo senso, la legge del valore-tempo di lavoro, vale a dire quella legge secondo la quale il tempo di lavoro immediato dedicato direttamente a un'attività di produzione è la fonte principale del lavoro umano, entra in crisi. Nella fase del capitalismo cognitivo, la cooperazione produttiva si sviluppa sempre più a monte dell'impresa e dunque fuori dal lavoro salariato. Il sapere e il non-lavoro diventano in questo contesto la fonte di esternalità e di un progresso tecnico esogeno rispetto alle imprese. Più specificamente, nell'attuale fase capitalistica sono l'insieme delle conoscenze sociali – ciò che Marx aveva definito, quasi con anticipazione profetica, come «conoscenza sociale generale» o *General Intellect* – a costituire la fonte della produttività economica. Per comprendere la dinamica di questa trasformazione, il riferimento al Marx dei *Grundrisse*, per i teorici del capitalismo cognitivo, è assolutamente necessario; introducendo il concetto di *General Intellect*, il filosofo tedesco puntava, infatti, a investigare le tendenze future della valorizzazione capitalistica. In un sistema industriale avanzato, il sapere sociale generale, inteso come il livello complessivo della conoscenza scientifica incorporata nel capitale fisso (mezzi di produzione), avrebbe iniziato a costituire la fonte primaria della ricchezza economica. Così nelle parole dello stesso Marx:

relazionale, innovativa e creativa». (C. Marazzi, *Capitalismo digitale e modello antropogenetico del lavoro. L'ammortamento del corpo macchina*, in J. L. Laville et al. (a cura di), *Reinventare il lavoro*, Sapere 2000, Roma 2005, pp. 107-126; in particolare p. 108).

³¹ Questa intellettualità diffusa è inoltre – secondo Sergio Bologna – il principale serbatoio di formazione del nuovo lavoro autonomo che emerge in Italia (come altrove) dalla fine degli anni Settanta. Esso costituisce un lavoro autonomo del tutto particolare (che, per questa ragione, Bologna chiama di «seconda generazione» per differenziarlo da quello artigiano tradizionale), collocato nell'industria dei servizi e del terziario avanzato, avverso a disciplina e gerarchie, ma dotato di grandi capacità comunicative e relazionali. Con le parole dello stesso Bologna: «La generazione del '68 [...] aveva grande fiducia nelle proprie capacità relazionali. Si trattava quindi di una forza-lavoro particolarmente adatta alla società dei servizi e dei media. Per una serie di ragioni complesse si sono dunque concentrate in questo strato sociale molte delle caratteristiche positive e negative, che formano i requisiti necessari alla creazione del lavoro autonomo». S. Bologna, *Per un'antropologia del lavoratore autonomo*, in S. Bologna, A. Fumagalli, *Il lavoro autonomo di seconda generazione. Scenari del postfordismo in Italia*, cit., pp. 81-132; in particolare, p. 106.

Lo sviluppo del capitale fisso mostra in quale grado il sapere sociale generale, la conoscenza [*Knowledge*], si è trasformato in forza produttiva immediata, e quindi fino a che punto le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo dell'intelligenza generale [*General Intellect*], e rimodellate in accordo con essa³².

Più precisamente, l'ipotesi marxiana del *General Intellect*, come forza motrice dell'apparato di produzione sociale, ha un doppio significato teorico. Il primo ci suggerisce come nel processo produttivo (di fabbrica) la forza lavoro diviene sempre più subordinata al capitale fisso: il *General Intellect (GI)* si presenta qui come una «qualità del capitale, e più precisamente del capitale fisso, nella misura in cui entra nel processo produttivo come mezzo di produzione vero e proprio»³³. Il secondo significato ci dice, invece, che l'attore fondamentale del processo di produzione è divenuto ora il sapere sociale generale: sia sotto la forma del lavoro scientifico generale che sotto la forma della messa in relazione delle attività sociali («cooperazione»). Ed è proprio questo secondo aspetto del *GI* che fornisce l'intuizione marxiana più importante per i teorici del capitalismo cognitivo: è questa seconda accezione del *GI* che può e deve essere attualizzata ai nostri giorni. In un'economia centrata sull'informazione, la risorsa umana intellettuale si presenta come la vera origine del valore: è nei saperi e nelle competenze del lavoro vivo che si situa l'intelligenza generale come forza produttiva immediata. Il *General Intellect* si materializza, dunque, nelle conoscenze, nelle esperienze, nelle attitudini e facoltà vitali dei lavoratori. È in questo senso che si può parlare della fine della distinzione tra sapere incorporato nel capitale fisso e sapere incorporato nella forza lavoro: i mezzi di produzione, una volta identificati nel macchinario della fabbrica fordista, sono ormai, grazie alla centralità delle TIC, sempre più immateriali. Il nuovo capitale fisso, la nuova macchina che comanda lavoro vivo, che fa produrre l'operaio, perde la sua caratteristica tradizionale di strumento di lavoro fisicamente individuabile e ubicabile, per essere tendenzialmente sempre più dentro il lavoratore stesso, dentro il suo cervello e la sua anima. Da un lato, la forza lavoro contemporanea produce sempre più in modo spontaneo (cioè al di fuori del processo di lavoro capitalistico) una conoscenza sociale generale immediatamente produttiva (il *General Intellect*, appunto); dall'altro, il capitale fisso tende, invece, sempre più a smaterializzarsi ed a presentarsi come qualità interna della forza lavoro. In questo senso, il nuovo capitale fisso è forza lavoro immateriale. Così sembra infatti suggerirci Cristian Marazzi in *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*:

³² K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse)* (ed. orig. 1857-1858), Einaudi, Torino 1976, pp. 718-719.

³³ Ivi, p. 709.

[...] il nuovo capitale fisso è costituito dall'insieme dei rapporti sociali e di vita, dalle modalità di produzione e di acquisizione delle informazioni che, sedimentandosi nella forza-lavoro, vengono poi attivate lungo il processo di produzione³⁴.

Questo significa che i lavoratori cognitivi entrano «nel processo di produzione con tutto il bagaglio culturale che hanno acquisito con i giochi, gli sport di squadra, le lotte, le dispute, le attività musicali, teatrali ecc. È in queste attività extralavorative che si sono sviluppate la loro vivacità, la capacità d'improvvisazione, di cooperazione. È il loro sapere vernacolare che l'impresa postfordista mette al lavoro e sfrutta»³⁵.

Nella fase cognitiva della produzione capitalistica è, dunque, lo sfruttamento di questo tipo particolare di *General Intellect* che definisce la fonte principale della ricchezza economica. Questa trasformazione del processo di valorizzazione del capitale provoca la crisi della vecchia legge del valore-lavoro e, di conseguenza, pone diversi interrogativi sulle qualità del nuovo lavoro produttivo. Il valore della conoscenza, a differenza di una giornata di lavoro dedicata direttamente a un'attività produttiva, non è immediatamente e quantitativamente misurabile. La preminenza delle attività affettive, linguistiche e comunicative rispetto a quelle meramente esecutive, la centralità della cooperazione e delle relazioni sociali rispetto al lavoro parcellizzato e specializzato di fabbrica mettono definitivamente in crisi la nozione fordista di prestazione lavorativa, concepita come unità astratta ed omogenea e definibile con una tipologia unica. Nel capitalismo cognitivo, la prestazione lavorativa dipende sempre più dalle qualità umane e vitali che caratterizzano gli individui. In questo senso, si può affermare che è la vita stessa dei singoli, che oggi sono individui necessariamente sociali, ad essere messa a lavoro. È proprio considerando questo tipo di prestazione lavorativa che si evince come non sia più il *tempo di lavoro* che il capitalismo cattura, ma il *tempo di vita*. La sostituzione del lavoro materiale (misurabile) con quello cognitivo (non misurabile) suggerisce infatti di considerare l'intero arco d'esistenza personale, vale a dire il tempo di vita complessivo degli individui, come l'unità di misura principale dell'attuale prestazione lavorativa. Questo significa che il lavoratore cognitivo, nel momento stesso in cui linguaggio e comunicazione diventano il motore della valorizzazione, si trova totalmente sussunto nel processo di produzione capitalistico. «Tempo di vita» e «lavoro collettivo» sono dunque le due dimensioni che definiscono la soggettività del lavoro nel capitalismo cognitivo. Come si può notare, si tratta delle stesse variabili che definiscono l'attuale processo di accumulazione. «E non può essere altrimenti, ci spiega infatti Andrea Fumagalli, dal momento che attività

³⁴ C. Marazzi, *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*, cit., p. 77.

³⁵ A. Gorz, *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, cit., p. 14.

lavorativa e attività cognitiva (produzione e trasmissione di conoscenza) tendono a coincidere e a definire una *moltitudine* (molteplicità) di soggettività in *opus*, al cui interno il *bios*, ovvero gli affetti, la socialità, il corpo e la mente, è la molla da cui scaturisce la valorizzazione capitalistica»³⁶. Ecco in che senso, secondo i teorici del capitalismo cognitivo, la forza soggettiva della moltitudine messa al lavoro (*General Intellect*) costituisce la base reale dell'attuale processo di valorizzazione economica.

16.4. *Il nuovo lavoro produttivo*

La nuova natura del lavoro produttivo è pertanto interamente biopolitica: il ruolo centrale nella produzione è oggi prevalentemente assunto da una forza lavoro di tipo intellettuale, immateriale e comunicativo³⁷. In questo senso, il merito delle teorie del capitalismo cognitivo è quello di aver compreso il rilievo assunto dalla produzione economica nei processi biopolitici della costituzione del sociale: il lavoro vivo immateriale è oggi sempre più immerso nella dimensione relazionale, comunicativa ed affettiva dell'esistenza sociale. Tuttavia, la maggior parte di queste analisi, pur riconducendo la produzione contemporanea al contesto biopolitico, non riesce pienamente a presentarla oltre l'orizzonte linguistico e comunicativo. Uno dei difetti più seri di questi approcci è infatti costituito dalla tendenza a descrivere le nuove pratiche lavorative nella società biopolitica esclusivamente nei loro aspetti intellettuali e incorporei. Secondo queste analisi, le nuove forme delle forze produttive, nella loro declinazione linguistica e comunicativa, sono già sufficienti a spiegare la dinamica e la relazione creativa tra produzione materiale e riproduzione sociale. In altre parole, in esse è completamente assente la dimensione affettiva ed emozionale delle nuove forme del lavoro: al contrario, la produttività dei corpi e il valore degli affetti sono assolutamente centrali nell'attuale contesto di produzione biopolitica. È questo il contributo teorico e politico più importante che alcune pensatrici femministe hanno apportato, mantenendosi in costante contatto con i teorici del capitalismo cognitivo, a questo nuovo paradigma produttivo. Secondo queste studiose, il «modello del computer» interessa solo una componente del lavoro immateriale impegnato nella produzione dei servizi. L'altra faccia del lavoro immateriale è il lavoro affettivo, ossia il lavoro che è coinvolto nei contatti e nelle interazioni umane. I servizi sanitari sono direttamente connessi a un ti-

³⁶ A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, cit., p. 89.

³⁷ «Un lavoro *culturale* o mentale (o intellettuale), ci suggerisce Bernard Paulré, è un lavoro il cui valore non può essere messo in rapporto con il tempo passato, la fatica o l'energia fisica dispensata nel compierlo» (B. Paulré, *Postfazione* in C. Vercellone, *Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epoca postfordista*, cit., pp. 257-270; in particolare, p. 263).

po di lavoro che riguarda gli affetti e le cure così come, allo stesso modo, l'industria dell'intrattenimento produce e manipola le emozioni. Questo secondo aspetto del lavoro immateriale, con la sua dimensione affettiva, si estende molto al di là del modello della comunicazione informatica. In tal senso, il lavoro caratterizzato dall'affettività può essere adeguatamente compreso a partire da ciò che gli studi femministi sul lavoro femminile definiscono lavoro svolto nella dimensione della corporeità³⁸. Il lavoro che si dedica alla cura delle persone è certamente incarnato da un corpo, ma gli affetti che esso produce sono nondimeno immateriali. Il lavoro affettivo produce reti sociali, forme di comunità, biopotere. In un certo senso, la dimensione strumentale della produzione economica non si distingue più dalla sfera comunicativa delle relazioni umane, il che però non comporta un impoverimento della comunicazione, bensì un'elevazione della produzione ai più alti livelli di complessità dell'interazione umana.

