

ISSN 2785-3330

N. 7
2024

RIVISTA
ITALIANA *di*
FILOSOFIA
POLITICA


FIRENZE
UNIVERSITY
PRESS

SI SOCIETÀ
ITALIANA
FILOSOFIA
POLITICA FP

Rivista Italiana di Filosofia Politica

n. 7 (2024)

FI
FIRENZE
UNIVERSITY
PRESS

The *Rivista Italiana di Filosofia Politica* is the official journal of the Italian Society for Political Philosophy.

Board of the Italian Society for Political Philosophy

President: Michele Nicoletti

Vice President: Roberta Sala

Executive Committee: Luca Basso, Chiara Destri, Tiziana Faitini, Natascia Mattucci, Valentina Pazè, Gianfranco Pellegrino, Francesco Raparelli, Erasmo Storaice, Antonio Tucci

Past Presidents: Laura Bazzicalupo, Alessandro Ferrara, Roberto Gatti, Sebastiano Maffettone, Stefano Petrucciani

Board of the Journal

Chief Editor: Michele Nicoletti

Associate Editor: Vincenzo Sorrentino

International Advisory Board: Seyla Benhabib, Chiara Bottici, Thomas Brudholm, Dario Castiglione, Jean Cohen, Janet Coleman, Hamid Dabashi, Rainer Forst, Nancy Fraser, Leela Gandhi, Knud Haakonssen, Eric Heinze, Nancy Hirschmann, Vittorio Hösle, Axel Honneth, Eileen Hunt, Rahel Jaeggi, Matthias Kettner, Cristina Lafont, Patricia Mindus, Saul Newman, Andrea Peto, David Rasmussen, Pierre Rosanvallon, Judith Revel, Pamela Slotte, Nadia Urbinati, José Luis Villacañas Berlanga, Yves Charles Zarka

Editorial Board: Enrico Biale, Antonio Campati, Rosanna Castorina, Carlotta Cossutta, Dimitri D'Andrea, Margherita Geniale, Olivia Guaraldo, Barbara Henry, Elena Irrera, Pietro Maffettone, Serena Marcenò, Gianpasquale Preite, Giorgia Serughetti, Ernesto Sferrazza Papa, Francescomaria Tedesco

Managing Editor: Tiziana Faitini

Assistant Managing Editor: Romina Perni

© 2024 Author(s)

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

Published by Firenze University Press
Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy
www.fupress.com

Indice

Il tema: Variazioni sul tema della libertà positiva (a cura di Francescomaria Tedesco e Valentina Pazé)

Variazioni sul tema della libertà positiva. Introduzione <i>Valentina Pazé, Francescomaria Tedesco</i>	5
Libertà e autoinganno <i>Anna Elisabetta Galeotti</i>	13
When Freedom Met Market <i>Daniel Zamora Vargas</i>	33
Libertà desiderio corpo <i>Silvia Niccolai</i>	45
Libertà e risonanza <i>Paolo Costa</i>	65

L'intervista

“Engaging with provocations”. An Interview with Wendy Brown <i>Paola Rudan</i>	81
-----------------------------------------------------------------------------------	----

Uno sguardo sui classici: Mary Wollstonecraft

Superare le rivoluzioni: proprietà, indipendenza e relazione in Mary Wollstonecraft <i>Carlotta Cossutta</i>	103
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Panorami

Il ritorno del lavoro. La filosofia politica alla prova dei nuovi modi di produzione e riproduzione sociale: un panorama introduttivo <i>Tiziana Faitini, Francesco Raparelli</i>	123
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Variazioni sul tema della libertà positiva. Introduzione

Variations on the Theme of Positive Liberty. Introduction

VALENTINA PAZÉ¹, FRANCESCOMARIA TEDESCO²

¹ *Università di Torino, Italia*

² *Università di Camerino, Italia*

Email: valentina.paze@unito.it; francescomaria.tedesco@unicam.it

Abstract. The question of liberty has given rise to so many reflections over the millennia that it would be like counting leaves in Vallombrosa to try to give an account of it. We have therefore proposed to consider a specific declination of it, interwoven with that constellation which includes concepts such as autonomy, agency, self-determination, will, and desire. We speak of so-called ‘positive’ liberty. All the essays proposed here elaborate on this theme with different tones, producing a surprising polyphony of texts that seem to evoke each other.

Keywords: freedom, self-deception, agency, body, market.

Riassunto. La questione della libertà ha generato, nel corso dei millenni, una riflessione tanto ricca che cercare di darne conto sarebbe come contare le foglie a Vallombrosa. Abbiamo perciò proposto di considerare una specifica declinazione di essa, embricata con quella costellazione che comprende concetti come autonomia, agency, autodeterminazione, volontà, desiderio. Ci riferiamo alla cosiddetta libertà ‘positiva’. Tutti i saggi qui proposti ragionano, con diverse tonalità, di tale tema, producendo una sorprendente polifonia di testi che sembrano richiamarsi l’un l’altro.

Parole chiave: libertà, autoinganno, agentività, corpo, mercato.

Non c’è parola che abbia ricevuto maggior numero di significati diversi e che abbia colpito gli spiriti in tante diverse maniere, come quella di *libertà*. Gli

uni l'hanno scambiata per la facilità di deporre colui al quale avevano conferito un potere tirannico, gli altri per la facoltà di eleggere colui al quale essi devono obbedire; altri per il diritto di portare le armi, e di esercitare la violenza; altri ancora, per il privilegio di non essere governati che da un membro della loro nazione, o dalle loro leggi. Un certo popolo ha scambiato per lungo tempo la libertà con l'uso di portare una lunga barba.¹

A distanza di più di due secoli le parole con cui Montesquieu apriva uno dei libri più celebri dell'*Esprit des lois*, sono ancora adatte ad introdurre una riflessione su una nozione complessa, sfuggente, polisemica come quella di libertà. Valore fondante della modernità filosofica e politica – il primo principio della triade rivoluzionaria – la libertà è una bandiera a cui oggi nessuno, ma proprio nessuno, sembra voler rinunciare, a sinistra come a destra dello spettro politico, salvo lasciare in un'imbarazzante indeterminazione ciò che precisamente significhi, e implichi.² Negativa o positiva; "di" o "da"; individuale o collettiva; liberale, democratica, socialista; morale, sociale, politica, economica...: la libertà, non da oggi, ha mille volti, molteplici dimensioni, e si trova al centro di innumerevoli controversie. I quattro saggi che compongono la sezione monografica di questo numero della rivista isolano, ed analizzano, alcuni problemi connessi a una delle accezioni più filosoficamente interessanti, e problematiche, di libertà: quella che, a partire dal celebre saggio di Isaiah Berlin, siamo abituati a chiamare libertà positiva o anche, con Norberto Bobbio, libertà del volere, per distinguerla dalla libertà negativa, o dell'agire.

La libertà negativa è un'entità molto meno sfuggente e "fantasmatica" della libertà positiva.³ Ha a che fare con la dimensione esterna e visibile della libertà: ciò cui si riferisce Hobbes quando parla di "assenza di impedimenti al moto" e fa l'esempio dell'acqua, che è libera di scorrere fino a quando non sia fisicamente ostacolata dalle pareti di un recipiente o dagli argini di un fiume. O del prigioniero, libero di muoversi entro i quattro muri della sua cella o entro lo spazio consentito dalle catene. In questi esempi la libertà coincide con l'assenza di vincoli fisici al moto. Esistono poi, per Hobbes, vincoli diversi da quelli fisici, come le leggi, "catene artificiali" che limitano la nostra possibilità di agire, vietando certi comportamenti e rendendone altri obbligatori. E rafforzando questi divieti e

¹ Montesquieu, *Spirito delle leggi*, 271-72.

² "La libertà è diventata di destra" era il folgorante incipit di un saggio di Dimitri D'Andrea sulle torsioni narcisistiche e solipsistiche della libertà contemporanea. Cfr. D'Andrea, *Libertà singolarista*, 525.

³ Il riferimento è al titolo del celebre film di Buñuel, *Il Fantasma della libertà*, su cui è tornato di recente Roberto Escobar su *Teoria politica (Le fantôme de la liberté)*. Cfr. anche, nello stesso fascicolo della rivista, gli interventi di F. Ferrari, E. Scribano, L. Alfieri, S. Bonicalzi e M. De Caro, nella sezione monografica intitolata *Libertà. Metafisica e politica*.

obblighi attraverso la minaccia della sanzione. Di qui la celebre concezione della *libertas* come *silentium legis*, che capovolge una lunga tradizione di pensiero che faceva dipendere la libertà dalla presenza, anziché dall'assenza, della legge.

Al di là, anzi al di qua, della libertà dell'agire, riferibile a tutti gli oggetti o soggetti in grado di muoversi, c'è quella che Hobbes, nel *Leviatano*, chiama la "libertà della volontà, del desiderio o dell'inclinazione" e che Locke identifica con il potere dello spirito di "comandare" e "scegliere" quale azione intraprendere, indipendentemente dalla presenza o assenza di ostacoli alla sua realizzazione: la libertà del volere. Ed è qui che iniziano i veri problemi, con cui la storia del pensiero occidentale non cessa di confrontarsi, da tempo immemorabile.⁴ Siamo davvero liberi di scegliere i nostri desideri, le nostre volizioni, i nostri valori? Quanti e quali ostacoli, esterni e interni, limitano e condizionano la nostra capacità di "dare leggi a noi stessi", di essere autonomi?

Esemplari della riflessione antica sul tema sono le continue rivisitazioni della vicenda di Elena di Troia. Elena ha scelto autonomamente di seguire Paride? Si è comportata come un soggetto libero e consapevole? Si è autodeterminata? O si è sostanzialmente arresa alla forza di Afrodite, o a quella di un demone tutto interiore, che l'ha trascinata, come Medea, verso la rovina sua e del suo popolo? In questo secondo caso, si può sostenere che sia innocente? Gorgia, nell'*Encomio di Elena*, opta per questa soluzione (a differenza di Euripide, nelle *Troiane*). Scagiona Elena da ogni colpa, sostenendo che è stata costretta da Eros ad abbandonare il letto coniugale e non va dunque considerata responsabile per la scia di sangue e distruzione derivante dal suo gesto. Ma, così facendo, la dipinge come un soggetto "incapace di intendere e volere".⁵ Come – per inciso – sono state considerate a lungo le donne: meno colpevoli e, in alcuni casi, addirittura non imputabili per i reati da loro commessi, perché incapaci di dominare i propri desideri e di governare le proprie passioni. E, dunque, incapaci di libertà.

L'opacità dei processi decisionali che coinvolgono desideri e pulsioni spesso sottratti alla piena consapevolezza è ben lungi dall'essere stata risolta, nonostante gli sforzi profusi da quella parte della filosofia, e della psicoanalisi, che si sono avventurate nell'esplorazione dell'inconscio e, più di recente, dalla psicologia cognitiva e comportamentale, che ha indagato su *bias* che minano la capacità di assumere decisioni lineari e coerenti. In modi diversi, a partire da prospettive teoriche anche assai distanti tra loro, i saggi contenuti in questa sezione si confrontano con questi proble-

⁴ Sulla libertà del volere nel dibattito antico e medievale, cfr. De Luise e Zattero, *La volontarietà dell'azione*.

⁵ Sassi, *Socrate salvato dal suo isolamento*, 63-85.

mi, mettendo più o meno radicalmente in discussione il paradigma della “libera scelta” e la visione del soggetto in essa implicita: un individuo razionale, consapevole, trasparente a se stesso, autonomo.

Nel suo contributo, Elisabetta Galeotti si concentra sul fenomeno dell’autoinganno, consistente nel credere, a dispetto di ogni evidenza, ciò in cui si ha il desiderio e il bisogno di credere. L’autoinganno – si chiede Galeotti – è compatibile con la libertà? Possiamo sostenere che un soggetto dalla mente offuscata, che agisce sulla base di credenze false e preferenze adattive, come la volpe di fronte all’uva acerba nella celebre fiaba evocata da Elster, sia libero? Dovremmo considerarlo pienamente responsabile delle sue azioni? Dopo avere proposto un’interpretazione dell’autoinganno attraverso il modello della “mano invisibile”, adatto a spiegare la presenza di atti mentali intenzionali ed esiti imprevisti, Galeotti sostiene che l’autoinganno mina alla radice due cruciali condizioni interne della libertà come autonomia: la competenza e l’autenticità. “Azioni che, valutate sotto il profilo della libertà negativa, sono certamente libere” finiscono così con non esserlo “sotto il profilo della libertà positiva, perché non riconoscibili come autenticamente proprie dall’agente una volta uscito dalla condizione di autoinganno”. L’autoinganno – conclude Galeotti – limita la capacità di auto-controllo dell’agente, producendo effetti paragonabili a quelli della droga o dell’alcohol. Come nel caso dell’ubriachezza (su cui già si era soffermato Aristotele), tuttavia, il soggetto che si auto-inganna non può essere considerato una mera vittima e non è esonerato dalla responsabilità per le proprie azioni.⁶

Il saggio di Galeotti si mantiene perlopiù su un piano analitico-descrittivo, mirando essenzialmente a chiarire l’impatto del fenomeno dell’auto-inganno sulla libertà del volere e limitandosi nell’ultimo paragrafo a suggerire alcune strategie di controllo dell’autoinganno, e di potenziamento della libertà, come la costruzione del carattere e il *precommitment*. Appare comunque implicita in quanto scrive l’opzione per una libertà che si dispieghi, per l’appunto, come pienezza dell’auto-controllo. I contributi di Paolo Costa e Silvia Niccolai hanno invece un taglio più esplicitamente normativo. Entrambi aspirano non solo a contribuire a una rappresentazione dei processi decisionali più realistica e aderente all’esperienza rispetto a quella offerta dalle teorie dell’individualismo metodologico, ma – spostandosi sul terreno della filosofia morale – propongono un ideale di libertà asseritamente più ricco e pregnante di quello liberale:

⁶ Cfr. Aristotele, “Etica Nicomachea”, 113 b 30: “Ed essi [i legislatori] puniscono anche chi pecca per propria ignoranza, se appaia essere causa della propria ignoranza; ad esempio per gli ubriachi la pena è doppia. Infatti in essi stessi risiede la causa della loro incoscienza: essi sono padroni di non ubriacarsi e ciò appunto è la causa della loro incoscienza”.

la “libertà come risonanza” (Costa) e la “libertà di arricchire l’esperienza” (Niccolai), contrapposte rispettivamente alla libertà “sottrattiva” e alla “libertà di scelta” associate all’antropologia liberale.

Nel saggio di Costa la libertà del volere, declinata in termini metafisico-morali, si identifica con “la capacità di iniziare qualcosa di nuovo senza essere determinati da cause esterne”, di contro alla concezione socio-politica della libertà come assenza di dominio. Se in Galeotti compariva la figura dello “schiavo felice”, Costa evoca quella del “servo volontario” di La Boétie per esemplificare il problematico incrocio tra la dimensione morale e quella politica della libertà. Dopo avere elaborato una mappa delle possibili declinazioni della libertà (negativa, o “sottrattiva”, come preferisce chiamarla, nella duplice variante, “ego-deflattiva” e “ego-inflattiva”; positiva, o “additiva”; istituzionale), Costa propone un ideale di libertà come “agentività responsiva”, ispirato alla nozione di *self-empowerment* di Hannah Arendt e a quella di “risonanza” di Hartmut Rosa. La libertà viene qui identificata con la capacità di “rispondere al mondo”, inteso non solo come vincolo e ostacolo al raggiungimento dei propri fini, ma come realtà di cui il soggetto può appropriarsi riflessivamente, potenziando la capacità di realizzare i propri scopi. “Essere liberi, in questa prospettiva, significa poter esprimere, dispiegare, definire la propria identità, non come fatto bruto (il proprio DNA), ma come trama di relazioni effettive e potenziali con persone, animali, cose ed entità ideali. Tale identità si realizza pienamente solo in relazione: è un’identità responsiva”. Per Costa la libertà piena è dunque una variante della libertà positiva, che va distinta da quella consistente nell’espansione illimitata di desideri irrimediabili, che rischia di condurre, dostoevskijamente, a un illimitato dispotismo.

Molteplici sono gli interrogativi aperti da una simile prospettiva. Esistono libertà più e meno “autentiche”? A chi è rimesso il giudizio in merito, solo all’individuo? Sulla base di quali criteri? Costa ribadisce la propria predilezione per una versione di libertà che nasce dalla relazione con l’altro. Ma ogni appello a una libertà “autentica” e “ricca di contenuto” – riconosce – rischia di condurre a forme di paternalismo o di perfezionismo morale. Un rompicapo di non facile soluzione, a fronte del quale Costa invita ad assumere un atteggiamento “fiducioso” nei confronti del mondo, cogliendo nelle cose una “predisposizione al canto” (Rilke), con cui sarebbe possibile “entrare in risonanza”.

Anche Silvia Niccolai, rileggendo Iris Murdoch e Luisa Muraro, invita ad attribuire un valore normativo alla realtà e a rivedere una concezione della libertà che coinvolge solo la volontà del soggetto, pensato in termini “proprietary” e “paterni”, come autore esclusivo delle proprie azioni. Di contro, il pensiero femminista difende un’idea di libertà come “possibilità di arricchire l’esperienza”, in cui svolge un ruolo cruciale la dimensione

relazionale e simbolica. Sul piano giuridico e politico, Niccolai denuncia l'insufficienza delle critiche nei confronti della mercificazione del corpo femminile (nella gestazione per altri, nella prostituzione) incentrate unicamente sulla denuncia delle diseguaglianze che incidono sulla possibilità di una scelta "davvero" libera, o sull'esigenza di tutelare i soggetti più deboli ponendo un limite alla libertà di iniziativa economica. L'invito è a ripensare la libertà come riappropriazione riflessiva di una realtà non scelta, come il corpo sessuato. Un corpo che andrebbe ripensato a partire dalla categoria di possesso: ciò di cui si è in possesso, infatti, è inseparabile dal soggetto, a differenza di ciò di cui si è proprietari, che si può alienare senza avere con esso un rapporto concreto. Ciò che davvero andrebbe protetto, allora, è l'indisponibilità simbolica, non solo giuridica, del corpo femminile, messa a repentaglio dalla legalizzazione dei contratti di gpa, giustificati in nome della loro utilità sociale.

Niccolai sembra temere che la capacità di formalizzazione del diritto costituisca una camicia di Nesso per l'esperienza della libertà. Quando la legge, sostenuta dalla scienza, definisce il corpo come mero fatto biologico, o costruzione sociale, diventa difficile "partirne, per far della realtà del mio corpo qualcosa di significativo, di diverso, di nuovo, più giusto e più ricco, ed in un certo senso, *più mio*". Al tempo stesso, la realtà singolare che ognuno e ognuna di noi incarna non ci permette di "volere a dispetto dei fatti" ed è, in questo senso, indisponibile. Le donne dovranno allora non solo sottrarsi alle definizioni dell'ordine simbolico dominante, rifiutando "operazioni di assegnazione di senso e di valore effettuate da altri", ma "ripartire da sé", dal proprio corpo e dalla relazione originaria con la propria madre.

Tra le questioni sollevate dal saggio di Niccolai c'è quella del ruolo del diritto, che dal marxismo è stato a lungo inteso come strumento di dominio nelle mani di pochi. Il dibattito tra Galvano della Volpe e Norberto Bobbio sulle potenzialità emancipative del diritto per le classi subalterne è traccia significativa, fino all'approdo dello stesso della Volpe all'idea che – fermo restando il *telos* di una *libertas maior*, ovvero la libertà socialista – il diritto può essere uno strumento di trasformazione sociale, risemantizzabile nonostante la sua genesi borghese.⁷ Si può sostenere qualcosa di simile per la libertà rivendicata dal pensiero femminista? Pur insistendo sull'eccedenza della libertà in senso simbolico, Niccolai conclude che

⁷ Ci riferiamo al dibattito degli anni Cinquanta e Sessanta tra Norberto Bobbio e Galvano della Volpe (a cui partecipò anche "Roderigo di Castiglia", ovvero Palmiro Togliatti). Per la posizione di Bobbio, si veda in particolare "Della libertà dei moderni", in *Politica e cultura*. È possibile ricostruire il modificarsi delle posizioni di della Volpe facendo riferimento alle varie edizioni del suo *Rousseau e Marx* (a partire da quella del 1957) e alle appendici aggiunte dall'autore negli anni Sessanta: cfr. della Volpe, *Rousseau e Marx*.

“difendere l’indisponibilità in senso giuridico è *di fatto* ogni volta un guadagno per l’indisponibilità in senso simbolico”.

Una declinazione apertamente politica della nozione di libertà positiva, intesa come libertà democratica di definire collettivamente i fini sociali, in alternativa alla libertà di mercato, è al centro del saggio di Zamora, che tra le altre cose analizza la differenza nella concezione della libertà tra pensatori neoliberali e teorici del welfare state. L’idea neoliberale dell’impersonalità (e dunque della non valutabilità morale) dell’ordine di mercato viene messa in discussione dall’autore laddove egli sottolinea il potere coercitivo di tale ordine (benché sia anche vero che uno degli autori che vengono menzionati come alfieri del neoliberalismo, Hayek, tenti di uscire dalle secche di una distinzione tra naturale e artificiale, e dunque tra spontaneo e costruito, attraverso l’idea, desunta dai moralisti scozzesi, di una realtà frutto dell’azione umana, ma non della costruzione umana).

Il saggio di Zamora si colloca nel contesto di una discussione sulla libertà positiva, intesa non tanto come mera libertà individuale ‘di’, ma come libertà collettiva: “Freedom wasn’t therefore just about material wellbeing, but also about the ability of a society to shape its own destiny, to collectively define itself. Extending democracy to the definition of the social aims, was therefore a way to expand freedom, to give it a positive content requiring to limiting the strength, as Beveridge argued, of ‘private enterprise’ as ‘a sovereign power independent of the state’”. Definire collettivamente se stessi come comunità politica, è l’assunto di Zamora. Egli mette efficacemente in discussione la tesi neoliberale che comprare/vendere nel mercato e votare nella *polis* stiano in una relazione di tipo analogico e che la sovranità “popolare” sia riducibile a quella “del consumatore”. Tanto più tenendo conto – con Galbraith – che il mercato non è uno strumento “neutro”, che si limita a registrare le preferenze dei consumatori e ad allocare le risorse in modo corrispondente, ma rappresenta una potente macchina per creare bisogni.

Alla fine, la domanda che torna a presentarsi è sempre la stessa: quale libertà può dispiegarsi entro un set preconstituito (o etero-costituito) di opzioni? Si tratta, in fondo, dell’interrogativo che attraversa tutti i saggi compresi in questa sezione, ispirati dalla comune esigenza di fare chiarezza sul processo di formazione dei bisogni e delle preferenze soggettive.

Bibliografia

- Aristotele, “Etica Nicomachea”. In *Opere*. Vol. 7. Trad. di A. Plebe. Bari: Laterza, 1988.
- Bobbio, Norberto, “Della libertà dei moderni paragonata a quella dei posteri”. In *Politica e cultura*. Torino: Einaudi, 1955.

- D'Andrea, Dimitri, "La libertà singolarista al di là del principio di realtà". *Iride* 94, 3 (2021): 525-39. doi: 10.1414/103689.
- Della Volpe, Galvano, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*. Roma: Editori Riuniti, 1997.
- De Luise, Fulvia, e Zavattoni, Irene, a cura di, *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*. Trento: Università degli Studi di Trento, Dipartimento di Lettere e Filosofia, 2019.
- Escobar, Roberto, "Le fantôme de la liberté. Une speranza necessaria". *Teoria politica. Annali*, 12 (2023): 141-49.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, *Lo spirito delle leggi*. A cura di S. Cotta. 1748. Torino: Utet, 2005, vol. I.
- Sassi, Maria Michela, "Socrate salvato dal suo isolamento. La 'discussione' con Simonide, Euripide e Gorgia sulla volontà morale". In *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*. A cura di Fulvia De Luise e Irene Zavattoni, 63-85. Trento: Università degli studi di Trento, Dipartimento di Lettere e Filosofia, 2019.