Consapevoli dell'importanza assunta dalla dimensione affettiva nell'attuale contesto di produzione biopolitica, Michael Hardt e Antonio Negri la presentano in *Empire* come una delle componenti principali del lavoro immateriale. Più precisamente, il lavoro immateriale contemporaneo può essere suddiviso in tre categorie: il lavoro operaio della produzione industriale informatizzata; il lavoro interattivo dell'analisi simbolica e della risoluzione di problemi; e, infine, il lavoro che produce e manipola gli affetti. Nelle parole dei due stessi autori:

In sintesi, possiamo allora distinguere tre diversi generi di lavoro immateriale che dirigono il settore dei servizi ai vertici dell'economia dell'informazione. Il primo comprende i settori della produzione industriale che sono stati informatizzati, nei quali l'incorporazione delle tecnologie informatiche ha profondamente trasformato gli stessi processi produttivi. La fabbricazione viene ormai considerata come un servizio, e persino gli aspetti più irriducibilmente materiali della produzione di merci durevoli tendono a diventare sempre più immateriali. Il secondo genere di lavoro immateriale è quello applicato alle attività analitiche e simboliche le quali, a loro volta, si dividono nelle forme di manipolazione più creative e in una serie di prestazioni sistematicamente ripetitive e seriali. Infine, il terzo genere di lavoro immateriale è quello della produzione e manipolazione degli affetti coinvolto in una qualche forma di contatto umano (virtuale o reale), un «lavoro svolto nella dimensione della corporeità». Questi sono i tre generi di lavoro che guidano la postmodernizzazione dell'economia globale³⁹.

Ed è proprio quest'ultima categoria del lavoro immateriale che costituisce, secondo queste femministe di orientamento marxista, la novità politica

³⁸ Si veda D. Smith, *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*, Northeastern University Press, Boston 1987; in particolare, pp. 78-88.

³⁹ M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit., p. 275.

più importante nell'attuale fase di produzione cognitiva. È infatti il lavoro affettivo, emozionale e di cura, in una parola, «personale», che caratterizza gli attuali rapporti di lavoro e, soprattutto, definisce la fonte di valore principale dell'economia biopolitica. Più radicalmente, è proprio con l'affermazione del paradigma del capitalismo cognitivo che si è innescato, secondo queste studiose, un'inarrestabile processo di «femminilizzazione» (o «divenire donna») del lavoro. Con questa formula si intende non tanto un mutamento quantitativo della composizione sociale del lavoro, vale a dire un aumento del numero delle donne nel mondo del lavoro, ma piuttosto una sua trasformazione qualitativa: femminilizzazione del lavoro indica infatti il processo di estensione delle condizioni di sfruttamento e di assoggettamento storicamente subite dalle donne all'intera sfera della produzione. Questo significa che la situazione di subalternità e precarietà, associata «naturalmente» all'universo femminile, sembra ormai essere diventata la misura collettiva dello sfruttamento, il paradigma generale della messa al lavoro della vita di tutti, uomini compresi. Oggi assistiamo, infatti, in modo sempre più evidente a una sovrapposizione totale tra tempo di lavoro e tempo di vita, a una indistinzione tra produzione e riproduzione, a una centralità sempre più accertata del lavoro di cura, a una precarizzazione e flessibilizzazione del lavoro salariato, a una integrazione dentro il lavoro salariato di forme di lavoro non retribuite che eccedono il tempo di lavoro, a una difficoltà a mantenere spazi di autodeterminazione, di soggettivazione e di messa in comune delle esperienze, a un'impossibilità quasi totale a mantenere un senso prospettico, aperto, del proprio tempo di vita. In senso generale, il processo di femminilizzazione del lavoro a cui si fa riferimento segnala, da un lato, un'implementazione esponenziale del lavoro a basso costo sui mercati globali, dall'altro, in Occidente, una tendenza verso il progressivo inserimento delle donne nel mercato del lavoro laddove la produzione terziaria (l'economia dei servizi) assume un peso tendenzialmente sempre più rilevante e si sviluppano forme di contrattazione sempre più individuali.

Le donne del Sud del mondo, – ci spiega infatti Cristina Morini in *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo* – attraverso i percorsi dell'economia globalizzata, sono trasformate in sostitute salariate della riproduzione delle donne del Nord del mondo, a scapito della propria capacità/volontà riproduttiva; le donne del Nord del mondo divengono lavoratrici cognitive e [sono] spinte verso la produzione e addirittura verso l'orizzonte della vita artificiale e/o sterile⁴⁰.

Sia nel caso delle migranti che si spostano dai paesi d'origine per prestare la loro opera nel Primo mondo, sia in quello di coloro che vengono impiegate in modo sempre più massiccio nel terziario dei paesi occidentali,

⁴⁰ C. Morini, *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*, cit., p. 50.

il lavoro delle donne sembra rappresentare un modello a cui il capitalismo contemporaneo guarda con crescente interesse, sia per quanto riguarda le forme (precarietà, mobilità, frammentarietà, bassi livelli salariali), sia per quanto riguarda i contenuti, vista la nuova centralità che il lavoro pretende di assumere attraverso lo sfruttamento intensivo di qualità, capacità e saperi individuali. Le donne non solo sono funzionali a un mercato del lavoro flessibile, tanto in entrata quanto in uscita, a seconda delle esigenze produttive e sociali del momento, ma condensano anche in sé, in un unico corpo, la possibilità di poter assolvere sia al ruolo produttivo che a quello riproduttivo. Presentano, cioè, il vantaggio di costituire un immenso risparmio di costi per il capitalismo.

In termini analoghi a quanto presentato da Cristina Morini, Hardt e Negri descrivono in *Comune. Oltre il privato e il pubblico* le tre componenti strutturali caratterizzanti l'attuale processo di femminilizzazione del lavoro.

In primo luogo, dal punto di vista quantitativo, esso indica il rapido incremento della percentuale della presenza delle donne nel mercato del lavoro negli ultimi due o tre decenni sia nei Paesi ricchi sia in quelli poveri. In secondo luogo, il divenire-donna del lavoro segna un mutamento significativo nella giornata lavorativa che incide sulla «flessibilità» temporale del lavoro sia per gli uomini sia per le donne. [...] Il part time e le soluzioni di occupazione informali, orari irregolari e molti altri aspetti del lavoro che erano tipici del mercato del lavoro nei Paesi subalterni, si sono generalizzati nei Paesi economicamente più avanzati. In terzo luogo, il divenire-donna del lavoro indica che tutta una serie di specificità da sempre associate al «lavoro femminile» come le virtù affettive, le emozioni e le capacità relazionali, stanno diventando centrali in tutti i settori lavorativi, seppur in forme e modalità differenti, in molte parti del mondo⁴¹.

Questi autori sembrano suggerirci come sia proprio il genere femminile ad incarnare e riassumere la modalità storica dello sfruttamento capitalistico: è infatti sulle donne che si sono per prime sperimentate le relazioni di dominazione gerarchica e controllo sociale che poi si sono diffuse e presentate come il modello generale di riferimento della produzione capitalistica. È con l'organizzazione economica del capitalismo che si è affermata e sviluppata un'appropriazione indiscriminata di fatica, tempo, corpo e saperi specifici del genere femminile. La modalità dello sfruttamento della forza lavoro delle donne ha infatti implicato forti aspetti di flessibilità, di precarietà e instabilità, di non visibilità e privazione. Storicamente, il capitalismo si è dunque servito delle donne, anche e soprattutto nella produzione fordista quando la condizione di sfruttato era pubblicamente riconosciuta appartenere solo al maschio bianco proletario, per

⁴¹ M. Hardt, A. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, cit., pp. 138-139.

portare avanti i suoi fini produttivi e riproduttivi. Tuttavia, è proprio in questi ultimi decenni che il capitalismo ha puntato, in termini generali, ad appropriarsi con ancora più forza della polivalenza, della multiattività e della qualità del lavoro e del corpo femminile a partire da un portato esperienziale (culturale) delle donne che deriva dalle loro attività realizzate storicamente nella sfera del lavoro riproduttivo e del lavoro domestico. Ed è proprio questo portato esperienziale femminile che, secondo Cristina Morini, può essere utilizzato come parametro generale di riferimento per valutare, sul piano dei contenuti, le caratteristiche salienti del nuovo lavoro produttivo. Più precisamente, Morini investiga in che modo il capitalismo cognitivo recupera e fa uso dello spazio e del tempo delle donne per portare avanti il suo modello di accumulazione biopolitica.

Partiamo dal recupero dello «spazio femminile». L'attuale processo della *domestication* del lavoro delinea il nuovo paesaggio casalingo del lavoro. Vita privata e vita lavorativa si integrano all'interno degli spazi domestici in un modo tale che i due ambiti si trasformano e si ibridano reciprocamente. «La casa si dilata fino a inglobare l'attività lavorativa stessa, si chiede Morini, o, viceversa, è il lavoro che viola una zona intima e protetta?». In alcune realtà di lavoro immateriale, l'ufficio non è più uno spazio rigido e separato ma un luogo di incontri informale, come una sorta di piazza, che si affianca e interagisce con unità di lavoro ed esperienze diverse: zone creative, di scambio, pensatoi, zone di relax, di decompressione, di studio. In questo senso, il capitalismo cognitivo ingloba le più varie attività dello spazio domestico (il pensare, il rilassarsi, la cura dei bambini e degli anziani, la cura della casa, le attività sportive, la socializzazione) all'interno dello spazio del lavoro. «La casa diventa parte dello spazio produttivo, *luogo esplicitamente economico*, dove si muovono attori economici (i soggetti che usano la propria casa come un ufficio e poi colf, babysitter, badanti) per i quali meno evidente risulta la separazione tra riproduzione e produzione»⁴². La seconda dimensione dell'universo femminile che viene catturata e trasformata dalla produzione biopolitica è quella del tempo. Nel capitalismo cognitivo, il tempo di lavoro si modifica, facendo saltare la differenza tra tempo di lavoro e tempo libero e alterando, talvolta, perfino la distinzione tra tempo della veglia e tempo del sonno. L'effetto è quello di un profondo sovvertimento dell'accadere dei fatti sociali: il tempo di lavoro si confonde con il tempo per ritrovarsi, l'attività produttiva con il tempo di vita.

Per citare un caso emblematico, – ci dice ancora Cristina Morini – nel crocevia asiatico il telelavoro rappresenta il simbolo della modernizzazione basata sull'assolutizzazione del doppio, triplo ruolo lavorativo che comporta adattività e flessibilità infinite, realtà ben nota alle donne. Così come la delocalizzazione in India o in Pakistan dei

⁴² C. Morini, *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*, cit., p. 59.

call center delle multinazionali (*data sourcing*) fa leva su elevate capacità obblative, di ascolto e di immedesimazione. Questi esempi, tra i tanti possibili, ci parlano di una tipica tendenza femminile, vale a dire quella di trasferire modalità e logiche del lavoro di cura, in particolare della relazione madre-figlio che praticamente *non ha confini di tempo e di dedizione*, all'interno del lavoro professionale. [...] In altre parole, si tratta di «un'attitudine culturale» delle donne che diventa assolutamente funzionale alle necessità delle corporation contemporanee. La sfera del lavoro ha la pretesa di essere un corpo vivente, che necessità di tutto il tempo, di tutte le cure, le parole e le azioni. Se nel gioco economico entra la vita stessa (accumulazione bioeconomica), le donne, cioè, vengono spinte a dirottare verso l'«impresa-corpo-vivente» tutto il tempo, tutte le cure, tutte le parole, tutte le attenzioni⁴³.