Libertà e autoinganno

Liberty and Self-Deception

ANNA ELISABETTA GALEOTTI

Università del Piemonte Orientale, Italia

elisabetta.galeotti@uniupo.it; ORCID: 0000-0002-6142-5622

Abstract. The article analyses the concept of self-deception by relating it to the question of negative and positive liberty. After examining the specificity of the phenomenon of self-deception, the text proposes to limit its possible negative outcomes through the rational subject's recourse to precommitment.

Keywords: liberty, self-deception, autonomy.

Riassunto. L'articolo analizza il concetto di autoinganno ponendolo in relazione con la questione della libertà negativa e positiva. Dopo aver analizzato la specificità del fenomeno dell'autoinganno, il testo propone di limitare i suoi possibili esiti negativi attraverso il ricorso al *precommitment* da parte dell'individuo razionale.

Parole chiave: libertà, autoinganno, autonomia.

0. Introduzione

L'autoinganno, ossia credere qualcosa in base a un desiderio e contro l'evidenza disponibile, rappresenta un impedimento alla libertà? E se sì, *che tipo* di impedimento riferito a *quale nozione* di libertà? Queste, in breve, le due domande a cui cercherò di rispondere in questo articolo. In prima battuta, sembra difficile che l'autoinganno possa essere considerato una limitazione alla libertà dell'agente nel senso di un'interferenza da

parte di terzi che rende impossibile il compimento di una data azione. Un coniuge che si autoinganna sulla fedeltà del partner, per esempio, non ha alcun limite esterno alle proprie azioni. L'autoinganno può invece rappresentare un impedimento alla libertà, in quanto condizione interna incapacitante che riduce l'agenzialità del soggetto. Il coniuge che si autoinganna, non è lucido per ragionare adeguatamente sulla sua situazione sentimentale e prendere una decisione conseguente e ragionevole. Se l'autoinganno, dunque, appare un impedimento interno che limita l'agenzialità dei soggetti, la libertà rilevante in questo caso non è la libertà negativa, bensì la libertà positiva, secondo l'ormai classica distinzione di Isaiah Berlin¹.

L'argomento di questo scritto sarà strutturato nei seguenti passaggi: 1) comincerò definendo e illustrando l'autoinganno: che cos'è, se una cosa del genere esiste, come spiegarlo e come funziona. 2) Considererò poi il concetto di libertà positiva, ossia di autonomia, nel senso di autogoverno. 3) Procederò illustrando in che senso l'autoinganno rappresenti un impedimento all'autonomia dell'agente, la cui capacità di autogoverno, con riferimento alla questione su cui si autoinganna, è distorta dalla rappresentazione falsata del reale. 4) Infine cercherò di capire a) se l'agente è esonerato dalla responsabilità dell'autoinganno e delle sue conseguenze b) come proteggersi dal divenire preda di autoinganno, se una cosa del genere è possibile.

1. L'autoinganno

In senso generale, l'autoinganno consiste nel credere che p , sotto l'influenza del desiderio che p sia il caso, nonostante l'evidenza disponibile dovrebbe condurre agenti neutrali rispetto a p a credere che $\sim p$. Si tratta di una forma di irrazionalità motivata che si registra in soggetti di regola razionali, capaci di rispondere sensatamente all'evidenza e di formare credenze in modo appropriato². La riflessione filosofica sull'autoinganno è seguita alla teorizzazione sartriana della *mauvaise fois*³, alimentando un dibattito che spazia in diversi settori della filosofia, soprattutto in epistemo-

¹ Berlin, *Quattro saggi sulla libertà*.

² L'autoinganno è solo una delle forme dell'irrazionalità immotivata che si distingue dal wishful thinking o illusione per il fatto di essere *contro* l'evidenza e non *oltre* l'evidenza, dall'akrasia o debolezza della volontà che riguarda azioni contro il proprio miglior giudizio e dalla *delusion*, che è una forma patologica di distorsione della realtà da cui l'agente non esce da solo, senza una terapia. È possibile concepire l'autoinganno come una forma di credere in modo incontenente, e quindi di accostarcelo all'akrasia. Per un approfondimento di queste distinzioni cf. Mele, *Irrationality. An Essay on Akrasia, Self-Deception and Self-Control*; Pedrini, *L'autoinganno: Che cos'è, come funziona*.

³ Sartre, *L'essere e il nulla*.

logia, filosofia della mente e filosofia morale, ma tocca anche altre discipline, dalle scienze cognitive, alle neuroscienze, alla psicologia evoluzionista.

In breve, la discussione sull'autoinganno si può sintetizzare nelle seguenti domande: a) esiste davvero l'autoinganno, o la fenomenologia ad esso associata può essere spiegata altrimenti? b) se l'autoinganno esiste, come possiamo spiegarlo in modo non paradossale? c) e come possiamo valutarlo sia dal punto di vista della razionalità sia da quello della moralità?

Poiché letteralmente l'autoinganno significa "mentire a sé stessi", e poiché sembra impossibile che il soggetto sia allo stesso tempo l'ingannatore e l'ingannato, diversi filosofi e psicologi sperimentali hanno dubitato che esista qualcosa autenticamente corrispondente all'"autoinganno". Questi studiosi sostengono che ciò che dall'esterno ci appare come autoinganno è in realtà una finzione del soggetto per ingannare gli altri⁴. Il soggetto non crede davvero che il proprio matrimonio sia felice, ma semplicemente finge, ossia esprime una credenza che sa essere falsa per nascondere agli altri qualcosa di spiacevole di sé e per presentare un'immagine migliore. Questa posizione scettica tuttavia deriva dalla definizione paradossale dell'autoinganno come mentire a sé stessi; adottando una definizione non paradossale dell'autoinganno, le ragioni per lo scetticismo vengono a cadere. Nella psicologia sperimentale, invece, alcuni studiosi negano che le motivazioni possano interferire con la cognizione⁵. Se la credenza ingannevole è prodotta da errori cognitivi sistematici (*bias*), anziché da desideri e emozioni, allora l'autoinganno lascia il posto solo a errori cognitivi. Questa tesi è tuttavia contrastata da molti altri psicologi che ritengono ci sia abbondante evidenza per sostenere la tesi dell'interferenza delle motivazioni sulla cognizione, a partire dalla spiegazione del perché le *bias* cognitive siano ego-centrate⁶.

Se invece si considera l'autoinganno come un fenomeno in senso proprio, come spiegarlo in modo non paradossale? A questo proposito entrano in gioco due concezioni alternative: la concezione intenzionale, che è stata dominante nella letteratura filosofica fino agli anni '90, e la concezione causale che ha prevalso dalla fine degli anni '90. Secondo la concezione intenzionale l'autoinganno è qualcosa che il soggetto compie su sé stesso, per allineare le sue credenze ai suoi desideri⁷. Per evitare di cadere

⁴ Haight, *A Study on Self-Deception*; Kipp, "On Self-Deception"; Kipp, "Self-Deception, Authenticity and Weakness of the Will"; Gergen, "The Ethnopsychology of Self-Deception"; Szabò Gendler, "Self-Deception as Pretense".

⁵ Gilovich, *How Do We Know What Isn't So?*; Piattelli Palmarini, *Inevitable Illusions: How Mistakes of Reason Rule Our Mind*.

⁶ Kunda, "Motivated Interference: Self-Serving Generation and Evaluation Causal Theory".

⁷ Galeotti, *Political Self-Deception*, 25-31.

nel duplice paradosso⁸ – *statico* (credere che p e che $\sim p$ allo stesso tempo) e *dinamico* (indursi a credere che p , sapendo che $\sim p$) –, i sostenitori della concezione intenzionale hanno proposto diverse strategie. La prima contempla il ricorso alla divisione della mente⁹, secondo cui la natura apparentemente paradossale dell'autoinganno è spiegata con il ricorso a due sub-agenti, uno dei quali, l'inconscio, inganna la parte conscia che è la vittima dell'autoinganno. In questo modo si riproduce il modello della menzogna ad altri entro la stessa persona, ma senza contraddizione¹⁰. La seconda strategia si affida a una considerazione logica che distingue un'attribuzione contraddittoria di credenze da un'attribuzione di credenze contraddittorie¹¹. La prima comporta una contraddizione, ma la seconda solo un soggetto confuso. In questo modo il paradosso è aggirato usando la terza persona nell'attribuzione di credenze a un soggetto; tuttavia come una persona possa credere due asserzioni contraddittorie allo stesso tempo deve ancora essere spiegato. La terza strategia sostiene infine che il soggetto non crede a due proposizioni contraddittorie allo stesso tempo, perché una delle due non è davvero creduta, ma è solo un pensiero, una mezza credenza o l'affermazione di una credenza¹². Senza entrare nel dettaglio delle diverse strategie, si può osservare che anche la più persuasiva interpretazione del modello intenzionale¹³ lascia irrisolte due questioni importanti: a) la prima questione riguarda il fatto che all'autoinganno è in generale attribuito lo scopo di proteggere l'io di fronte a verità scomode; ma il fatto che esso serva a uno scopo (al benessere almeno di breve periodo dell'io) è sufficiente a far supporre una strategia intenzionale dell'agente per metterlo in atto? La risposta è no perché nel mondo naturale e umano ci sono innumerevoli fenomeni che appaiono finalizzati, ma che sono in realtà prodotti secondari di processi e azioni diretti altrimenti; basti pensare all'evoluzione naturale. La seconda questione riguarda invece quale debba essere il contenuto dell'intenzione del soggetto per contare come intenzione ad autoingannarsi. Riguardo a quest'ultima, tutti escludono che l'intenzione sia quella di autoingannarsi che sarebbe davvero problematica. Ma se fosse invece l'intenzione di ridurre la propria preoccupazione rispetto a p , e se nel fare questo il soggetto finisce poi per credere che p

⁸ Mele, "Real Self-Deception".

⁹ Davidson, "Paradoxes of Irrationality"; Davidson, "Deception and Division"; Pears, *Motivated Irrationality*.

¹⁰ Per la critica alla divisione della mente, cf. Johnston, "Self-Deception and the Nature of the Mind"; Scott-Kakures, "Self-Deception and Internal Irrationality".

¹¹ Foss, "Rethinking Self-Deception".

¹² Fingerette, *Self-Deception*; Fingerette, "Self-deception Needs no Explaining"; Rorty, "Beliefs and Self-Deception"; Bach, "Thinking and Believing in Self-Deception"; Audi, "Self-Deception, Action and the Will"; Audi, "Self-Deception and Practical Reasoning".

¹³ Per esempio Fingerette, "Self-deception Needs no Explaining".

sia il caso, allora l'intenzione in gioco è abbastanza innocente e non sufficiente a definire l'autoinganno come piano intenzionale del soggetto. In sintesi, la concezione intenzionale dell'autoinganno mostra varie difficoltà, a cui la concezione causale ha cercato di dare risposta.

La concezione causale o motivazionista è stata magistralmente illustrata da Alfred Mele¹⁴ e sostiene che chi si autoinganna non intrattiene due credenze contraddittorie, ma solo la credenza falsa; questa è il prodotto di una motivazione del soggetto che innesca *bias* cognitive che portano il soggetto a trattare i dati e le evidenze in modo pregiudizievole. In questo modo, i paradossi sono aggirati e viene offerta una spiegazione dell'autoinganno semplice, chiara e non misteriosa. Tuttavia anche questa concezione presenta alcuni problemi, che vanno sotto il nome di *specificità* e di *selettività* dell'autoinganno. La linearità della spiegazione causale rischia di perdere l'autoinganno come fenomeno specifico distinto tanto dalle illusioni (*wishful thinking* che è credere *oltre* e non *contro* l'evidenza disponibile) quanto dai meri errori cognitivi. Inoltre, se la spiegazione dell'autoinganno è affidata all'innescò di *bias* da parte di motivazioni, occorre tuttavia capire perché non ci autoinganniamo tutte le volte che la realtà frustra i nostri desideri. Se così fosse, l'autoinganno sarebbe un vero rischio per la nostra sopravvivenza, ma il più delle volte noi formiamo credenze sulla base dell'evidenza disponibile anche se questa non va nella direzione da noi desiderata. In altri termini l'autoinganno è un processo che capita a tutti, ma selettivamente, solo in alcuni casi. La questione della selettività è di facile soluzione se si adotta il modello intenzionale, perché è l'agente a selezionare, magari inconsciamente, le situazioni rispetto a cui autoingannarsi¹⁵. Come fare però con un modello causale?

La mia proposta, di fronte a queste difficoltà, è di concepire l'autoinganno secondo un modello del tipo a mano invisibile¹⁶. Utilizzando un noto tipo di spiegazione delle scienze sociali, secondo cui certi fenomeni che appaiono corrispondere a scopi umani, sono invece spiegati come il prodotto inintenzionale di azioni dirette altrove¹⁷, l'autoinganno analogamente è interpretabile come un insieme di atti mentali, innescati dal tentativo di un soggetto di risolvere il disagio prodotto da evidenze negative, atti che cumulativamente lo portano involontariamente a credere ciò che è in linea coi suoi desideri. Analogamente a quei fenomeni sociali, come il denaro, che sono il prodotto non intenzionale e non previsto di azioni individuali dirette altrove, il modello a mano invisibile, se applicato all'au-

¹⁴ Mele, "Real Self-Deception"; Mele, *Self-Deception Unmasked*; Mele, "When Are We Self-Deceived?".

¹⁵ Talbot, "Intentional Self-deception in a Single Coherent Self".

¹⁶ Galeotti, "Self-Deception: Intentional Plan or Mental Event?".

¹⁷ Nozick, *Anarchy, State and Utopia*; Nozick, "On Austrian Methodology".

toinganno, fornisce un resoconto della coesistenza di atti mentali intenzionali e esiti non intenzionali. L'agente non ha l'intenzione di autoingannarsi, ma senza qualche atto mentale diretto altrove, a difendere il proprio io e a calmare la propria ansia, non ci sarebbe autoinganno. In genere, l'amante tradito, pur avendo evidenze del tradimento, prima di accettare l'amara realtà si affanna a cercare prove non diagnostiche, ma rassicuranti sul fatto che tutto vada bene. Magistrali sono a questo proposito le pagine di Proust su Swann e sulla sua affannosa ricerca di rassicurazioni della fedeltà di Odette, nonostante gli indizi del suo tradimento siano sempre più numerosi e inequivocabili. Questa attività porta a un esito, l'autoinganno appunto, che non è intenzionale. Ciò che conta per l'argomento che intendo sviluppare qui, è che mentre nella concezione puramente causale l'autoinganno non è il prodotto di un agente, ma di meccanismi cognitivi automatici, invece nella concezione a mano invisibile che qui propongo c'è un agente che, pur non avendo intenzione di autoingannarsi, finisce per farlo indirettamente. A questo punto il problema della selettività ammette risoluzione per il fatto che il processo dell'autoinganno è messo in moto da atti intenzionali volti a rassicurare il soggetto relativamente alla evidenza negativa, e non solo un meccanismo causale. In breve, le condizioni che portano il soggetto a reinterpretare l'evidenza e cercare rassicurazioni invece di affrontare la realtà si danno quando l'evidenza negativa minaccia una credenza centrale per il soggetto e il suo benessere, evidenza che il soggetto non è in grado di affrontare risolutivamente.¹⁸

Questo ci porta al terzo punto per illustrare l'autoinganno, ossia come valutarlo dal punto di vista della razionalità e delle moralità. È indubbio che chi si autoinganna non sia lucido/a rispetto alla realtà; tuttavia questo stato doxastico irrazionale è anche negativo dal punto di vista del benessere dell'agente? Alcuni studiosi sostengono che l'autoinganno, ancorché epistemicamente irrazionale, possa essere praticamente razionale, in quanto serve uno scopo, almeno a breve termine¹⁹. Altri invece contestano l'idea che ci siano due tipi di razionalità e pertanto rifiutano questo giudizio, anche perché il benessere ottenuto con l'autoinganno è di breve durata e prima o poi la realtà si impone e il risveglio è pesante²⁰. Quanto alla valutazione morale dell'agente che si autoinganna, pur nella varietà dei giudizi, tutto dipende dalla considerazione dell'autoinganno come qualcosa che l'agente fa, magari inconsciamente, o invece come un evento mentale che capita all'agente. In quest'ultimo caso, sembra fuori luogo la valutazione

¹⁸ Galeotti, *Political Self-Deception*, 44-52.

¹⁹ Rorty, "User-friendly Self-Deception"; Talbot, "Intentional Self-deception in a Single Coherent Self"; Goleman, *Vital Lies, Simple Truths: The Psychology of Self-Deception*.

²⁰ Ainslie, *The Breakdown of the Will*.

morale così come l'ascrizione di responsabilità. La versione dell'autoinganno che io sottoscrivo, pur evitando i rischi del modello intenzionale, mette tuttavia in campo un agente attivo sui suoi stati cognitivi. Anche se questo agente non è in pieno controllo dei suoi stati mentali, non è una mera vittima passiva, e un certo grado di responsabilità può essere a lui o a lei attribuita. Così come un agente non è assolto dalla responsabilità per azioni impetuose, o per atti di dimenticanza o negligenza, allo stesso modo il soggetto dell'autoinganno non è assolto dalla sua condizione confusa che può portare a scelte sbagliate per sé e per altri. Dobbiamo considerare che l'autoinganno non tocca soltanto la vita personale, ma si verifica anche in contesti sociali e politici, generando scelte che sono spesso disastrose. E non è possibile assolvere chi ha compiuto queste scelte perché non sapeva, non intendeva, non era in controllo dei propri stati doxastici. Quest'ultima considerazione ci porta alla questione dell'impatto dell'autoinganno sulla libertà positiva che è oggetto del prossimo paragrafo.

2. La libertà positiva

Le nozioni di libertà rilevanti nella vita associata e politica sono quelle individuate da Isaiah Berlin: libertà negativa, come assenza di interferenze sull'attività delle persone, e libertà positiva, come padronanza di sé, autogoverno, in sintesi autonomia²¹. Alcuni equiparano le due nozioni di Berlin alla distinzione di Benjamin Constant fra libertà dei moderni e libertà degli antichi²², che tuttavia non è esattamente la stessa cosa perché se la libertà dei moderni è la libertà individuale, difesa dai diritti civili, e in questo senso ampiamente sovrapponibile alla libertà negativa di Berlin, la libertà degli antichi riguarda la libertà collettiva di un gruppo di autodeterminarsi politicamente. Ora è vero che è solo nell'accezione positiva che la libertà può concernere un collettivo, ma questo non esclude che la nozione di autogoverno possa anche riferirsi ai singoli. Altri interpretano le due nozioni di libertà come "libertà da" e libertà di", interpretazione però non propriamente corretta²³: la libertà negativa è sempre libertà *di* qualcuno *da* qualche interferenza *per fare* qualcosa; in questo senso l'assenza di impedimenti è sempre riferita alla libertà di compiere un determinato tipo di azioni.

È importante sottolineare che le due concezioni della libertà non solo sono distinte, ma sono spesso in conflitto tra loro sia sul piano perso-

²¹ Per una sintetica ma accurata trattazione della libertà a livello sociale e politico cf. Carter, "Positive and Negative Liberty".

²² Constant, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*.

²³ MacCallum, "Negative and Positive Liberty", 314.

nale sia su quello politico. La capacità di autogoverno sulle proprie passioni invocata dagli Stoici ha l'obiettivo di rendere l'essere umano libero da impedimenti interni, quali appunto le passioni, anche nel caso in cui l'agente fosse letteralmente in catene. Portando alle estreme conseguenze la dicotomia tra libertà negativa e libertà positiva, la schiavitù, che è la negazione paradigmatica della libertà negativa, risulta invece compatibile con la libertà positiva, con il controllo interno, l'autogoverno delle proprie passioni. Come ricordato da Bobbio²⁴, la libertà negativa ha come suo oggetto le azioni, mentre la libertà positiva ha come suo oggetto il volere, volere che viene liberato da influenze eteronome per essere diretto dall'io autentico. E la libertà interiore è compatibile con la schiavitù, così come all'opposto la libertà negativa è compatibile con l'eteronomia del soggetto, quando per esempio valori e norme sociali oppressive sono irriflessivamente interiorizzate dalle persone. Sul piano politico, i due tipi di libertà incarnano due ideali di società diversi: da una parte la società liberale, tesa alla difesa delle libertà individuali dall'ingerenza statale, che ha in Locke il suo antesignano, e dall'altra la democrazia che ha in Rousseau il suo campione, dove il popolo si autodetermina facendosi guidare dalla volontà generale che è la volontà della cittadinanza guidata dalla ragione. Se Berlin²⁵, e con lui molti liberali, aveva buon gioco a sottolineare il potenziale conflitto tra i due tipi di libertà e i due modelli di società politica rappresentato da ciascuno di essi nell'arena politica, in realtà non c'è una incompatibilità intrinseca fra libertà negativa e libertà positiva, sia a livello individuale che a livello politico: così come la libertà interiore si può ottenere senza essere schiavi, altrettanto l'autogoverno democratico non richiede una subordinazione delle libertà individuali e dei diritti civili all'autonomia collettiva, ossia alle decisioni della maggioranza. In altri termini, l'obiettivo delle democrazie liberali è proprio quello di tenere insieme la libertà negativa di cittadini e cittadine con la capacità di autodeterminazione democratica della cittadinanza. La convivenza non sempre ha successo, ma la possibilità non è preclusa.

Visto che il tipo di libertà rilevante per la considerazione dell'autoinganno è la libertà positiva, vediamo ora di concentrarci su di essa. Come s'è detto, la libertà positiva non è la "libertà di" scegliere e fare ciò che si desidera, bensì è la capacità di autogoverno nel senso di capacità di determinare autonomamente desideri e fini, che possono così essere definiti autenticamente propri. Sul significato di autonomia esiste un'ampia lette-

²⁴ Bobbio, "Libertà" (Enciclopedia del Novecento).

²⁵ Berlin accentuava la dimensione del conflitto fra i due tipi di libertà in quanto sostenitore di un pluralismo incommensurabilista dei valori di ascendenza weberiana che lo portava a vedere i valori come necessariamente oggetto di scelta (Berlin, *Quattro saggi sulla libertà*, 231-236).

ratura filosofica, recentemente sviluppata anche nell'ambito della filosofia femminista, che distingue tra una concezione procedurale e una concezione sostantiva dell'autonomia stessa²⁶. Sinteticamente, la concezione procedurale concepisce l'autonomia come data da due condizioni: a) la *condizione di competenza*, ossia la capacità dell'agente di autoriflessione rispetto a preferenze, desideri e valori che gli o le capita di avere; b) la *condizione di autenticità*, ossia la capacità di sottoscrivere certe preferenze e fini, al seguito dell'esame critico, come preferenze e fini che divengono così autenticamente propri²⁷. La concezione procedurale è dunque allo stesso tempo internalista, ossia riguarda processi interni all'agente, e neutrale rispetto al contenuto delle scelte: cattura l'abilità dell'agente di riflettere su che cosa voglia volere, indipendentemente dal fatto che l'oggetto delle sue volizioni si adegui a determinati standard normativi. D'altro canto, la concezione sostantiva ritiene insufficienti i soli requisiti interni di autoriflessione e autenticazione e introduce invece anche dei requisiti normativi esterni come essenziali nella definizione dell'autonomia. Tali requisiti possono riguardare sia la caratterizzazione dell'autorità agenziale che deve mostrare indipendenza di giudizio²⁸, sia restrizioni sul tipo di preferenze e valori che conferiscono autonomia alle scelte e alle condotte degli individui²⁹. In altre parole, secondo le versioni sostantive, l'autonomia non dipende solo dalla struttura, dalla storia, e dalla coerenza dei valori, delle credenze e delle volizioni interne all'agente, ma anche dall'adeguatezza normativa del set di preferenze, che porta a scrutinare le scelte e le preferenze del soggetto. Secondo questa prospettiva, solo le scelte che sono in linea con il valore stesso dell'autonomia possono essere definite autonome, vale a dire solo le scelte informate del valore dell'indipendenza e dell'autodeterminazione e che preservino l'autodeterminazione futura.