La forma che oggi il lavoro assume ingloba dunque spazio, tempo e qualità soggettive della forza lavoro femminile. La caduta del modello fordista ha così comportato il crollo di un aspetto fondamentale del rapporto di produzione capitalistico: la fine della separazione tra il lavoro e il lavoratore. Mettere in produzione emozioni, sentimenti, tutta la vita extra-lavorativa, le reti territoriali e sociali significa, infatti, rendere produttiva la persona nella globalità della sua esistenza. In questo senso, errate, quanto dannose, sembrano essere le tesi rifkiane sulla fine (o liberazione dal) del lavoro nella società dell'informazione⁴⁴. Piuttosto, stiamo oggi sempre più assistendo all'avverarsi del processo opposto: la forma lavoro contemporanea pretende di prendersi tutto in un modo tale che la stessa esistenza sociale sembra diventare interamente lavoro. Il problema di oggi non è tanto, allora, la fine del lavoro, ma piuttosto, come ha sottilmente evidenziato Daniel Cohen, il lavoro senza fine⁴⁵.

Se si potesse sintetizzare con una formula efficace ed esaustiva la qualità e la natura dell'attuale lavoro produttivo, si potrebbe schematizzarla col concetto di *lavoro di cura e servile*. Più radicalmente, si può sostenere che l'essenza del lavoro biopolitico è proprio la relazione servile di cura.

⁴³ Ivi, pp. 59-60.

⁴⁴ Cfr. J. Rifkin, *The End Of Work: The Decline Of The Global Labor Force And The Dawn Of The Post-Market Era*, Putnam Publishing Group, New York 1995

⁴⁵ Cfr. D. Cohen, *I nostri tempi moderni. Dal capitale finanziario al capitale umano*, Einaudi, Torino 2001. Alcune recenti ricerche sociologiche hanno testimoniato un processo di costante allungamento della giornata lavorativa. In uno studio dei primi anni Novanta, Juliette Schor dimostra, infatti, come la vita lavorativa (professionale e domestica) degli americani nei vent'anni precedenti si fosse così dilatata da lasciare loro solo sedici ore di tempo libero alla settimana. Oggigiorno, è sicuramente diminuito il tempo di lavoro immediatamente necessario alla produzione materiale (esecuzione manifatturiera) grazie ai processi di automazione. Tuttavia, è aumentato in modo esponenziale il tempo di lavoro linguistico-comunicativo-relazionale e la cooperazione creativa di valore. Cfr. J. Schor, *Overworked America: The Unexpected Decline of Leisure*, Basic Book, New York 1992.

Con tale nozione non si intende soltanto indicare una specifica categoria professionale che ha a che fare con la cura delle persone non autonome. Piuttosto, essa comprende l'insieme delle attività relazionali, le attività di apprendimento e di trasmissione di conoscenza, le attività di produzione di immagini e di senso, le attività del corpo e dei sensi, la messa in gioco dei sentimenti e delle emozioni, e tutta quella serie di attività affettive che sono assolutamente centrali nella produzione biopolitica. La dimensione servile del lavoro cognitivo scaturisce precisamente dalla mediazione linguistico-comunicativa che innerva l'attuale processo economico. Da una parte ci si appella a ciò che è comune agli uomini, ossia la facoltà di comunicare, mentre dall'altra questa condivisione di facoltà comuni e universali porta a gerarchizzare i rapporti lavorativi in termini sempre più personali, sempre più privati e, in tal senso, servili. Da una parte si vuole condividere, e il lavoro comunicativo permette proprio questo, ma dall'altra si vuole ri-dividere, gerarchizzare, segmentare e privatizzare quella risorsa pubblica, perché a tutti comune, che è l'agire comunicativo.

Le prestazioni lavorative – ci dice infatti Marazzi – tendono oggi a svolgersi prevalentemente nell'ambito delle “relazioni” tra persone, la professionalità si definisce sempre meno in termini “industriali” e sempre più in termini di “servizi alla persona”. Si badi che questo aspetto di “servizio alla persona” è sempre più essenziale al funzionamento del processo economico⁴⁶.

In modo analogo Cristina Morini, riprendendo una categoria sviluppata da Nicky James, definisce più precisamente l'attuale lavoro di cura come «lavoro emozionale», vale a dire un «lavoro coinvolto nell'affrontare i sentimenti delle persone, lavoro il cui elemento centrale è la regolazione delle emozioni»⁴⁷. Secondo Morini, al giorno d'oggi possono essere potenzialmente definiti «produttori di lavoro emozionale» molte figure sociali e professionali che sono comunemente considerate non affettive: la maestra, il pubblicitario e la sindacalista, l'allenatore e la giornalista di gossip, l'operatrice del call-center e l'infermiere possono a pieno titolo fare parte di questa nuova soggettività lavorativa. In altre parole, il lavoro emozionale coinvolge moltissimi settori, tutti quelli che hanno come obiettivo non solo la produzione di beni materiali ma anche di benessere.

L'operatrice di call center – ci suggerisce a titolo di esempio Cristina Morini –, connessa attraverso il telefono con quel cliente, sforzandosi di generare un rapporto di fidelizzazione con lui fornendo una risposta il più adeguata possibile, non mette in campo solo quanto appreso

⁴⁶ C. Marazzi, *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*, cit., p. 43.

⁴⁷ N. James, *Emotional Labour: Skill and Work in the Social Regulation of Feelings*, «The Sociological Review», 37, 1, 1989, pp. 15-42; in particolare, p. 15.

durante la formazione aziendale ma anche la sua intelligenza relazionale costituita sin da quando era bambina, le sue attitudini relazionali innate, la sua proprietà di linguaggio sviluppata con la scuola, le letture e i contatti sociali. Vanno aggiunte anche componenti «fisiche», come un tono di voce suadente e la disponibilità all'ascolto durante la telefonata. Di tutto questo patrimonio di «soggettività» e di «affettività» se ne trova eco nella relazione con il cliente ma non nella busta paga⁴⁸.

In conclusione, potremmo allora associare quattro caratteristiche al concetto di lavoro servile di cura (o lavoro emozionale), quattro elementi peculiari che rappresentano allo stesso tempo le caratteristiche paradigmatiche di molte categorie lavorative nella fase attuale del capitalismo⁴⁹. In primo luogo, nel lavoro servile di cura contemporaneo la *separazione tra tempo di vita e tempo di lavoro* non ha più senso: il lavoro affettivo si svolge tutti i giorni per tutto il giorno (si pensi al ruolo delle badanti). Ma tale distinzione non ha più senso nemmeno nell'universo del lavoro autonomo così come nel lavoro salariato, dove il processo di individualizzazione contrattuale ha generato tendenze che vanno nella stessa direzione. La seconda caratteristica del lavoro di cura che si sta generalizzando è il superamento della *separazione tra luogo di lavoro e luogo di vita*. Anche in questo caso, il lavoro servile evidenzia una tendenza che è in atto sia nel lavoro autonomo (*domestication*) che nel lavoro salariato atipico, dove oggi viene richiesta una flessibilità spazio-temporale che porta alla definizione di *non-luoghi di lavoro*: sempre più spesso osserviamo la diffusione di case trasformate in ufficio e uffici in casa. La terza caratteristica del lavoro servile di cura che sta assumendo un ruolo centrale è il superamento della *separazione tra produzione e riproduzione*⁵⁰. La fine di questa distinzione è

⁴⁸ C. Morini, *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*, cit., p. 110.

⁴⁹ Per un approfondimento delle caratteristiche associate al lavoro servile di cura cfr. A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, cit., pp. 157-158.

⁵⁰ Nella prospettiva marxista tradizionale, i soggetti che lavorano per la riproduzione della forza lavoro sono altro rispetto alla forza lavoro stessa. In questo senso, Alisa del Re definisce il lavoro di riproduzione come il lavoro di «cura delle persone dipendenti (non autonome)» (A. del Re, *Produzione/Riproduzione*, in *Lessico Marxiano*, Manifestolibri, Roma 2008, pp. 137-154; in particolare, p. 145). La persona dipendente è colui o colei che non è in grado di riprodursi in autonomia, o per età, incapacità, malattia, o per ritmi di lavoro salariato incompatibili con la cura di sé oppure per divisione sessuale del lavoro imposta socialmente. C'è una forte componente sessista in questa ripartizione, una ripartizione che accompagna da sempre la modalità di produzione capitalistica. Il lavoro riproduttivo (femminile) è, infatti, considerato avere una funzione ancillare rispetto al lavoro produttivo (maschile): il primo esiste in funzione del secondo. Il «lavoratore» non ha bisogno solo di tempo o mezzi monetari per riprodursi, ma necessita di un lavoro ulteriore. Il lavoro che viene comunemente chiamato lavoro domestico privato gratuito, o lavoro elementare, – anche se non è solo questo (e per questo motivo è meglio chiamarlo

l'essenza stessa del lavoro cognitivo. Il processo di femminilizzazione del lavoro, che è trasversale a tutte le tipologie lavorative (seppur in forme di diversa intensità), fa infatti collassare la differenza tra lavoro produttivo e riproduttivo: oggi tutti i lavori, nella misura in cui inglobano relazioni servili e precarie, hanno una componente riproduttiva. In un certo senso, si può sostenere un po' provocatoriamente che la sostanza di tale femminilizzazione sia proprio l'entrata degli uomini nella precarietà vissuta dalle donne. Infine, l'ultima caratteristica della diffusione del lavoro servile è il superamento della *separazione tra salario e reddito*. La non misurabilità quantitativa dell'apporto lavorativo, soprattutto quando le facoltà umane relazionali, comunicative, soggettive vengono utilizzate in modo massiccio, implica che le forme remunerative fisse subiscono processi di revisione e differenziazione. La tendenza in corso per tutte le forme di lavoro è infatti il superamento della forma salariale. Tale tendenza è già implicita nell'attività di lavoro autonomo, ma sempre più è presente nel lavoro salariato, dove forme di incentivazione salariale, superminimi, accordi *ad hoc*, la diffusione di *benefits* di tipo materiale e monetario rendono sempre più differenziata e disomogenea la retribuzione anche a parità di mansione. Alla retribuzione salariale classica si sostituisce, da un lato, una sorta di erogazione di reddito come pagamento di una prestazione d'opera e, dall'altro, sempre più spesso nei lavori servili si provvede a forme miste tra pagamenti in moneta e pagamenti in natura. Il risultato è che la struttura remunerativa tende a fondere sempre più reddito e consumo.

più generalmente lavoro di cura) – è socialmente necessario, è un lavoro produttivo che porta al capitale un plusvalore indiretto, anche se sembra produrre solo valore d'uso. Il lavoro riproduttivo è, quindi, sempre stato economicamente necessario per la sopravvivenza del capitalismo anche se è stato sempre socialmente sottovalutato. Così sembra suggerirci la stessa Alisa del Re: «La produzione di plusvalore passa attraverso l'acquisizione di forza lavoro da parte dei proprietari dei mezzi di produzione, dunque attraverso il lavoro salariato; ma il capitalista quando acquista la forza lavoro acquista insieme il tempo e la capacità del lavoratore così come la disponibilità di un corpo e di una mente "riprodotta" da altro lavoro (e quasi sempre dal lavoro di un altro). E nella determinazione del plusvalore estratto è necessario tenere conto anche del lavoro non salariato di riproduzione degli individui, altrimenti lo scambio inuguale non potrebbe avvenire» (ivi, p. 142). Nella fase cognitiva di produzione, questa distinzione produzione/riproduzione non ha più senso. Al giorno d'oggi, la produttività, la ricchezza e la creazione del surplus sociale sono determinate dalla forma dell'interattività cooperativa che corre lungo le reti dei linguaggi, delle comunicazioni e degli affetti. Questi ultimi costituiscono, dunque, non più una forma di plusvalore indiretto (come era nell'economia fordista), ma una parte direttamente produttiva: produttiva di vita e quindi, in un contesto di produzione biopolitico, di valore immediatamente economico.