Non è difficile vedere i vantaggi e i rischi rispettivi di ciascun modello. Il modello procedurale, essendo neutrale al contenuto, non pone limiti al contenuto delle scelte, né distingue fra scelte buone o meno; è inoltre rispettoso del pluralismo, ma ha il difetto di escludere dall'autonomia tutte le condotte e le azioni irriflesse, anche se molte delle nostre condotte

²⁶ Galeotti, "Autonomy and Cultural Practices: The Risk of Double Standards"; Galeotti-Sala, "What Went Wrong with Saman's Story? Cultural Practice, Individual Rights, gender and Political Polarization".

²⁷ Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person"; Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*; Christman, "Relational Autonomy, Liberal Individualism and the Constitution of the Self"; Christman, "Procedural Autonomy and Liberal Legitimacy"; Friedman, "Autonomy and Social Relationships: Rethinking the Feminist Critique"; Friedman, *Autonomy, Gender, Politics*.

²⁸ Benson, "Feminist Intuitions and the Normative Substance of Autonomy".

²⁹ Oshana, "How Much Should We Value Autonomy"; Bavosa-Carter, "Mestiza Autonomy as Relational Autonomy: Ambivalence and Social Character of Free Will".

quotidiane sono prese senza riflessione e tuttavia non necessariamente eteronome. Inoltre non sa rispondere al problema dello/a schiavo/a felice, che avendo dominato le passioni, non desidera nulla di più della sua condizione e ha così raggiunto la libertà interiore degli Stoici. Il problema dello/a schiavo/a felice trova invece una risposta nel modello sostantivo che esclude dall'autonomia tutte le scelte non in linea col progetto di una vita ispirata all'indipendenza, anche se deliberate dopo attenta considerazione e riflessione. In questo senso, scelte come quelle di farsi suora o monaco, non importa se frutto di deliberazione interiore, non possono essere considerate autonome, perché condannano poi il soggetto all'obbedienza. La concezione sostantiva dell'autonomia spiega la distanza fra una condotta autonoma e una non autonoma col ricorso alla nozione di preferenze adattive che sono appunto contrapposte alle preferenze autonome. La nozione di preferenze adattive è stata originariamente introdotta da Jon Elster ne *L'uva acerba*³⁰, sulla cui illustrazione torneremo perché, come si vedrà, nella definizione di Elster le preferenze adattive sono frutto dell'autoinganno, e non di condizionamenti esterni. Nell'impiego successivo del concetto da parte del pensiero femminista, sono in generale definite adattive le preferenze forgiate dall'ambiente familiare e sociale³¹. La questione a questo punto è però che tutte le nostre preferenze hanno un'origine esogena, ma è questo sufficiente a definirle come adattive e la condotta che ne deriva come non-autonoma? Se non è sufficiente, che cosa distingue una preferenza di origine esogena che tuttavia non impatta sull'autonomia da una che invece corrode l'autonomia dell'agente? Per giudicare come adattiva una preferenza occorre necessariamente procedere da una concezione sostantiva di autonomia³². Se una certa pratica P è umiliante per l'agente, simbolizza la sua sottomissione e contribuisce a tenerla in una posizione di dipendenza familiare e culturale, bloccando le sue opportunità future, non potrebbe essere accettata da nessuna persona dotata di competenza razionale e capacità di auto-riflessione, in assenza di coercizione, manipolazione e condizionamento mentale. Pertanto l'assenso a quella pratica non può essere preso sul serio, essendo l'espressione di preferenze adattive e non autonome. La nozione di preferenza adattiva funziona dunque solo sullo sfondo di una idea sostantiva di che cosa conti come autonomia, col risultato che tutte le preferenze che, per esempio, si accordano coi tradizionali ruoli di genere sono automaticamente considerate adattive, mentre, d'altro canto, tutte quelle che contrastano i ruoli tradizionali sono *ipso facto* considerate autonome, anche se adottate per imitazione o impetuosi-

³⁰ Elster, *L'uva acerba*.

³¹ Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*.

³² Colburn, "Autonomy and Adaptive Preferences".

tà³³. Non è mia intenzione prendere una posizione definita sui due modelli di autonomia qui sinteticamente tratteggiati e sull'uso di preferenze adattive. Ciò che mi interessa è capire l'impatto dell'autoinganno sull'autonomia che come vedremo non è dipendente da una delle due concezioni di autonomia, visto che l'autoinganno intacca l'autogoverno non attraverso valori o norme adattive, ma proponendo una visione distorta della realtà.

3. L'autoinganno: una patologia dell'autonomia

Come si è detto, l'autoinganno consiste nel credere qualcosa che è in genere falso, contro l'evidenza disponibile, perché in linea coi propri desideri. D'altra parte, una scelta è autonoma se in linea con le volizioni critiche sulla base di conoscenze vere. Credenze razionali e rappresentazioni veridiche del mondo sono componenti essenziali della capacità di autodeterminarsi. L'offuscamento della mente provocato dall'autoinganno si traduce in una rottura della capacità di autodeterminarsi e di intraprendere scelte in linea con l'io autentico. Da un lato, la volontà si lascia guidare da un desiderio a conclusioni irrazionali (e questo costituisce di per sé una condizione non-autonoma, mettendo a rischio l'agenzia dall'inizio), dall'altro l'azione che segue non può dirsi autonoma, in quanto orientata a obiettivi conseguenti alla visione falsata della realtà. Consideriamo, per esempio, il caso di un genitore che si autoinganna sul fatto che il proprio figlio sia moderato nel bere quando esce il sabato sera, a dispetto degli innumerevoli indizi che farebbero concludere a chiunque altro che il ragazzo eccede nel consumo di alcool. Sulla base della credenza falsa della moderazione del figlio, il padre gli consegna a cuor leggero le chiavi dell'auto per uscire. Se avesse contezza dell'effettiva condotta del figlio, per la quale ha svariate evidenze, il padre non agirebbe in questo modo e non riconoscerebbe una scelta del genere come propria. La condotta paterna, derivante dalla mancanza di lucidità rispetto alle abitudini del figlio, è un esempio di agenzialità diminuita che corrisponde a una libertà interiore ridotta dall'autoinganno.

Naturalmente questa valutazione dell'impatto dell'autoinganno sull'autonomia dell'agente presuppone che nell'autoinganno ci sia un agente e non soltanto una vittima di cortocircuiti mentali. Ma appunto il modello a mano invisibile da me proposto soddisfa questo requisito: c'è un agente che se pure non si inganna intenzionalmente, intenzionalmente mette in atto dei processi che collateralmente producono l'autoinganno. Per esempio, il padre non considera le prove che ha davanti agli occhi

³³ Galeotti-Sala, "What Went Wrong with Saman's Story? Cultural Practice, Individual Rights, gender and Political Polarization".

dell'abuso di alcol del figlio, ma si focalizza sul fatto che il figlio è gentile quando esce e che a casa non beve, e lascia che questi indizi 'positivi' inneschino la *confirmation bias* che conferma ciò che il padre desidera credere del figlio. L'autoinganno dunque impatta sulle due condizioni interne di autonomia, la competenza e l'autenticità, e l'agente non lucido rischia di agire in maniera drammaticamente sbagliata. Azioni che, valutate sotto il profilo della libertà negativa, sono certamente libere, ma non così sotto il profilo della libertà positiva perché non riconoscibili come autenticamente proprie dall'agente una volta uscito dalla condizione di autoinganno. La condizione dell'autoinganno impatta sulla condotta allo stesso modo dell'alcol o della droga che limitano il controllo dell'agente sulla sua condotta e producono effetti a volte devastanti senza tuttavia esonerare il soggetto dalla responsabilità. L'autoinganno può influire in due modi sull'agente: o indirizzare le sue azioni in un modo inautentico, oppure può intervenire a coprire un errore o un fallimento imbarazzante per l'agente manipolando le sue preferenze. Casi del genere sono stati descritti in vari esperimenti di psicologia e corrispondono all'archetipo della favola di Esopo sulla volpe e l'uva che è l'esempio usato da Elster³⁴. Com'è noto, la volpe, di fronte alla sua incapacità di raggiungere i grappoli troppo alti, si convince che l'uva è acerba e dunque indesiderabile. Ristrutturare il campo cognitivo, e arrivare a "vedere" l'uva acerba è il modo di ridurre la dissonanza cognitiva tra la voglia di mangiare quell'uva e la propria incapacità a soddisfare quel desiderio³⁵. La preferenza risultante di non volere l'uva acerba è l'esito dell'autoinganno, ed è adattiva perché corrisponde a una credenza irrazionale indotta dall'interferenza motivazionale sul campo cognitivo. In questo caso, la preferenza adattiva è tale non perché forgiata dalla realtà, ma perché indotta da una visione distorta della realtà prodotta dall'autoinganno. Abbiamo a questo proposito un chiaro discrimine per sostenere che quella della volpe è una preferenza adattiva, in quanto risulta da un brusco e irrazionale cambiamento della preferenza originaria. In sintesi, l'autoinganno può distorcere non solo ciò in cui il soggetto crede, ma, in certi casi, specificamente per l'autoinganno rivolto al passato, anche i desideri del soggetto. Quindi entrambe le condizioni interiori dell'autonomia, ossia la competenza e l'autenticità, sono intaccate dall'autoinganno col risultato complessivo di diminuire la capacità agenziale del soggetto.

Vorrei qui sottolineare che l'impatto dell'autoinganno sull'autonomia del soggetto che ho descritto ha conseguenze devastanti se le azioni che

³⁴ Elster, *L'uva acerba*.

³⁵ La nozione di "dissonanza cognitiva" è introdotta dallo psicologo Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*.

ne derivano riguardano non la vita individuale delle persone, ma le scelte di leader politici. Ho altrove sostenuto che l'autoinganno gioca uno specifico ruolo nel mondo politico, non alternativo all'inganno esplicito, ma in collusione con esso³⁶. Nell'ambito politico, i desideri e le motivazioni non riguardano la vita personale e il benessere del singolo agente e dei suoi cari, quanto piuttosto gli interessi strategici e gli obiettivi politici a cui quel politico ha legato le sue fortune e il suo futuro. Come nella vita personale, tuttavia l'autoinganno espone il soggetto a credere irrazionalmente cose contro l'evidenza. Ma in questo caso le credenze false e le scelte che ne derivano sono rilevanti per l'intera comunità politica: decisioni basate su rappresentazioni falsate sono votate al fallimento e hanno effetti su tutti. Altrove ho analizzato come l'autoinganno impatta quando in gioco ci sono decisioni drammatiche come un intervento armato in un altro paese: nell'area grigia di incertezza strategica e di dati complessi che caratterizzano le crisi di politica estera in paesi con un ruolo primario nella geopolitica come gli Stati Uniti, è possibile identificare alcuni specifici episodi di autoinganno che hanno caratterizzato e deciso alcune crisi internazionali come il fiasco della Baia dei Porci nel 1961, la crisi del Golfo del Tonchino nel corso del conflitto del Vietnam del 1964 e infine l'invasione dell'Iraq nel 2003³⁷. In tutti e tre i casi, la tesi della menzogna diretta mal si concilia col fallimento che ne è seguito; invece se all'opera c'è un autoinganno dell'Amministrazione, il piano intrapreso su visioni falsate è condannato al fallimento. Se la tesi della menzogna pura e semplice non spiega il fiasco, la tesi alternativa, ossia dell'errore onesto (*honest mistake*) trascura la natura motivata delle scelte che erano al servizio degli interessi politici degli agenti coinvolti, mentre convenientemente ne estenua la responsabilità morale in semplice inaccuratezza epistemica³⁸. In tutti e tre i casi sopra menzionati, una motivazione del presidente e del suo governo si trova all'origine della decisione. Nel caso della Baia dei Porci era la volontà, condivisa da tutto lo staff di Kennedy, di "fare qualcosa su Cuba" e di mostrarsi risoluti contro il comunismo; nel caso dell'incidente del Golfo del Tonchino, mai avvenuto, si cercava un pretesto per un'escalation del coinvolgimento americano in Vietnam; nel caso dell'invasione dell'Iraq, le motivazioni erano più d'una, tra guerra al terrorismo, lotta alla dittatura di Saddam, esportazione della democrazia, sostenute diversamente dai

³⁶ Galeotti, "Liars or Self-Deceived? Reflections on Political Deception"; Galeotti, *Political Self-Deception*.