BIBLIOGRAFIA

- Abel, E. K., Nelson, M. K. (a cura di), *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*, State University of New York Press, Albany 1990.
- Addabbo, T., Corrado, F., e Picchio, A., *Dalla misurazione del ben-essere alla valutazione di genere delle politiche pubbliche secondo l'approccio delle capacità*, «La Rivista delle politiche sociali», 1, 2001, pp. 221-234.
- Adorno, T., e Horkheimer, M., *Dialettica dell'illuminismo* (ed. orig. 1947), Einaudi, Torino 1966.
- Agamben, G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.
- Agamben, G., *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- Alexander, J. M., *Capabilities and Social Justice. The Political Philosophy of Amartya Sen and Martha Nussbaum*, Ashgate, Farham (England)-Burlington (USA) 2008.
- Amato, P. (a cura di), *La biopolitica. Il potere sulla vita e la costituzione della soggettività*, Mimesis, Milano 2004.
- Anderson, E., *What is the Point of Equality?*, «Ethics», 109, 2, 1999, pp. 287-336.
- Arendt, H., *Vita activa. La condizione umana* (ed. orig. 1958), Bompiani, Milano 1991.
- Armstrong, C., *Complex Equality. Beyond Equality and Difference*, «Feminist Theory», 3, 1, 2002, pp. 67-82.
- Armstrong, C., *Equality, Risk and Responsibility. Dworkin on the Insurance Market*, «Economy and Society», 34, 3, 2005, pp. 451-473.
- Arneson, R., *Self-ownership and World Ownership*, «Social Philosophy and Policy», 10, 2010, pp. 168-194.
- Audard, C., *John Rawls*, Acumen, Stocksfield (UK) 2007.
- Barnes, M., *Storie di caregiver. Il senso della cura* (ed. orig. 2006), Erikson, Trento 2010.
- Barry, N., *Reassessing Luck Egalitarianism*, «Journal of Political Association», 70, 1, 2008, pp. 136-150.
- Bazzicalupo, L., Esposito, R., *Politica della vita*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Bazzicalupo, L., *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci Editore, Roma 2010.

- Beccalli, B., e Martucci, C., (a cura di), *Con voci diverse. Un confronto sul pensiero di Carol Gilligan*, La Tartaruga edizioni, Milano 2005.
- Becker, G., Murphy, K., *The Division of Labour, Coordination Cost, and Knowledge*, «Quarterly Journal of Economics», 107, 4, 1992, pp. 1137-1160.
- Beitz, C., *Political Theory and International Relation*, Princeton University Press, Princeton 1979.
- Benhabib, S., *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York 1992.
- Benhabib, S., *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale* (ed. orig. 2002), il Mulino, Bologna 2005.
- Bernini, L., e Guaraldo, O. (a cura di), *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, ombre corte, Verona 2009.
- Bilge, S., *De l'analogie à l'articulation: théoriser la différenciation sociale et l'inégalité complexe*, «L'homme et la société», 176-177, 2010, pp. 43-64.
- Biondo, F., *Benessere, giustizia e diritti umani nel pensiero di Amartya Sen*, Giappichelli, Torino 2003.
- Bologna, S., Fumagalli, A., *Il lavoro autonomo di seconda generazione. Scenari del postfordismo in Italia*, Feltrinelli, Milano 1997.
- Bonaiuti, G., Collina, V., *Storia delle dottrine politiche*, Le Monnier Università, Firenze 2010.
- Bonvin, J. M., Farvaque, N., *Amartya Sen. Une politique de la liberté*, Editions Michalon, Paris 2008.
- Boyer, R., *Fordismo e postfordismo* (ed. orig. 1986), EGEA, Milano 2007.
- Braidotti, R., *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità* (ed. orig. 1994), Donzelli, Roma 1995.
- Brennan, S., e Noggle, R., *John Rawls's Children*, in S. M. Turner e G. B. Matthews (a cura di), *The Philosopher's Child. Critical Essays in the Western Tradition*, University of Rochester Press, Rochester (NY) 1998.
- Brighouse, H., *Justice*, Polity Press, Cambridge 2004.
- Burley, J. (a cura di), *Dworkin and his Critics*, Blackwell, Malden (USA), Oxford(UK, Victoria (Australia) 2004.
- Butler, J., *Corpi che contano* (ed. orig. 1993), Feltrinelli, Milano 1996.
- Butler, J., *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio* (ed. orig. 1990 e 1999), Sansoni, Milano 2004.
- Butler, J., *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo* (ed. orig. 2004), Meltemi, Roma 2004.
- Butler, J., *Critica della violenza etica* (ed. orig. 2005), Feltrinelli, Milano 2006.
- Butler, J., *La disfatta del genere* (ed. orig. 2004), Meltemi, Roma 2006.
- Butler, J., *La vita psichica del potere* (ed. orig. 1997), Meltemi, Roma 2005.
- Butler, J., *Parole che provocano. Per una politica del performativo* (ed. orig. 1997), RaffaelloCortina Editore, Milano 2010.
- Butler, J., Laclau, E., e Žižek, S., *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità* (ed. orig. 2000), Prefazione e c. di L. Bazzicalupo, Laterza, Bari 2010.

- Butler, J., *Precarious Life: The Obligations of Proximity*, The European Graduate School, 24 maggio 2011: <http://www.egs.edu/faculty/judith-butler/videos/precarious-life-the-obligations-of-proximity/>
- Butler, J., *War, Precarity and Grievable life*, University of Stellenbosch, Conservatorium, July 21, 2011: <http://www.egs.edu/faculty/judith-butler/videos/war-precarity-grievable-life/>
- Card, C., *Caring and Evil*. Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education by Nel Noddings, «Hypatia», 5, 1, 1990, pp. 101-108.
- Carter, I. (a cura di), *L'idea di eguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2001.
- Casadei, T. (a cura di), *Lessico delle discriminazioni tra società, diritto e istituzioni*, Diabasis, Reggio Emilia 2009.
- Cini, L., *Società civile e democrazia radicale*, FUP, Firenze 2012.
- Cohen, G. A., *On the Currency of Egalitarian Justice*, «Ethics», 99, 4, 1989, pp. 906-944.
- Cohen, G. A., *Facts and Principles*, «Philosophy and Public Affairs», 31, 3, 2003, pp. 211-45.
- Cohen, G. A., *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, London 2008.
- Craig, G., Burchardt, T., e Gordon, D. (a cura di), *Social Justice and Public Policy*, The Polity Press, Bristol 2008.
- Dahl, H. M., Stoltz, P., e Willig, R. (a cura di), *Recognition, Redistribution and Representation in Capitalist Global Society. An Interview with Nancy Fraser*, «Acta Sociologica», 47, 4, 2004, pp. 374-382.
- Del Bò, C., *Un reddito per tutti. Un'introduzione al basic income*, Ibis, Como-Pavia 2004.
- Del Bò, C., *Altri libertari: per una teoria egualitaria del titolo valido*, «Rivista di Filosofia», XCVII, 3, 2006, pp. 457-472.
- Del Bò, C., *I diritti sulle cose. Teorie della giustizia e validità dei titoli*, Carocci, Roma 2008.
- De Boni, C. (a cura di), *Lo Stato sociale nel pensiero politico contemporaneo: il Novecento. Parte seconda: dal dopoguerra a oggi*, Firenze University Press, Firenze 2009.
- Deleuze, G., Guattari, F., *Millepiani: capitalismo e schizofrenia* (ed. orig. 1983), Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1987.
- Del Re, A., *Produzione/Riproduzione*, in *Lessico Marxiano*, Manifestolibri, Roma 2008.
- Deveaux, M., *Gender and Justice in the Liberal State* (ed. orig. 2006), Oxford University Press, Oxford 2009.
- Donzelot, J., *L'invention du social*, Fayard, Paris 1984.
- Dreyfus, H., Rabinow, P., *La ricerca di Michel Foucault: analitica della verità e storia del presente, con un'intervista e due saggi di Michel Foucault* (ed. orig. 1983), Ponte alle Grazie, Firenze 1989.
- Dubet, F., *Les places et les chances. Repenser la Justice sociale*, Seuil, Paris 2010.

- Dworkin, R., *Questioni di principio* (ed. orig. 1985), a cura di S. Maffettone, Il Saggiatore, Milano 1990.
- Dworkin, R., *Virtù sovrana* (ed. orig. 2000), Feltrinelli, Milano 2002.
- Dworkin, R., *La democrazia possibile. Principi per un nuovo dibattito politico* (ed. orig. 2006), Feltrinelli, Milano 2007.
- Eisenberg, A., e Spinner-Halev, J. (a cura di), *Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Elster, J., *Uva acerba. Versioni non ortodosse della razionalità* (ed. orig. 1985), Feltrinelli, Milano 1989.
- Elster, J., e Hylland, A. (a cura di), *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge University press, Cambridge-Londo-New York 1986.
- Elster, J., *Comment on Van der Veen and Van Parijs*, «Theory and Society», 15, 1986, pp. 509-22.
- English, J., *Justice Between Generations*, «Philosophical Studies», 31, 1977, pp. 91-104
- Ehrenreich, B., e Hochschild, A. (a cura di), *Global Woman; Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*, MacMillan, Palgrave 2003.
- Esposito, R., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.
- Farrelly, C., *Justice in Ideal Theory: A Refutation*, «Political Studies», 77, 2007, pp. 844-864.
- Ferguson, A., e Nagel, M. (a cura di), *Dancing with Iris. The Philosophy of Iris Marion Young*, Oxford University Press, Oxford-New York 2009.
- Fine, M. D., *A Caring Society*, Palgrave, Macmillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire 2007.
- Fineman, M., *The Autonomy Myth. A Theory of Dependency*, The New Press, New York-London, 2004.
- Foucault, M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (ed. orig. 1975), Einaudi, Torino 1976.
- Foucault, M., *Microfisica del potere*, (ed orig. 1971), Einaudi, Torino 1977.
- Foucault, M., *La volontà di sapere* (ed. orig. 1976), Feltrinelli, Milano 1978.
- Foucault, M., *Il gioco*, «Millepiani», 2, 1994, pp. 25-51.
- Foucault, M., *Bisogna difendere la società* (ed. orig. 1997), Feltrinelli, Milano 1998.
- Foucault, M., *Spazio, sapere, potere*, in *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere e etica, 1975-1984*, Medusa Edizioni, Milano 2001.
- Foucault, M., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-78* (ed. orig. 2004), Feltrinelli, Milano 2005.
- Foucault, M., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)* (ed. orig. 2004), Feltrinelli, Milano 2005.
- Fraser, N., *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, University of Minnesota press, Minneapolis 1991.