³⁷ Per un'analisi completa delle specificità dell'autoinganno in politica e dei tre casi studio citati cf. Galeotti, *Political Self-Deception*, part. 2.

³⁸ La tesi dell'*honest mistake* è in particolare sostenuta da McNamara per giustificare le scelte sue e dell'amministrazione Johnson con riferimento al Vietnam (McNamara, *In Retrospect. The Tragedy and Lesson of Vietnam*).

diversi attori coinvolti. E queste motivazioni, in contesti di emergenza percepita, hanno portato a una considerazione falsata e orientata a senso unico dei dati e, conseguentemente, a decisioni che hanno avuto esito disastroso. Come ho accennato, in questi casi l'autoinganno è sempre in qualche modo legato all'inganno di terzi, e come ho menzionato l'autoinganno non assolve i decisori dalla responsabilità non solo politica ma anche morale. Ciò detto, sostengo che l'autoinganno dà conto del perché politici esperti e competenti abbiano commesso simili errori e come, in particolare, la dimensione collettiva della decisione – che un presidente non prende in isolamento – abbia aumentato le distorsioni del ragionamento, grazie a quello che gli psicologi politici chiamano il “Groupthink”, ossia l'aumentata possibilità di scorciatoie cognitive nel ragionamento collettivo di un gruppo gerarchicamente organizzato³⁹.

Non posso entrare qui nel merito dei tre casi, il cui esame appropriato ci porterebbe fuori dal tema di questo articolo. Ho però voluto richiamarli per mostrare come la restrizione delle capacità agenziali e della libertà positiva indotta dall'autoinganno abbia effetti deleteri su grandi numeri di persone se l'autoinganno riguarda le decisioni di leader politici su questioni di rilievo per la comunità nazionale e internazionale.

4. Che fare?

Come appena detto, l'autoinganno non esonera l'agente dalla responsabilità tanto per la credenza falsa quanto per le azioni che ne conseguono. Anche se è il prodotto non voluto di mosse intenzionali del soggetto e quindi non è sotto il controllo diretto dell'agente, tuttavia il soggetto non è assolto, come argomentano studi recenti sulla responsabilità per azioni “fuori controllo”⁴⁰. Secondo questa linea interpretativa, l'attribuzione della responsabilità è conseguente al fatto che ci sia un agente, pur se non pienamente lucido, e non una forza esterna, un meccanismo cieco o un genio cattivo all'origine della azione incriminata. E seppur non direttamente controllato dall'agente, tuttavia l'autoinganno può essere controllato indirettamente. Abbiamo a disposizione due strategie di controllo indiretto proprio per aggirare la possibile debolezza della volontà, a cui credere secondo i desideri è a volte accostato⁴¹: la costruzione del carattere e il pre-commitment. La prima è la soluzione aristotelica, secondo cui modellare il

³⁹ Janis, *Groupthink: Psychological Studies of Policy Decisions and Fiascoes*.

⁴⁰ Jenni, “Vices of Inattention”; Sher, “Out of Control”; Sher, *Who Knew? Responsibility without Awareness*.

⁴¹ Mele, “Incontinent Believing”; Ainslie, *The Breakdown of the Will*.

carattere con le buone abitudini e la disciplina è indispensabile all'agente per evitare di cader preda dell'akrasia, ossia di agire (o credere) contro il proprio miglior giudizio sull'onda della passione del momento. Tuttavia la fortificazione del carattere non è sufficiente a prevenire l'autoinganno in certe circostanze difficili e sotto forte pressione emotiva⁴². Consideriamo allora la seconda strategia. Il precommitment è la strategia utilizzata da Ulisse per affrontare indenne il canto delle sirene⁴³. Volendo ascoltare il canto dolcissimo delle sirene, ma sapendo del conseguente pericolo mortale, la soluzione di Ulisse è di farsi legare all'albero maestro e di riempire di cera le orecchie dei suoi compagni, cosicché quando la tentazione arriva, i marinai non sentono il suono e Ulisse legato non può dar seguito alla voglia di buttarsi in mare. Insomma Ulisse crea al tempo t^1 , in condizione di lucidità cognitiva, dei vincoli alle sue opzioni in modo tale che al tempo t^2 , sotto pressione emotiva, eviterà di divenire preda della tentazione che egli sa che è impossibile resistere. Il precommitment è pertanto la strategia razionale per controllare ex ante le proprie cadute di disciplina e razionalità in situazioni difficili. È un modo per limitare autonomamente la propria libertà negativa onde evitare poi una scelta che sarebbe dettata dall'offuscamento della propria autonomia in generale. Per far funzionare il precommitment, occorre innanzitutto che l'agente riconosca il rischio di autoinganno e voglia evitarlo. Poi l'agente deve affidarsi a un arbitro. Si ribalta così ciò che di regola succede nei casi di autoinganno dove gli amici sono spesso complici, senza pensare che la loro complicità viene presa dall'agente come un'evidenza a sostegno della sua tesi ingannevole che ne esce così rinforzata. La mia proposta è quella di trasformare la comunità collusiva intorno a chi si autoinganna in una che agisce come arbitro e sollecita l'agente a evitare la rassicurante scorciatoia cognitiva. Perché gli arbitri abbiano titolo ad intervenire presso l'agente che si autoinganna, e abbiano chances di essere ascoltati, è necessaria un'autorizzazione ex ante dell'agente stesso. L'autorizzazione ex ante è indispensabile per due ragioni: a) per evitare che gli amici della persona che si autoinganna si autoproclamino guardiani dell'amica/o con lo sgradevole retrogusto di paternalismo e moralismo; b) con l'autorizzazione l'agente assume piena responsabilità per il loro intervento sottoscrivendo così il proprio impegno preventivo contro l'autoinganno stesso. Solo qualcuno che è stato esplicitamente autorizzato, è in grado di parlare chiaramente e sinceramente con l'aspettativa di essere preso sul serio dall'agente che l'ha autorizzato, a dispetto delle circostanze difficili. Proprio perché l'autoinganno può essere prevenuto indirettamente, tramite l'assistenza di un'amica nel ruolo di

⁴² Ainslie, *The Breakdown of the Will*.

⁴³ Elster, *Ulisse e le sirene*.

arbitro, è l'accordo preventivo di autorizzazione che dà credito all'agente stesso di aver evitato di autoingannarsi. Il rimedio proposto raggiunge l'obiettivo attraverso una deviazione, ma il fatto che l'agente si sia simbolicamente legato ad ascoltare il parere dell'arbitro non riduce la sua libertà e autonomia in generale, dato che come abbiamo visto è propriamente l'autoinganno a impattare negativamente sull'autonomia dell'agente.

Si può immaginare di mettere in atto strategie di precommitment anche a livello istituzionale per prevenire l'autoinganno in politica, previo il riconoscimento del rischio di autoinganno da parte dei decisori politici. Come poi concepire la funzione arbitrale e attraverso quale corpo, investito da chi, sono complicate questioni di ingegneria istituzionale che non posso affrontare in questa sede. Qui basti solo ricordare che tutti i rapporti successivi a decisioni fallimentari in politica estera che ho avuto modo di esaminare menzionano la necessità di un avvocato del diavolo nel processo deliberativo che abbia la funzione di mettere in evidenza tutti i punti oscuri, i dati trascurati, le incoerenze nel piano originario⁴⁴. La specifica funzione dell'avvocato del diavolo dovrebbe essere quella di spezzare l'atmosfera di compiaciuto sostegno alla volontà del leader che viene a crearsi nei gabinetti e nei gruppi decisionali dove simili piani vengono concepiti e poi deliberati. In altri termini, l'esigenza di un punto di vista esterno, neutrale e non condizionato dalla volontà dell'amministrazione è riconosciuto come indispensabile dalle commissioni che ex post esaminano un fiasco. Resta da capire come questa funzione arbitrale possa essere efficacemente e democraticamente esercitata sul piano istituzionale.

Bibliografia

- Ainslie, George. *The Breakdown of the Will*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Audi, Robert. "Self-Deception, Action and the Will". *Erkenntnis* 18 (1982): 133-158.
- Audi, Robert. "Self-Deception and Practical Reasoning". *Canadian Journal of Philosophy* 19 (1989): 247-266.
- Bach, Kent. "Thinking and Believing in Self-Deception". *Behavioral and Brain Science* 20 (1997): 91-136.
- Bavosa-Carter, Edwina. "Mestiza Autonomy as Relational Autonomy: Ambivalence and Social Character of Free Will". *Journal of Political Philosophy* 15 (2007): 1-21.

⁴⁴ Cf. il rapporto Chilcots sull'intervento in Iraq, 6 luglio 2016: www.iraqinquiry.org.uk/the_inquiry/sir-john-chilcots-public-statement/.

- Benson, Paul. "Feminist Intuitions and the Normative Substance of Autonomy". In *Personal Autonomy: New Essays on Personal Autonomy and Its Role in Contemporary Moral Philosophy*. Edited by Stacey Taylor, James. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Berlin, Isaiah. *Quattro saggi sulla libertà*. Trad. di Marco Santambrogio, Milano: Feltrinelli, 1989.
- Bobbio, Norberto. [https://www.treccani.it/enciclopedia/liberta_\(Enciclopedia-del-Novecento\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/liberta_(Enciclopedia-del-Novecento)/), 1979.
- Carter, Ian. "Positive and Negative Liberty." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition). Edited by Edward N. Zalta, Stanford: Stanford Univ., 1997- URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/liberty-positive-negative/>, ultimo accesso: 12.12.2024
- Christman, John. "Relational Autonomy, Liberal Individualism and the Constitution of the Self". *Philosophical Studies* 117 (2003): 143-64.
- Christman, John. "Procedural Autonomy and Liberal Legitimacy". In *Personal Autonomy: New Essays on Personal Autonomy and Its Role in Contemporary Moral Philosophy*. Edited by Stacey Taylor James. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Colburn, Ben. "Autonomy and Adaptive Preferences". *Utilitas* 23/1 (2011): 52-71.
- Constant, Benjamin. *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*. Trad. di Giovanni Paoletti. Torino: Einaudi, 2005.
- Davidson, Donald. "Paradoxes of Irrationality". In *Philosophical Essays on Freud*. Edited by Wollheim, Richard, Hopkins, James. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Davidson, Donald. "Deception and Division". In *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Edited by Ernest LePore and Brian McLaughlin. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Dworkin, Gerald. *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Elster, Jon. *Ulisse e le sirene. Indagini sulla razionalità e l'irrazionalità*. Trad. di Paolo Garbolino. Bologna: Il Mulino, 1983.
- Elster, Jon. *Uva acerba. Versioni non ortodosse della razionalità*. Trad. di Fabrizio Elefante. Milano: Feltrinelli, 1989.
- Festinger, Leon. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford: Stanford University Press, 1957.
- Fingerette, Herbert. *Self-Deception*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- Fingerette, Herbert. "Self-deception Needs no Explaining". *Philosophical Quarterly* 48 (1998): 289-301.
- Foss, Jeffrey. "Rethinking Self-Deception". *American Philosophical Quarterly* 17 (1980): 237-243.