- Fraser, N., *Recognition or Redistribution? A Critical Reading of Iris Young's Justice and the Politics of Difference*, «The Journal of Political Philosophy», 3, 2, 1995, pp. 166-180.
- Fraser, N., *Justice Interruptus. Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*, Routledge, New York-London 1997.
- Fraser, N., *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Polity Press, Cambridge (UK) 2008.
- Freeman, S. (a cura di), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Freeman, S., *Justice and the Social Contract. Essays on Rawls Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Fried, B. H., *Left-Libertarianism: A Review Essay*, «Philosophy and Public Affairs», 32, 1, 2004, pp. 66-92.
- Friedman, M. (a cura di), *Women and Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Fumagalli, A., *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Carocci, Roma 2007.
- Fumagalli, A., Mezzadra, S. (a cura di), *Crisi dell'economia globale. Mercati finanziari, lotte sociali e nuovi scenari politici*, Ombre corte, Verona 2009.
- Galeotti, A. E., *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Liguori, Napoli 1999.
- Galli, C. (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, il Mulino, Bologna 2006.
- Garrau, M., e Le Goff, A., *Care, justice et dépendance. Introduction aux theories du care*, puf, Paris 2010.
- Gessa-Koroutschka, V., *Dimensioni della moralità. Etica e politica nella filosofia tedesca contemporanea*, Liguori, Napoli 1999.
- Gilligan, C., *Con voce di donna* (ed. orig. 1982), Feltrinelli, Milano 1987, p. 175.
- Gilligan, C., *Hearing the Difference: Theorizing Connection*, «Hypatia», 10, 2, 1995, pp. 120-127.
- Gilligan, C., e Richards, D., *The Deepening Darkness. Patriarchy, Resistance, and Democracy's Future*, Cambridge University Press, New York 2009.
- Gitlin, T., *The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars*, Metropolitan Books, New York 1995.
- Goldstein, P., *Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha Nussbaum*, puf, Paris 2011.
- Goodin, R. E., *Political Ideals and Political Practice*, «British Journal of Political Science», 25, 1, 1995, pp. 37-56.
- Goodin, R. E., *Work and Welfare: Towards a Post-Productivist Welfare Regime*, «British Journal of Political Science», 31, 1, 2001.
- Gorz, A., *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale* (ed. orig. 2003), Bollati Boringhieri, Torino 2003.

- Graham, P., *Rawls*, Oneworld Publications, Oxford 2007.
- Granaglia, E., *A difesa della meritocrazia? Concezioni alternative del ruolo del merito all'interno di una teoria della giustizia*, «La rivista delle Politiche Sociali», 2, 2008, pp. 145-170.
- Graziano, A. M., *La sfida etica del multiculturalismo. Riflessioni su un saggio di Susan Moller Okin*, introduzione di G. Acocella, Ed. Lavoro, Roma 2006.
- Habermas, J., *Teoria dell'agire comunicativo: II. Critica della ragione funzionalistica* (ed. orig. 1981), Il Mulino, Bologna 1986.
- Habermas, J., *Etica del discorso* (ed. orig. 1983), Laterza, Bari 1985.
- Habermas, J., *Morale, diritto, politica*, Einaudi, Torino 1992.
- Habermas, J., *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (ed. orig. 1992), Guerini e Associati, Milano 1996.
- Habermas, J., Taylor, C., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento* (ed. orig. 1992), Feltrinelli, Milano 1996.
- Hayden, P., *John Rawls Towards a Just World Order*, University of Wales Press, Cardiff 2002.
- Hardt, M., Negri, A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione* (ed. orig. 2000), Rizzoli, Milano 2002.
- M. Hardt, A. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico* (ed. orig. 2009), Rizzoli, Milano 2010.
- Harsanyi, J. C., *L'utilitarismo* (ed. orig. 1988), Il Saggiatore, Milano 1994.
- Held, V., *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, Oxford University Press, New York 2006.
- Hankivski, O., *Social Policy and the Ethic of Care*, UBC Press, Vancouver-Toronto 2004.
- Hernandez, A., *La teoria ética de Amartya Sen*, Siglo de Hombre Editores, Universidad de los Andes 2006.
- Hillel, H., e Vallentyne, P. (a cura di), *The Origins of Left-Libertarianism: an Anthology of Historical Writings*, Palgrave, Basingstoke, New York 2000.
- Hillel, H., e Vallentyne, P. (a cura di), *Left-Libertarianism and its Critics: the Contemporary Debate*, Palgrave Basingstoke, New York 2000.
- Honneth, A., *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas* (ed. orig. 1986), Dedalo, Bari 2002.
- Honneth, A., *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto* (ed. orig. 1992), Il Saggiatore, Milano 2002.
- Honneth, A., *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento* (ed. orig. 2005), Meltemi, Roma 2007.
- Honneth, A., *Capitalismo e riconoscimento*, a cura di Marco Solinas, FUP, Firenze 2010.
- Honneth, A., e Fraser, N., *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia filosofico-politica* (ed. orig. 2003), Meltemi, Roma 2007.
- Hurley, S. L., *Justice, Luck and Knowledge* (ed. orig. 2003), Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2005.

- Jackso, B., *The Uses Of Utilitarianism: Social Justice, Welfare Economics And British Socialism, 1931- 48*, «History of Political Thought», 25, 3, 2004, pp. 508-535.
- James, N., *Emotional Labour: Skill and Work in the Social Regulation of Feelings*, «The Sociological Review», 37, 1, 1989, pp. 15-42.
- Jaggar, A. M., Young, I. M. (a cura di), *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell, Oxford 1998.
- Kaufman, A. (a cura di), *Capabilities Equality. Basic Issues and Problems*, Routledge, New York-London 2006.
- Kellner, D., *Critical Theory, Marxism and Modernity*, The JohnHopkins University Press, Baltimore-Cambridge (UK) 1989.
- Kirby, V., *Judith Butler: Live Theory*, continuum, London-New York 2006.
- Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002.
- Kok-Chor, T., *Toleration, Diversity and Global Justice*, The Pennsylvania State University Press, University Park (Pennsylvania) 2000.
- Kittay, E., Feder, E. K. (a cura di), *The Subject of Care. Feminist Perspectives on Dependency*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham-Boulder-New York-Oxford 2002.
- Kittay, E., *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza* (ed. orig. 1999), Vita e pensiero, Milano 2010.
- Kukathas, C., e Pettit, P., *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Stanford University Press, Stanford, California 1990.
- Lacroix, J., *Michael Walzer. Le pluralisme et l'universel*, Édition Michalon, Paris 2001.
- Laurel Weldon, S., *Difference and Social Structure: Iris Young's Legacy of a Critical Social Theory of Gender*, «Politics and Gender», 4, 2008, pp. 311-317.
- Larmore, C., *Le strutture della complessità morale* (ed. orig. 1987), Feltrinelli, Milano 1990.
- Larrabee, M. J. (a cura di), *An Ethic of Care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*, Routledge, New York-London 1993.
- Lanzillo, M. L., *Il multiculturalismo*, Laterza, Bari 2005.
- Lecaldano, E., e Veca, S. (a cura di), *Utilitarismo oggi*, Laterza, Bari 1986.
- Levine, A., *Rewarding Effort*, «The Journal of Political Philosophy», 7, 4, 1999, pp. 404-418.
- Lloyd, M., *Judith Butler*, Polity, Cambridge 2008.
- Lucas, R., *On the Mechanism of Economic Growth*, «Journal of Monetary Economics», 22, 1, 1988, pp. 3-42.
- Maffettone, S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, Bari 2010.
- Magni, S. F., *L'etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, il Mulino, Bologna 2006.
- Mansbridge, J., *Iris Marion Young: Legacies for Feminist Theory*, «Politics and Gender», 4, 2 (June 2008), pp. 309-311.

- Marazzi, C., *Capitale & linguaggio. Ciclo e crisi della new economy*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001.
- Marazzi, C., *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.
- Marazzi, C., *Capitalismo digitale e modello antropogenetico del lavoro. Lammortamento del corpo macchina*, in Marazzi, C. et al., *Reinventare il lavoro*, Sapere 2000, Roma 2005.
- Markell, P., *Bound by Recognition*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2003.
- Marx, K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse)* (ed. orig. 1857-1858), Einaudi, Torino 1976.
- Martin, R., e Reidy, D. A. (a cura di), *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishing, Oxford 2006.
- McKinnon, C., *Toleration. A Critical Introduction*, Routledge, London-New York 2006.
- McNay, L., *Against Recognition*, Polity Press, Cambridge (UK) 2008.
- Meyers Tietjens D. (a cura di), *Feminists Rethink the Self*, Westview Press, Boulder, Colorado 1997.
- Mendus, S., *La tolleranza e i limiti del liberalismo* (ed. orig. 1989), Giuffrè, Milano 2002.
- Memmi, a., *La dépendance*, Gallimard, Paris 1979.
- Memmi, A., *Il bevitore e l'innamorato. Il prezzo della dipendenza* (ed. orig. 1998), Edizioni lavoro, Roma 2006.
- Miller, D., e Walzer, M. (a cura di), *Pluralism, Justice and Equality* (ed. orig. 1995), Oxford University Press, Oxford-New York 1996.
- Miller, D., *Principles of Social Justice* (ed. orig. 1999), Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2003.
- Miller, D., *On Nationality*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Miller, D., *National Responsibility and Global Justice*, Clarendon Press, Oxford 2007.
- Mills, C. W., *Ideal Theory as Ideology*, «Hypathia», 20, 3, 2005, pp. 165-184.
- Mocetti, S., *Dai padri ai figli: la mobilità dei redditi in Italia*, «Rivista delle politiche sociali», 2, 2008, pp. 35- 52.
- Molinier, P., Laugier, S., Paperman, P., *Qu'est ce que le care?*, Petit bibliothèque Payot, Paris 2009.
- Morini, C., *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*, Prefazione di Judith Revel, ombre corte, Verona 2010.
- Morris, J., *Care or Empowerment? A Disability Rights Perspective*, «Social Policy & Administration», 31, 1 (1997), pp. 54-60.
- Morris, J., *Impairment and Disability: Constructing an Ethics of Care That Promotes Human Rights*, «Hypathia», 16, 4 (2001), pp. 1-16.
- Mulgan, T., *Understanding Utilitarianism*, Acumen, Stocksfield 2007.
- Murphy, A. V., *Corporeal Vulnerability and the New Humanism*, «Hypathia», 26, 3, 2011, pp. 575-590.
- Nakano Glenn, E., *From Servitude to Service Work: Historical Continuities in the Division of Paid Reproductive Labor*, «Signs», 18, 1 (1992), pp. 1-43.

- Negri, A., *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano 1981.
- Negri, A., *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno*, SugarCo, Carnago 1992.
- Negri, A., *Cinque lezioni di metodo su moltitudine e impero*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.
- Noddings, N., *Caring. A Feminist Approach to Ethics and Moral Education* (ed. orig. 1984), University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2003.
- Nozick, R., *Anarchia, Stato e utopia. Quanto Stato ci serve?* (ed. orig. 1974), il Saggiatore, Milano 2005.
- Nurock, V. (a cura di), *Carol Gilligan et l'éthique du care*, puf, Paris 2010.
- Nussbaum, M., *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti* (ed. orig. 2000), il Mulino, Bologna 2001.
- Nussbaum, M., *Capacità personale e democrazia sociale*, a cura di G. Zanetti, Diabasis, Reggio Emilia 2003.
- Nussbaum, M., *Capabilities and Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice*, «Feminist Economics», 9, 2-3, 2003, pp. 33-59.
- Nussbaum, M., *Le nuove frontiere della giustizia* (ed. orig. 2006), il Mulino, Bologna 2007.
- Okin Moller S., *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico* (ed. orig. 1989), a cura di M. C. Pievatolo, Dedalo, Bari 1999.
- Okin Moller, S., *Diritti delle donne e multiculturalismo* (ed. orig. 1999), Raffaello Cortina, Milano 2007.
- Olsaretti, S., *Eguaglianza e merito: valori in conflitto*, «Rivista di filosofia», XCIV, 2, 2003, pp. 285-303.
- Olsaretti, S. (a cura di), *Desert and Justice*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Olsaretti, S., *Liberty, Desert and the Market. A Philosophical Study* (ed. orig. 2004), Cambridge University press, Cambridge 2009.
- Olson, K. (a cura di), *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates her Critics*, Verso, London 2008.
- Ottonelli, V., *Leggere Rawls*, il Mulino, Bologna 2010.
- Otsuka, M., *Libertarianism without Inequality*, Clarendon Press, Oxford 2003.
- Paperman, P., e Laugier, S. (a cura di), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 2005.
- Pazé, V., *Il comunitarismo*, Laterza, Bari 2004.
- Parfit, D., *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984.
- Pellegrino, G., e Salvatore, I. (a cura di), *Robert Nozick. Identità personale, libertà e realismo morale*, Luiss University Press, Roma 2007.
- Peticari, P., *Biopolitica minore*, Manifestolibri, Roma 2003.
- Petrucciani, S., *Introduzione a Habermas*, Laterza, Bari 2002.