- Frankfurt, Harry G. "Freedom of the Will and the Concept of a Person". In Harry G. Frankfurt. *The Importance of What We Care About*, 11-25. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Friedman, Marilyn. "Autonomy and Social Relationships: Rethinking the Feminist Critique". In *Feminists Rethink the Self*. Edited by Meyers, Diana T. Boulder: Westview Press, 1997.
- Friedman, Marilyn. *Autonomy, Gender, Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Galeotti, Anna Elisabetta. "Self-Deception: Intentional Plan or Mental Event?". *Humana Mente* 20 (2012): 41-66.
- Galeotti, Anna Elisabetta. "Liars or Self-Deceived? Reflections on Political Deception". *Political Studies* 63/4 (2015): 887-902.
- Galeotti, Anna Elisabetta. "Autonomy and Cultural Practices: The Risk of Double Standards". *European Journal of Political Theory*, 14/3 (2015): 277-296.
- Galeotti, Anna Elisabetta. *Political Self-Deception*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Galeotti, Anna Elisabetta e Sala, Roberta. "What Went Wrong with Saman's Story? Cultural Practice, Individual Rights, gender and Political Polarization". *Res Publica* 29/4 (2022): 629-646.
- Gergen, Kenneth J. "The Ethnopsychology of Self-Deception". In *Self-Deception and Self-Understanding New Essays in Philosophy and Psychology*. Edited by Mike W. Martin. Lawrence: University of Kansas Press, 1985.
- Gilovich, Thomas. *How Do We Know What Isn't So?* New York: The Free Press, 1991.
- Goleman, Daniel. *Vital Lies, Simple Truths: The Psychology of Self-Deception*, London: Bloomsbury, 1997.
- Haight, Mary Rowland. *A Study on Self-Deception*, Brighton, UK: Harvester Press, 1980.
- Janis, Irving. *Groupthink: Psychological Studies of Policy Decisions and Fiascoes*, Boston: Houghton Mifflin, 1982.
- Jenni, Kathie. "Vices of Inattention". *Journal of Applied Philosophy*, 20 (2003): 279-295.
- Johnston, M. "Self-Deception and the Nature of the Mind". In *Perspectives on Self-Deception*. Edited by Brian P. McLaughlin and Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Kipp, David. "On Self-Deception". *Philosophical Quarterly*, 30 (1980): 305-317.
- Kipp, David. "Self-Deception, Authenticity and Weakness of the Will". In *Self-Deception and Self-Understanding New Essays in Philosophy and Psychology*. Edited by Mike W. Martin. Lawrence: University of Kansas Press, 1985.

- Kunda, Ziva. "Motivated Interference: Self-Serving Generation and Evaluation Causal Theory". *Journal of Personality and Social Psychology* 53/4 (1987): 536-647.
- MacCallum, Gerald. "Negative and Positive Liberty". *The Philosophical Review* 76 (1967): 312-334.
- McNamara, Robert. *In Retrospect. The Tragedy and Lesson of Vietnam*. New York: Random House, 1995.
- Mele, Alfred. "Incontinent Believing". *The Philosophical Quarterly* 36 (1986): 212-222.
- Mele, Alfred. *Irrationality. An Essay on Akrasia, Self-Deception and Self-Control*, Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Mele, Alfred. "Real Self-Deception". *Behavioral and Brain Sciences* 20 (1997): 91-102.
- Mele, Alfred. *Self-Deception Unmasked*, Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Mele, Alfred. "When Are We Self-Deceived?". *Humana Mente* 20 (2012): 91-102.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Book, 1974.
- Nozick, Robert. "On Austrian Methodology". *Synthese* 36 (1977): 353-392.
- Nussbaum, Martha. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Oshana, Marina. "How Much Should We Value Autonomy?". *Social Philosophy and Policy* 29 (2004): 81-102.
- Pears, David. *Motivated Irrationality*, Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Pedrini, Patrizia. *L'autoinganno: Che cos'è, come funziona*. Roma-Bari: Laterza, 2013.
- Piattelli-Palmarini, Massimo. *Inevitable Illusions: How Mistakes of Reason Rule Our Mind*. Hoboken, N.J.: Wiley, 1994.
- Rorty, Amélie Oksenberg. "Beliefs and Self-Deception". *Inquiry* 15 (1972): 387-410.
- Rorty, Amélie Oksenberg. "User-friendly Self-Deception". In *Self and Deception: A Cross-Cultural Philosophical Enquiry*. Edited by Roger T. Ames, and Wimal Dissanayake. New York: State University of New York Press, 1996.
- Sartre, Jean-Paul. *L'essere e il nulla*. Trad. di Giuseppe Del Bo. Milano: Il Saggiatore, 1965.
- Scott-Kakures, Dion. "Self-Deception and Internal Irrationality". *Philosophy and Phenomenological Research* 56 (1996): 31-56.
- Sher, George. "Out of Control". *Ethics* 116 (2006): 285-301.
- Sher, George. *Who Knew? Responsibility without Awareness*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

- Szabò-Gendler, Tamar. "Self-Deception as Pretense". *Philosophical Perspectives* 21 (2007): 231-258.
- Talbott, William. J. "Intentional Self-deception in a Single Coherent Self". *Philosophy and Phenomenological Research* 55 (1995): 27-74.
- Vaillant, George Eman. *The Wisdom of the Ego*. Cambridge, Ma.; Harvard University Press, 1993.

When Freedom Met Market

Quando la libertà incontrò il mercato

DANIEL ZAMORA VARGAS

Université Libre de Bruxelles, Belgium
daniel.zamora.vargas@ulb.ac.be

Abstract. The essay presents a historical overview and critical discussion of the debates over the relation between classical liberal and neoliberal conceptions of the relation between state and market, with particular reference to the idea of freedom. Through figures like Beveridge, Mises, and Friedman, the author explores the move from social planning to market dominance, showing the shift from citizens to consumers and from a collective to a more individual definition of freedom, and emphasizing the implications for citizenship and democracy.

Keywords: freedom, neoliberalism, welfare state.

Riassunto. Il saggio offre una panoramica storica e una discussione critica sui dibattiti riguardanti la relazione tra le concezioni del liberalismo classico e del neoliberalismo in merito al rapporto tra stato e mercato, con particolare attenzione all'idea di libertà. Attraverso figure come Beveridge, Mises e Friedman, l'autore esplora il passaggio dalla pianificazione sociale al dominio del mercato, con la crescente centralità del consumatore rispetto al cittadino e il passaggio da una definizione collettiva a una maggiormente individuale di libertà, sottolineando le implicazioni per la cittadinanza e la democrazia.

Parole-chiave: libertà, neoliberalismo, welfare state.

Freedom means the strict adherence to an order functioning with astonishing regularity through the medium of the free market with its freely fluctuating prices
 Wilhelm Röpke, 1937

In November 1942, shortly after the decisive victory in the Battle of El Alamein in Egypt by the Allies, the English social reformer William Beveridge was about to publish his famous report on “Social Insurance and Allied Services.” Upon its release, the technical text, intended to shape the British welfare state, became an unexpected sensation. People queued in the cold to purchase it, with sales reaching an impressive 635,000 copies. As the tide of the war shifted, it provided insight into what a post-war Britain could entail. Its objective was thus, from the outset, more expansive than merely improving the material well-being of the population; it was fundamentally about enhancing the concepts of citizenship and freedom. As Beveridge’s biographer José Harris put it, the work aimed “not merely to abolish physical want, but to give a new sense of purpose to democracy.”¹ The “passionate sense of citizenship” generated by the war could then be redirected towards new social aims with the development of “a wider polity” embodying Beveridge’s republican idea of freedom.

That vision implied however a substantial degree of social planning. If Beveridge had been attracted to *laissez-faire* in the early thirties, his view changed quite starkly in the context of the war. As Harris argued, the conflict had brought an “enormous extension of state control over production without apparently destroying democracy or civil liberties,” leading Beveridge to rely on such techniques “to promote many other desirable social goals, after the war.”² Full employment, health care, housing, or education could only, the social reformer argued, be reached through a developmental state, partially socializing investment. While many economists thought that the kind of mass mobilization required for the war economy would be impossible to sustain in times of peace, Beveridge thought it was precisely what was needed to abolish want and restructure the civic structure of society.

Part of the argument relied however on a specific skepticism regarding the ability of the market economy to solve material deprivation. As Beveridge noted, the increase of spending power rose “by nearly one-third” during the interwar period and “conferred great benefits but it did not

¹ Harris, *William Beveridge: A Biography*, 414.

² *Ibid.*, 428.

abolish Want.” And the reason was not, according to the British economist, a lack of growth, but the very nature of the problems that could be solved by the means of the market. “Money spent on drink,” he noted, “does not give employment to the miner, but to the brewer; money spent on milk does not help to solve the problem of the unemployed engineer. It may be said that consumer’s demand should be supreme, and that, if the consumer ordains, the miner should become a brewer and the engineer a dairy farmer.”³ As he would argue in his 1944 *Full Employment in a Free Society* report, war had brought full employment, but to “cure unemployment without war”⁴ required precisely to find “a common objective for peace that will be equally compelling on our efforts.” This implied “changing the direction and the speed rather than the concentration” of the war economy; it meant that “social conscience” would become “the driving force in our national life.” The fight against Hitler would then be substituted for other aims, deliberated collectively. In the place of a price system and consumers, Beveridge argued for the empowerment of a “democratically controlled state” to secure the allocation of goods “in accord with the wishes of the citizens.”⁵ In its most radical form, it implied replacing a *posteriori* adjustment of production resulting from market exchanges by an *a priori* political assessment of needs and economic planning.⁶

Commitment to the socialization of investment was therefore strongly embedded within the more general framework of social rights and citizenship, rather than through the narrow lens of income redistribution. This view relied on a quite central assumption that all preferences cannot be expressed as consumer choices. As Beveridge’s brother-in-law, the economist Richard Tawney, argued in his 1929 lecture about equality, “it is not till it is discovered that high individual incomes will not purchase the mass of mankind immunity from cholera, typhus, and ignorance, still less secure them the positive advantages of educational opportunity and economic security, that slowly and reluctantly, amid prophecies of moral degeneration and economic disaster, society begins to make collective provision for needs no ordinary individual, even if he works overtime all his life, can provide himself.”⁷ Those aims, he added, “cannot be brought within the scope and calculus of competition... they presuppose a social choice.”⁸ It was not about creating a capitalism with a human face, but

³ Beveridge, *Full Employment in a Free Society*, 186.

⁴ *Ibid.*, 254.

⁵ *Ibid.*

⁶ On discussions about needs and planning see in particular: Soper, *On Human Needs: Open and Closed Theories in a Marxist Perspective*, 203-219.

⁷ Tawney, *Equality*, 127.