- Phillips, A., *Defending Equality of Outcome*, «The Journal of Political Philosophy», 12, 1, 2004, pp. 1-19.
- Pogge, T., *Realizing Rawls*, Cornell University press, Ithaca 1989.
- Pozzi, F., Roggero, F., Borio, G., *Dai «Quaderni rossi» ai movimenti globali: ricchezze e limiti dell'operaiismo italiano*, DeriveApprodi, Roma 2002.
- Privitera, W., *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- Rampini, F., *Dall'euforia al crollo. La seconda vita della New Economy*, Laterza, Roma-Bari 2001
- Rawls, J., *Una teoria della giustizia* (ed. orig. 1971), Feltrinelli, Milano 1984.
- Rawls, J., *Liberalismo politico* (ed. orig. 1993), Edizioni di Comunità, Milano 1994.
- Rawls, J., *Il diritto dei popoli* (ed. orig. 1999), Feltrinelli, Milano 2001
- Rawls, J., *Giustizia come equità. Una riformulazione* (ed. orig. 2001), Feltrinelli, Milano 2002
- Ricoeur, P., *Il giusto* (ed. orig. 1995), SEI, Torino 1998.
- Rifkin, J., *The End Of Work: The Decline Of The Global Labor Force And The Dawn of The Post-Market Era*, Putnam Publishing Group, New York 1995.
- Robeyns, I., e Swift, A., (a cura di), *Social Justice: Ideal Theory, Non-ideal Circumstances*, «Social theory and Practice», 34, 3, 2008.
- Roemer, J., *Equality and Responsibility*, «Boston Review», April/May 1995: <http://www.bostonreview.net/dreader/series/equality.html>
- Roemer, J., *Equality of Opportunity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1998.
- Romer, P. M., *Endogenous technological change*, «Journal of Political Economy», 98, 5, 1990, pp. 71-102.
- Rorty, R., *La svolta linguistica* (ed. orig. 1967), Garzanti, Milano 1994.
- Rorty, R., *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twenty-Century America*, Harvard University Press, Cambridge, M.A. 1998.
- Rosanvallon, P., *La nouvelle question sociale. Repenser l'État-providence*, Editions du Seuil, Paris 1995.
- Ruddick, S., *Maternal Thinking*, «Feminist Studies», 6 (1980), pp. 342-367.
- Ruddick, S., *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Beacon 1989
- Rundell, J., Petherbridge, D., Bryant, J., Hewitt, J., e Smith, J. (a cura di), *Contemporary Perspectives in Critical and Social Philosophy*, Brill, N.H.E.J., N.V. Koninklijke, Boekhandel en Drukkerij, Leiden, NLD, 2004.
- Salvatore, A., *Giustizia in contesto. La filosofia politica di Michael Walzer*, Liguori editore, Napoli 2010.
- Satz, D., e Reich, R., (a cura di), *Toward a Humanist Justice. The Political Philosophy of Susan Moller Okin*, Oxford University Press, New York 2009.
- Schippers, B., *Judith Butler, Radical Democracy and Micro-politics*, in A. Little, M.Lloyd, *The Politics of Radical Democracy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009

- Schmidtz, D., *Robert Nozick*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2002
- Sen, A., *La diseguaglianza. Un riesame critico* (ed. orig. 1992), il Mulino, Bologna 1994.
- Sen, A., *Dialogue. Capabilities, Lists, and Public Reason: Continuing the Conversation*, «Feminist Economics», 10, 3, 2004, pp. 77-80
- Sen, A., *What Do We Want from a Theory of Justice?*, «Journal of Philosophy», 103, 5, 2006, pp. 215-238
- Sen, A., *L'idea di giustizia* (ed. orig. 2009), Mondadori, Milano 2010.
- Sen, A., e Williams, B., (a cura di), *Utilitarismo e oltre* (ed. orig. 1982, il Saggiatore, Milano 1984.
- Sennett, R., *Rispetto* (ed. orig. 2004), il Mulino, Bologna 2004.
- Sevenhuijsen, S., *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist considerations on Justice, Morality and Politics*, Routledge, London 1998
- Shachar, A., *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Shildrick, M., *Dangerous Discourses of Disability, Subjectivity and Sexuality*, Palgrave, Macmillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire 2009
- Shakespeare, T., *Disabilities Rights and Wrongs*, Routledge, London 2006
- Shklar, J., *Faces of Injustice*, Yale University Press, New Haven-London 1990
- Silvers, A., Wasserman, D., e Mahowald, M. B., Afterword by Becker L. C., *Disability, Difference, Discrimination. Perspectives on Justice in Bioethics and Public Policy*, Rowan and Littlefield Publishers, Lanham-Boulder-New York-Oxford 1998.
- Singer, P., *Famine, Affluence and Morality*, «Philosophy and Public Affairs», 1, 3, 1972, pp. 229-243.
- Singer, P., *Utilitarianism and Vegetarianism*, in «Philosophy and Public Affairs», 9, 4, 1980, pp. 325-337.
- Singer, P., *Liberazione animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo* (ed. orig. 1975), Il Saggiatore, Milano 2009.
- Sontag, S., *Justice, Gender and the Politics o Multiculturalism*, Cambridge University Press, New York 2007.
- Smith, D., *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*, Northeastern University Press, Boston 1987.
- Spitz, J.-F., *Le libertarisme de gauche: l'égalité sous condition de la propriété de soi*, «Raisons pratiques», 23, 2006, pp. 23-46.
- Spitz, J.-F., *Abolir le hasard? Responsabilité individuelle et justice sociale*, VRIN, Paris 2008.
- Steiner, H., *An Essays on Rights*, Blackwell, Oxford 1994
- Steiner, H., *Silver Spoons and Golden Genes: Talents Differentials and Distributive Justice*, in J. Burley (a cura di), *The Genetic Revolution and Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, 1998, Oxford University Press, Oxford 1999
- Swenson, C. R., *Clinical Social Work's Contribution to a Social Justice Perspective*, «Social Work», 43, 6, 1998, pp. 527-537.

- Taylor, C., *Il disagio della modernità* (ed. orig. 1991), Laterza, Bari 1994.
- Thompson, S., *The Political Theory of Recognition, A Critical Introduction*, Polity, Cambridge (UK) 2006.
- Tocqueville, *De la démocratie en Amérique, Souvenirs, L'ancien régime et la révolution*, Laffont, Paris 1986.
- Tronti, M., *Operai e capitale*, Einaudi, Torino 1966
- Tronto, J., *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura* (ed. orig. 1993), a cura di A. Facchi, presentazione e traduzione di Nicola Riva, Diabasis, Reggio Emilia 2006.
- Twigg, J., *Carework as a Form of Bodywork*, «Ageing and Society», 20, 2000, pp. 389-411.
- Vallentyne, P., Steiner, H., e Otsuka, M., *Why Left-libertarianism is not incoherent, Indeterminate, or Irrrelevant: A Reply to Fried*, «Philosophy and Public Affairs», 33, 2, 2005, pp. 202-203.
- Van der Veen, R. J., *Real Freedom versus Reciprocity: Competing Views on the Justice of Unconditional Basic Income*, «Political Studies», 46, 1998, pp. 140-163
- Van Gelderen, M., e Skinner, Q. (a cura di), *Republicanism: A Shared European Heritage*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2002.
- Van Parijs, P., *Why Surfers should be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income*, «Philosophy and Public Affairs», 20, 1991, pp. 101-131.
- Van Parijs, P., *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Seuil, Paris 1991
- Van Parijs, P., e Vanderborght, Y., *Il reddito minimo universale* (ed. orig. 2005), Università Bocconi Editore, Milano 2006.
- Vercellone, C. (a cura di), *Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epoca postfordista*, Manifestolibri, Roma 2006.
- Young, I. M., *Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual System Theory*, «New Left Review», 222, 1, 1997, pp. 147-160.
- Young I. M., *Responsibility for Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011.
- Walzer, M., *Sfere di giustizia* (ed. orig. 1984), Feltrinelli, Milano 1987.
- Walzer, M., *Liberalism and the Art of Separation*, «Political Theory», 12, 3, 1984, pp. 315-330.
- Walzer, M., *Pensare politicamente. Saggi teorici* (ed. orig. 2007), a cura di D. Miller, Laterza, Bari 2009.
- Watson, M., McKie, L., Hughes, B., Hopkins, D., Gregory, S., 2004, *(Inter) Dependence, Needs and Care: The Potential for Disability and Feminist Theorists to Develop an Emancipatory Model*, «Sociology», 38, pp. 331-350
- White, J., e Tronto, J., *Political Practices of Care: Needs and Rights*, «Ratio Juris», 17, 4 2004, pp. 425-53

- Williams, F., ESRC CAVA Research Group, *Rethinking Families*, Calouste Gubenkian Foundation, London 2004
- Wolff, J., *Robert Nozick. Property, Justice and the Minimal State*, Polity Press, Cambridge 1996.
- Wolff, J., e de-Shalit, A., *Disadvantage*, Oxford University Press, Oxford 2007.

INDICE DEI NOMI

- Abel, E. K. 181, 277
Addabbo, T. 77, 277
Adorno, T. 98, 103, 129, 130, 277, 282
Agamben, G. 203, 207, 209, 210, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 235, 237, 239, 277
Alexander, J. M. 65, 277
Amato, P. 205, 211, 231, 237, 277
Anderson, E. 54, 73, 92, 277
Arendt, H. 206, 277
Armstrong, C. 7, 84, 277
Arneson, R. 6, 51, 54, 60, 61, 277
Audard, C. 23, 277
Austin, J. L. 155, 255
- Barnes, M. 188, 277
Barry, B. 135
Barry, N. 8, 277
Bazzicalupo, L. 157, 205, 206, 207, 209, 221, 225, 227, 228, 233, 234, 242, 277, 278
Beccalli, B. 278
Becker, G. 247, 278, 287
Beitz, C. 27, 278
Benhabib, S. 93, 94, 121, 122, 125, 173, 174, 175, 278
Benjamin, J. 159
Bentham, J. 13, 15, 24, 211
Berlin, I. 117
Bernini, L. 159, 160, 278
Bilge, S. 5, 278
Biondo, F. 65, 278
Bollas, C. 159
Bologna, S. 23, 35, 65, 66, 75, 165, 257, 263, 264
- Bonaiuti, G. 112, 278
Bonvin, J.-M. 65, 278
Borio, G. 263, 286
Bourdieu, P. 92
Boyer, R. 248, 278
Braidotti, R. 278
Brennan, S. 26, 278
Brighthouse, H. 2, 278
Bryant, J. 131, 286
Burchardt, T. 279
Burley, J. 50, 54, 278, 287
Bush, G. 255
Butler, J. 92, 95, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 166, 278, 279, 283, 286
- Card, C. 177, 279
Carter, I. 5, 50, 279
Casadei, T. 178, 190, 279
Cavarero, A. 159, 160, 278
Ceppa, L. 110
Chodorow, N. 168, 171
Cicognani, P. 178
Cini, L. 157, 279
Cohen, D. 272
Cohen, G. A. 3, 6, 54, 55, 59, 60, 61, 279
Collina, V. 112, 278
Condorcet, J.-A. 57
Corrado, F. 77, 277
Couser, T. 192
Craig, G. 279
Crenshaw, K. 5
- Dahl, H. M. 138, 279

- Daniels, N. 62
 De Boni, C. 211, 279
 Del Bò, C. 37, 47, 279
 Deleuze, G. 279
 del Re, A. 274, 279
 Deranty, J.-P. 131
 de-Shalit, A. 73, 289
 Deveaux, M. 41, 76, 77, 124, 125, 126, 127, 279
 d'Holbach, P. H. T., 165
 Donzelot, J. 206, 279
 Dreyfus, H. 217, 279
 Dubet, F. 91, 279
 Dworkin, R. 2, 6, 7, 9, 17, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 70, 83, 277, 278, 280

 Easterlin, R. 65
 Edgworth, F. Y. 13
 Ehrenreich, B. 185, 280
 Eisenberg, A. 124, 126, 280
 Eisenberg, E. 127
 Elster, J. 16, 38, 67, 280
 English, J. 26, 280
 Esposito, R. 204, 205, 209, 234, 235, 236, 277, 280

 Farrelly, C. 3, 280
 Farvaque, N. 65, 278
 Feder, E. K. 164, 184, 185, 186, 283
 Ferguson, A. 280
 Fineman, M. 88, 165, 280
 Fine, M. D. 193, 280
 Fisher, B. M. 181
 Foucault, M. 129, 130, 154, 159, 203, 204, 206, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 235, 236, 237, 238, 240, 279, 280
 Fox-Genovese, E. 180
 Franzini, M. 7
 Fraser, N. 5, 8, 95, 97, 125, 129, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 146, 164, 181, 198, 199, 279, 280, 281, 282, 285, 288
 Freeman, S. 23, 24, 33, 34, 53, 62, 281

 Freud, S. 159, 167
 Fried, B. H. 49, 281
 Friedman, M. 182, 185, 281
 Fumagalli, A. 241, 245, 250, 251, 252, 253, 254, 257, 263, 264, 266, 267, 274, 278, 281

 Galeotti, A. E. 93, 281
 Galli, C. 93, 281
 Garrau, M. 163, 164, 281
 George, H. 49
 Gessa-Koroutschka, V. 73, 281
 Gilligan, C. 163, 164, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 179, 278, 281, 285
 Gitlin, T. 135, 281
 Godwin, W. 13, 15
 Goldstein, P. 77, 281
 Goodin, R. E. 3, 16, 35, 36, 281
 Gordon, D. 144, 279
 Gordon, L. 164
 Gorz, A. 201, 241, 257, 259, 263, 266, 281
 Graham, P. 23, 282
 Granaglia, E. 86, 87, 282
 Graziano, A. M. 127, 282
 Gregory, S. 191
 Grompi, A. 178
 Guaraldo, O. 159, 160, 278
 Guattari, F. 279

 Habermas 112, 174, 175
 Habermas, J. 80, 92, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 118, 129, 130, 131, 135, 140, 147, 198, 199, 204, 215, 216, 256, 282, 285
 Habermas, J., 131
 Hankivski, O. 178
 Hankivski, O. 178, 282
 Hardt, M. 203, 207, 209, 212, 216, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 268, 270, 282
 Harsanyi, J. C. 14, 18, 282

- Hayden, P. 28, 282
 Hayek, F. A. 43, 87
 Hegel, G. W. F. 94, 117, 131, 132, 235
 Heidegger, M. 145
 Held, V. 282
 Heller, A. 147
 Herder, J. G. 93, 117
 Hernandez, A. 65, 282
 Hewitt, J. 131, 286
 Hillel, H. 49, 282
 Hobbes, T. 28, 132, 204, 235
 Hochschild, A. 185, 280
 Hochschild Russell, A. 37, 185
 Honneth, A. 94, 95, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 140, 143, 198, 282
 Hopkins, D. 191
 Horkheimer, M. 98, 103, 277
 Hughes, B. 191
 Hume, D. 24, 30
 Hurley, S. L. 53, 282
 Husserl, E. 102
 Hylland, A. 16, 280

 Jackso, B. 18, 283
 Jaggar, A. M. 283
 James, N. 273, 283

 Kant, I. 20, 28, 40, 105, 235
 Kaufman, A. 70, 283
 Kellner, D. 97, 283
 Keynes, J. M. 254, 261
 Kirby, V. 283
 Kittay, E. 35, 164, 176, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 283
 Kohlberg, L. 167, 168, 169, 173, 174, 175, 179
 Kok-Chor, T. 28, 283
 Kompridis, N. 131
 Kristeva, J. 153
 Kukathas, C. 23, 283
 Kymlicka, W. 13, 283

 Lacan, J. 159
 Laclau, E. 278
 Lacroix, J. 81, 283

 Lanzillo, M. L. 93, 283
 Laplanche, J. 159
 Larmore, C. 40, 283
 Larrabee, M. J. 179, 283
 Laugier, S. 284, 285
 Lebert, D. 247, 248, 263
 Lecaldano, E. 13, 18, 283
 Le Goff, A. 163, 164, 281
 Leibniz, G. W. 57
 Levine, A. 6, 9, 283
 Little, A. 157
 Lloyd, M. 157, 283
 Locke, J. 28, 43
 Lucarelli, S. 257, 263
 Lucas, R. 247, 283

 Machiavelli, N. 132
 MacIntyre, A. 81
 Maffettone, S. 23, 283
 Magni, S. F. 65, 72, 178, 283
 Mahowald, M. B. 189, 287
 Mansbridge, J. 283
 Marazzi, C. 241, 249, 250, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 263, 264, 265, 266, 273, 284
 Markell, P. 140, 284
 Martin, R. 28, 284
 Martucci, C. 278
 Marx, K. 72, 241, 264, 265, 284
 Mason, A. 3
 Matthews, G. B. 26, 278
 Mazza, J. 257
 McKie, L. 191, 288
 McKinnon, C. 41, 284
 McLeod, O. 87
 McNay, L. 92, 284
 Mead, G. H. 118, 132, 167
 Memmi, A. 166, 284
 Mendus, S. 41, 284
 Meyers Tietjens, D. 35, 284
 Mezzadra, S. 250, 253, 263, 281
 Miller, D. 1, 2, 3, 79, 80, 84, 85, 86, 87, 88, 284, 288
 Mill, J. S. 13, 18, 24, 35, 40
 Mills, C. W. 3, 284
 Mises, L. 43

- Mocetti, S. 7, 284
 Molinier, P. 284
 Morini, C. 9, 263, 269, 270, 271, 273, 274, 284
 Morris, J. 190, 191, 284
 Mulgan, T. 14, 15, 16, 17, 20, 284
 Murphy, A. V. 159, 160, 247, 284
 Murphy, K. 278

 Nagel, M. 280
 Nagel, T. 54, 143
 Nakano Glenn, E. 185, 284
 Negri, A. 199, 203, 207, 209, 210, 212, 213, 216, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 263, 268, 270, 282, 285
 Nelson, M. K. 181, 277
 Noddings, N. 176, 177, 179, 279, 285
 Noggle, R. 26, 278
 Nozick, R. 1, 2, 6, 15, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 285, 287, 289
 Nurock, V. 285
 Nussbaum, M. 33, 35, 65, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 79, 186, 187, 188, 277, 281, 283, 285

 Okin, Moller S. 79, 83, 123, 124, 125, 127, 171, 175, 176, 285, 286
 Olsaretti, S. 48, 87, 285
 Olson, K. 135, 144, 285
 Otsuka, M. 49, 50, 285, 288
 Ottonelli, V. 23, 285

 Paine, T. 38, 49
 Paperman, P. 284, 285
 Parfit, D. 18, 21, 285
 Pariotti, E. 190
 Parks, R. 156
 Paulré, B. 250, 251, 267
 Pazé, V. 81, 285
 Pellegrino, G. 43, 285
 Peticari, P. 199, 208, 235, 237, 285
 Petherbridge, D. 131, 286
 Petrucciani, S. 98, 102, 106, 107, 111, 113, 285
 Pettit, P. 23, 283

 Phillips, A. 8, 286
 Piaget, J. 167, 168
 Picchio, A. 77, 277
 Pievatolo, M. C. 79, 123, 178
 Platone 80
 Pogge, T. 27, 286
 Pojman, L. P. 87
 Pontara, G. 18
 Pozzi, F. 263, 286
 Privitera, W. 98, 102, 286

 Rabinow, P. 217, 279
 Rakowski, E. 54
 Rampini, F. 254, 286
 Rawls, J. 1, 2, 3, 5, 6, 9, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 39, 40, 41, 44, 47, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 61, 62, 68, 70, 71, 76, 79, 80, 104, 105, 106, 143, 173, 185, 186, 187, 197, 204, 282, 284, 286
 Reich, R. 124, 286
 Reidy, D. A. 28, 284
 Revel, J. 9, 208, 237
 Richards, D. 281
 Ricoeur, P. 83, 286
 Rifkin, J. 272, 286
 Robeyns, I. 2, 286
 Roemer, J. 54, 61, 62, 63, 286
 Roggero, G. 263, 286
 Romer, P. M. 247, 286
 Rorty, R. 99, 135, 286
 Rosanvallon, P. 7, 57, 286
 Rothbard, M. 44
 Rousseau, J.-J. 28, 117, 235
 Ruddick, S. 179, 286
 Rundell, J. 131, 286
 Rusconi, G. E. 99

 Salvatore, A. 81, 286
 Salvatore, I. 43, 285
 Sandel, M. 81
 Saraceno, C. 35, 36
 Satz, D. 124, 286
 Scheffler, S. 24
 Schippers, B. 157, 286
 Schmidt, D. 43, 287

- Schmitt, C. 235
Scitovski, T. 65
Sen, A. 3, 5, 6, 9, 10, 13, 14, 15, 16,
31, 33, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71,
72, 73, 77, 79, 80, 147, 197, 277,
278, 282, 283, 285, 287
Sennett, R. 165, 287
Sevenhujisen, S. 179, 287
Shachar, A. 124, 125, 287
Shakespeare, T. 192, 287
Shildrick, M. 192, 193, 287
Shklar, J. 8, 287
Sidgwick, H. 13
Silvers, A. 189, 287
Simoncini, A. 211, 217, 220, 221
Singer, P. 20, 21, 287
Skhlar, J. 8
Skinner, Q. 165, 288
Smith, A. 10, 24, 43, 247, 249
Smith, D. 268, 287
Smith, J. 131, 286
Solinas, M. 129, 282
Sontag, S. 124, 287
Spencer, H. 49
Spinner-Halev, J. 124, 126, 280
Spinoza, B. 285
Spitz, J.-F. 51, 53, 59, 60, 165, 287
Steiner, H. 49, 50, 287, 288
Stoltz, P. 138, 279
Swenson, C. R. 2, 287
Swift, A. 2, 286

Taylor, C. 81, 92, 94, 95, 117, 118,
119, 120, 121, 122, 123, 137, 144,
198, 282, 288
Thompson, S. 95, 288
Tocqueville, A. 165, 288

Tomasello, F. 112
Tronti, M. 237, 263, 288
Tronto, J. 163, 176, 178, 179, 180,
181, 182, 183, 184, 288
Trudeau, P. E. 93
Turner, S. M. 26, 278
Twigg, J. 193, 288

Vallentyne, P. 49, 70, 282, 288
Vanderborght, Y. 35, 36, 37, 38, 288
Van der Veen, R. J. 38, 288
Van Gelderen, M. 165, 288
Van Gogh, T. 94
Van Parijs, P. 9, 35, 36, 37, 38, 43,
280, 288
Veca, S. 13, 18, 283
Vercellone, C. 241, 247, 248, 257,
263, 267, 288

Walzer, M. 2, 8, 71, 79, 80, 81, 82,
83, 84, 85, 284, 286, 288
Wasserman, D. 189, 287
Watson, M. 191, 288
Weber, M. 117, 138
White, J. 181, 288
Williams, B. 13, 14, 15, 16, 31, 287
Williams, F. 179, 289
Willig, R. 138, 279
Wolff, J. 43, 73, 74, 289

Young, I. M. 4, 5, 8, 10, 62, 63, 71,
87, 92, 95, 135, 143, 144, 145, 146,
147, 148, 149, 150, 151, 153, 163,
198, 199, 280, 281, 283, 288

Zanetti, G. 72
Žižek, S. 278

STUDI E SAGGI
Titoli Pubblicati

ARCHITETTURA, STORIA DELL'ARTE E ARCHEOLOGIA

- Benelli E., *Archetipi e citazioni nel fashion design*
Benzi S., Bertuzzi L., *Il Palagio di Parte Guelfa a Firenze. Documenti, immagini e percorsi multimediali*
Biagini C. (a cura di), *L'Ospedale degli Infermi di Faenza. Studi per una lettura tipomorfologica dell'edilizia ospedaliera storica*
Fрати M., "De bonis lapidibus concis": la costruzione di Firenze ai tempi di Arnolfo di Cambio. *Strumenti, tecniche e maestranze nei cantieri fra XIII e XIV secolo*
Gregotti V., *Una lezione di architettura. Rappresentazione, globalizzazione, interdisciplinarietà*
Maggiara G., *Sulla retorica dell'architettura*
Mazza B., *Le Corbusier e la fotografia. La vérité blanche*
Mazzoni S. (a cura di), *Studi di Archeologia del Vicino Oriente. Scritti degli allievi fiorentini per Paolo Emilio Pecorella*
Messina M.G., *Paul Gauguin. Un esotismo controverso*
Tonelli M.C., *Industrial design: latitudine e longitudine*

CULTURAL STUDIES

- Candotti M.P., *Interprétations du discours métalinguistique. La fortune du sūtra A 1.1.68 chez Patañjali et Bhartṛhari*
Nesti A., *Per una mappa delle religioni mondiali*
Nesti A., *Qual è la religione degli italiani? Religioni civili, mondo cattolico, ateismo devoto, fede, laicità*
Rigopoulos A., *The Mahānubhāvs*
Squarcini F. (a cura di), *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*
Vanoli A., *Il mondo musulmano e i volti della guerra. Conflitti, politica e comunicazione nella storia dell'islam*

DIRITTO

- Allegretti U., *Democrazia partecipativa. Esperienze e prospettive in Italia e in Europa*
Curreri S., *Democrazia e rappresentanza politica. Dal divieto di mandato al mandato di partito*
Curreri S., *Partiti e gruppi parlamentari nell'ordinamento spagnolo*
Federico V., Fusaro C. (a cura di), *Constitutionalism and Democratic Transitions. Lessons from South Africa*
Fiorita N., *L'Islam spiegato ai miei studenti. Otto lezioni su Islam e diritto*
Fiorita N., *L'Islam spiegato ai miei studenti. Undici lezioni sul diritto islamico*
Fossum J.E., Menéndez A.J., *La peculiare costituzione dell'Unione Europea*
Palazzo F., Bartoli R. (a cura di), *La mediazione penale nel diritto italiano e internazionale*
Sorace D. (a cura di), *Discipline processuali differenziate nei diritti amministrativi europei*
Trocker N., De Luca A. (a cura di), *La mediazione civile alla luce della direttiva 2008/52/CE*

ECONOMIA

- Ciappei C. (a cura di), *La valorizzazione economica delle tipicità rurali tra localismo e globalizzazione*
Ciappei C., Citti P., Bacci N., Campatelli G., *La metodologia Sei Sigma nei servizi. Un'applicazione ai modelli di gestione finanziaria*

- Ciappei C., Sani A., *Strategie di internazionalizzazione e grande distribuzione nel settore dell'abbigliamento. Focus sulla realtà fiorentina*
- Garofalo G. (a cura di), *Capitalismo distrettuale, localismi d'impresa, globalizzazione*
- Laureti T., *L'efficienza rispetto alla frontiera delle possibilità produttive. Modelli teorici ed analisi empiriche*
- Lazzeretti L. (a cura di), *Art Cities, Cultural Districts and Museums. An Economic and Managerial Study of the Culture Sector in Florence*
- Lazzeretti L. (a cura di), *I sistemi museali in Toscana. Primi risultati di una ricerca sul campo*
- Lazzeretti L., Cinti T., *La valorizzazione economica del patrimonio artistico delle città d'arte. Il restauro artistico a Firenze*
- Lazzeretti L., *Nascita ed evoluzione del distretto orafa di Arezzo, 1947-2001. Primo studio in una prospettiva ecology based*
- Simoni C., *Approccio strategico alla produzione. Oltre la produzione snella*
- Simoni C., *Mastering the Dynamics of Apparel Innovation*

FILOSOFIA

- Baldi M., Desideri F. (a cura di), *Paul Celan. La poesia come frontiera filosofica*
- Barale A., *La malinconia dell'immagine. Rappresentazione e significato in Walter Benjamin e Aby Warburg*
- Berni S., Fadini U., *Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze*
- Brunkhorst H., *Habermas*
- Cambi F., *Pensiero e tempo. Ricerche sullo storicismo critico: figure, modelli, attualità*
- Cambi F., Mari G. (a cura di), *Giulio Preti: intellettuale critico e filosofo attuale*
- Casalini B., Cini L., *Giustizia, uguaglianza e differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*
- Desideri F., Matteucci G. (a cura di), *Dall'oggetto estetico all'oggetto artistico*
- Desideri F., Matteucci G. (a cura di), *Estetiche della percezione*
- Di Stasio M., *Alvin Plantinga: conoscenza religiosa e naturalizzazione epistemologica*
- Giovagnoli R., *Autonomy: a Matter of Content*
- Honneth A., *Capitalismo e riconoscimento*
- Sandrini M.G., *La filosofia di R. Carnap tra empirismo e trascendentalismo. (In appendice: R. Carnap Sugli enunciati protocollari, Traduzione e commento di E. Palombi)*
- Solinas M., *Psiche: Platone e Freud. Desiderio, sogno, mania, eros*
- Valle G., *La vita individuale. L'estetica sociologica di Georg Simmel*

LETTERATURA, FILOLOGIA E LINGUISTICA

- Bastianini G., Lapini W., Tulli M., *Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*
- Bresciani Califano M., *Piccole zone di simmetria. Scrittori del Novecento*
- Dei L. (a cura di), *Voci dal mondo per Primo Levi. In memoria, per la memoria*
- Filipa L.V., *Altri orientismi. L'India a Firenze 1860-1900*
- Francese J., *Leonardo Sciascia e la funzione sociale degli intellettuali*
- Franchini S., *Diventare grandi con il «Pioniere» (1950-1962). Politica, progetti di vita e identità di genere nella piccola posta di un giornalino di sinistra*
- Francovich Onesti N., *I nomi degli Ostrogoti*
- Frau O., Gragnani C., *Sottoboschi letterari. Sei case studies fra Otto e Novecento. Mara Antelling, Emma Boghen Conigliani, Evelyn, Anna Franchi, Jolanda, Flavia Steno*
- Gori B., *La grammatica dei clitici portoghesi. Aspetti sincronici e diacronici*
- Keidan A., Alfieri L. (a cura di), *Deissi, riferimento, metafora*
- Lopez Cruz H., *America Latina aportes lexicos al italiano contemporaneo*
- Pestelli C., *Carlo Antici e l'ideologia della Restaurazione in Italia*
- Totaro L., *Ragioni d'amore. Le donne nel Decameron*

POLITICA

- Caruso S., *Homo oeconomicus. Paradigma, critiche, revisioni*
- De Boni C., *Descrivere il futuro. Scienza e utopia in Francia nell'età del positivismo*
- De Boni C. (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. 1. L'Ottocento*
- De Boni C., *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. Il Novecento. Parte prima: da inizio secolo alla seconda guerra mondiale*
- De Boni C. (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. Il Novecento. Parte seconda: dal dopoguerra a oggi*
- Gramolati A., Mari G. (a cura di), *Bruno Trentin. Lavoro, libertà, conoscenza*
- Ricciuti R., Renda F., *Tra economia e politica: l'internazionalizzazione di Finmeccanica, Eni ed Enel*
- Spini D., Fontanella M. (a cura di), *Sognare la politica da Roosevelt a Obama. Il futuro dell'America nella comunicazione politica dei democrats*
- Tonini A., Simoni M. (a cura di), *Realtà e memoria di una disfatta. Il Medio Oriente dopo la guerra dei Sei Giorni*
- Zolo D., *Tramonto globale. La fame, il patibolo, la guerra*

PSICOLOGIA

- Aprile L. (a cura di), *Psicologia dello sviluppo cognitivo-linguistico: tra teoria e intervento*
- Barni C., Galli G., *La verifica di una psicoterapia cognitivo-costruttivista sui generis*
- Luccio R., Salvadori E., Bachmann C., *La verifica della significatività dell'ipotesi nulla in psicologia*

SOCIOLOGIA

- Alacevich F., *Promuovere il dialogo sociale. Le conseguenze dell'Europa sulla regolazione del lavoro*
- Becucci S., Garosi E., *Corpi globali. La prostituzione in Italia*
- Bettin Lattes G., *Giovani Jeunes Jovenes. Rapporto di ricerca sulle nuove generazioni e la politica nell'Europa del sud*
- Bettin Lattes G. (a cura di), *Per leggere la società*
- Bettin Lattes G., Turi P. (a cura di), *La sociologia di Luciano Cavalli*
- Burroni L., Piselli F., Ramella F., Trigilia C., *Città metropolitane e politiche urbane*
- Catarsi E. (a cura di), *Autobiografie scolastiche e scelta universitaria*
- Leonardi L. (a cura di), *Opening the European Box. Towards a New Sociology of Europe*
- Mascitelli B., Battiston S., *Il voto italiano all'estero. Riflessioni, esperienze e risultati di un'indagine in Australia*
- Nuvolati G., *Mobilità quotidiana e complessità urbana*
- Ramella F., Trigilia C. (a cura di), *Reti sociali e innovazione. I sistemi locali dell'informatica*
- Rondinone A., *Donne mancanti. Un'analisi geografica del disequilibrio di genere in India*

STORIA E SOCIOLOGIA DELLA SCIENZA

- Angotti F., Pelosi G., Soldani S. (a cura di), *Alle radici della moderna ingegneria. Competenze e opportunità nella Firenze dell'Ottocento*
- Cabras P.L., Chiti S., Lippi D. (a cura di), *Joseph Guillaume Desmaysons Dupallans. La Francia alla ricerca del modello e l'Italia dei manicomi nel 1840*
- Cartocci A., *La matematica degli Egizi. I papiri matematici del Medio Regno*
- Guatelli F. (a cura di), *Scienza e opinione pubblica. Una relazione da ridefinire*
- Massai V., *Angelo Gatti (1724-1798)*
- Meurig T.J., *Michael Faraday. La storia romantica di un genio*

STUDI DI BIOETICA

Baldini G., Soldano M. (a cura di), *Nascere e morire: quando decido io? Italia ed Europa a confronto*

Baldini G., Soldano M. (a cura di), *Tecnologie riproduttive e tutela della persona. Verso un comune diritto europeo per la bioetica*

Bucelli A. (a cura di), *Produrre uomini. Procreazione assistita: un'indagine multidisciplinare*

Costa G., *Scelte procreative e responsabilità. Genetica, giustizia, obblighi verso le generazioni future*

Galletti M., Zullo S. (a cura di), *La vita prima della fine. Lo stato vegetativo tra etica, religione e diritto*

Mannaioni P.F., Mannaioni G., Masini E. (a cura di), *Club drugs. Cosa sono e cosa fanno*