⁸ *Ibid.*

about reinforcing the civic duty of the community. Freedom was not just about material wellbeing, but also about the ability of a society to shape its own destiny, to collectively define itself. Extending democracy to the definition of the social aims was therefore a way to expand freedom, to give it a positive content requiring limiting the strength, as Beveridge argued, of “private enterprise” as “a sovereign power independent of the state.”⁹

Such a task was part of a broader displacement of liberal definitions of coercion that restricted it to exceptional physical threats excluding de facto market exchanges in the economic sphere. As Hayek would later argue, “even if the threat of starvation to me and perhaps to my family impels me to accept a distasteful job at a very low wage, even if I am ‘at the mercy’ of the only man willing to employ me, I am not coerced by him or anybody else.”¹⁰ Coercion, according to neoliberals, needed to be intentional and could then not apply to the decentralized and impersonal workings of the price system or the general and abstract legal framework sustaining it, a view that had been strongly challenged by social reformers such as the American legal scholar Robert Hale in the inter-war period, insisting on the “impersonal but nonetheless coercive nature of the capitalist labor market.”¹¹ The argument had far-reaching implications when it came to social policy. Indeed, it meant that the expropriation of private property “would neither add to nor subtract from the constraint which is exercised,” but “merely transfer the constraining power to a different set of persons.”¹² Beveridge himself had argued that greater control over the productive sphere was, after all, “a loss of freedom which would affect very few people,” while enhancing the collective freedom of the body politic to collectively define social aims. If this vision did not fully materialize after the war, it nevertheless profoundly shaped the nature of European welfare states, politicizing the concept of needs. In other words, it involved deciding what to invest in through public deliberation rather than market choices—acting as citizens rather than consumers. In this sense, the welfare state, a complex set of institutions encompassing labor laws, control over investment and prices, and public monopolies in key sectors and industries was from its inception an attempt to uphold a collective notion of freedom.

This view, however, would be radically challenged by neoliberal thinkers such as Friedrich Hayek, Ludwig von Mises, Lionel Robbins, and later Milton Friedman, who were deeply concerned about the increasing

⁹ Beveridge, *Full Employment in a Free Society*, 274.

¹⁰ Hayek, *The Constitution of Liberty*, 203-204.

¹¹ Fried, *The Progressive Assault on Laissez Faire*.

¹² Hale quoted in Fried, *The Progressive Assault on Laissez Faire*.

power of the state and democracy over the idea of a free-market economy. The argument began during the interwar period with the outbreak of the socialist calculation debate. The question of the war economy and its relationship with the price mechanism as the primary tool for allocating investment had already been central to Austrian socialist Otto Neurath's 1916 proposal for an "in-kind economy."¹³ In a piece that sparked the decades-long debate between neoliberals and socialists, Neurath argued that economics had for too long neglected "in-kind calculus" in favor of "monetary economics" and price systems. He contended that the First World War had demonstrated that it "was fought with ammunition and the supply of food, not with money."¹⁴ In other words, Neurath suggested that "in times of peace," societies should not "accept limitations on production" when addressing issues such as mass unemployment. In his vision of a "community-oriented economy," "the plan is what net profit is in the market economy." This meant that economic goals would be collectively deliberated rather than dictated by the decentralized signals of the price system, replacing the "rule of the masters" with "the rule of the community."¹⁵ Neurath further developed these ideas over the following decade, particularly after joining the Austrian Social Democratic Party and contributing to the ambitious social policies of Red Vienna. From 1918 to 1934, the city—dominated by socialists—massively invested in public housing, sports facilities, schools, and social and health services, profoundly expanding the scope of government.

It is in this context that Ludwig von Mises, also living in Vienna, wrote a detailed response to Neurath in 1919, which was eventually published the following year as *Economic Calculation in the Socialist Commonwealth*. A member of the Austrian school of neoliberalism alongside Friedrich Hayek, Mises studied law at the University of Vienna and worked at the Chamber of Commerce, where he held a regular seminar attended by economists such as Lionel Robbins, Frank Knight, and Fritz Machlup.¹⁶ While Mises left Vienna in 1934 following the outbreak of the civil war in Austria, he was deeply hostile to the social democrats and the rise of mass democracy. Demonstrations, the increasing politicization of the economy, and working-class militancy convinced him that socialism was destined to fail. As he argued in his 1920 book, socialism was "impossible" because no calculation to allocate the factors of production could occur without a functioning price system. More importantly, perhaps,

¹³ Neurath, "Economics in Kind, Calculation in Kind and Their Relation to War Economics."

¹⁴ *Ibid.*, 304.

¹⁵ Neurath, "Total Socialisation of the Two Stages of the Future to Come," 383

¹⁶ See in particular: Slobodian, *Globalists*, 31-34.

Mises sought, as Niklas Olsen has shown, “to contest notions of representative democracy by arguing that the market is more democratic than the polity can ever be.”¹⁷ According to Olsen, this approach aimed to guarantee “not only economic efficiency but also democratic institutions” by enabling people to “choose between available ‘products’” as a form of political participation. As Mises wrote, “the lord of production is the consumer.”¹⁸

The analogy between voting in the *polis* and buying in the market would soon become a widespread trope among both Austrian and American neoliberals implicitly branding the price system as a democratic tool registering the preferences of consumers and allocating resources accordingly. “Every shilling spent,” argued the British neoliberal Lionel Robbins in his 1934 book *The Great Depression*, “is a vote for a particular commodity. The system of prices as a whole is the register of such an election.”¹⁹ The concept of the “sovereign consumer,” that would embody such an analogy, would however be coined by William Hutt, a South African economist that had spent some time at the LSE with Hayek and Robbins.²⁰ In *The Economist and the Public* (1936) he noted that “because he has been concerned with questions of social goodness the economist has been drawn into the field of social philosophy.”²¹ But there was, Hutt thought, an obvious alternative to this. “It is possible,” he added, “to define the general good in terms which, whilst avoiding all metaphysical controversy, will cover the non-material needs and aspirations of mankind as well as the material, and will also be of such a nature as to make universal acquiescence in its standards, although not universal acceptance of its intrinsic ethical or aesthetic goodness, a not unreasonable hope. We shall call this ideal ‘consumers’ sovereignty.’”²² The aim of producing being then to respond to such individual choices and satisfy needs as expressed by consumers through their “votes” on the market. As Maxime Desmarais-Tremblay noted, such an analogy was designed as a way to legitimize the role of firms in the capitalist system and, naturally, to delegitimize the state as a social planner, the point being precisely to turn markets into the “best mechanism of social coordination to guarantee individual freedom, equality and peace.”²³ It was, as the German ordolib-

¹⁷ Olsen, “Ludwig von Mises, the Idea of Consumer Democracy,” 44.

¹⁸ Mises, *Die Gemeinwirtschaft*, 435.

¹⁹ Robbins, *The Great Depression*, 149.

²⁰ On the history and implications of the notion, see: Desmarais-Tremblay, “W.H. Hutt and the Conceptualization of Consumers’ Sovereignty,” 1050–1071.

²¹ Hutt, *The Economist and the Public*, 129.

²² *Ibid.*, 130.

²³ Desmarais-Tremblay, “W.H. Hutt and the Conceptualization of Consumers’ Sovereignty,” 1057.

eral Wilhelm Röpke wrote, a “democracy of consumers” and capitalism “a continuing plebiscite in which each piece of currency represents a ballot and in which the consumers, via their demands, are constantly voting to decide what types and amounts of goods shall be produced.”²⁴ Along the same lines the French philosopher and organizer of the Walter Lippmann conference, Louis Rougier, did not hesitate to argue that:

The liberal economy or market economy can also be called economic democracy, because it is the needs and tastes of consumers, manifested by the plebiscite of prices, which direct capital investments and production in order to satisfy them. Profit is the consequence and the sign of the ability of producers to serve the needs and tastes of consumers well. It can be proved, moreover, that such an economy corresponds to the maximum social return, that is to say to the optimal management for the greatest satisfaction of the mass of consumers.²⁵

This ingenious and influential argument would not only invest consumer choices with economic power but also displace democracy within the marketplace. The price mechanism was then rapidly elevated as the crucial tool to preserve in order to organize efficiently the economic activity and, perhaps more importantly, protect individual freedom. As the American neoliberal Milton Friedman would later argue, the problem with the welfare state was precisely that it “limit[ed] the personal freedom of the recipients.”²⁶ If Friedman had significant disagreements with Austrian neoliberals about, among other things, the role of mathematics in economics, he broadly shared their views about the market as a system of democratic representation. In the field of social policy, it is therefore the very idea of defining needs politically and satisfying them through collective provision that had to be strongly contested in the name of greater individual liberty. Economic freedom, Friedman thought, was not just a component of freedom broadly speaking, but “a necessary condition for political freedom.” The rising concern for welfare that followed the war and skepticism towards the market were then, as Friedman argued, “a lack of belief in freedom itself.”²⁷ “I know of no example in time or place,” he added, “that has been marked by a large measure of political freedom, and that has not also used something comparable to a free market to organize the bulk of economic activity.”²⁸ Under this perspective, the market and

²⁴ Röpke, *Economics of the Free Society*, 197.

²⁵ Rougier, “Le libéralisme de stricte observance et le néo-libéralisme. Un essai de définition,” 279-293.

²⁶ Friedman, “The Case for the Negative Income Tax: A View from the Right,” 111.

²⁷ Friedman, *Capitalism and Freedom*, 15.

²⁸ *Ibid.*, 9.

the choices made by individuals in it appeared, to quote Béatrice Cherrier, as “the best protection from the coercion of the majority,” providing coordination “without standardization and a ‘check’ to political power.”²⁹ This was a view that Friedman, among others, would consistently put forward during his career by depicting the market as a genuine “system of proportional representation” protecting the diversity of individual preferences. In the market, “each man can vote,” he famously argued in his 1962 bestseller *Capitalism and Freedom*, “for the color of tie he wants and get it; he does not have to see what color the majority wants and then, if he is in the minority, submit.”³⁰ “The ballot box,” he added, “produces conformity without unanimity; the market place, unanimity without conformity.”³¹ The market becomes then a framework to coordinate different and maybe opposing aims (or “preferences”) by peaceful means, escaping the “coercion” of the majority rule.

The appeal of such definition of the market went, however, far beyond Austrian and American neoliberals. Indeed, market socialists such as Abba Lerner or Oscar Lange who had taken part in the socialist calculation debate in the thirties, had argued that a socialized economy could not function through “in-kind” calculus but, contrary to Mises and Hayek’s arguments, could, by a mechanism of trial and error, reach the same efficiency as a system relying on the price system. While never implemented, their views played a significant role within the field of economics to legitimize the market as an efficient tool to allocate investment. In his review of Friedman’s *Capitalism and Freedom*, Lerner admitted that he found himself “in enthusiastic agreement some 90 per cent of the time” with the book. “The book powerfully demonstrates,” he argued, “an impressive number of ways in which both freedom and welfare could be increased by a fuller utilization of the price mechanism.”³² Among modernized Keynesians the idea became quite popular. James Meade, for example, as early as 1948, did not hesitate to write in *Planning and the Price Mechanism* that the price system was probably “among the greatest social inventions of mankind” and that the market allowed “each individual to decide for himself in what form he will exercise this command,” combining then “freedom, efficiency and equity in social affairs.” State planning was, Meade added, “bound to be clumsy, inefficient and wasteful as compared with a properly functioning price system.”³³ By the 1950s, as Peter Sloman

²⁹ Cherrier, “The Lucky Consistency of Milton Friedman’s Science and Politics, 1933–1963,” 359.

³⁰ Friedman, *Capitalism and Freedom*, 15.

³¹ Friedman and Friedman, *Tyranny of the Status Quo*, 66.

³² Lerner, “Capitalism and Freedom by Milton Friedman,” 459.

³³ Meade, *Planning and the Price Mechanism*, 9.

has shown, a vast majority of neoclassical economists were convinced that “market pricing was normally more efficient than collective provision,”³⁴ forming later the basis of Samuelson’s neoclassical synthesis. The point was now to be free *in* the market rather than *from* the market.

However, such a transformation – enabled by both neoliberals and modernized Keynesians – quite successfully concealed that far from just “revealing” preferences, the market creates them by delegating the choices of investment to private actors shaping the institutional landscape in which needs are formed. As Karl Polanyi had already astutely argued, “once a human being was circumscribed as an ‘individual in the market’ [...] of his wants and needs, only those mattered that money could satisfy through the purchase of things offered in markets; the wants and needs themselves were restricted to those of isolated individuals. Therefore, by definition, no wants and needs other than those supplied in the market were to be recognized, and no person other than the individual in isolation was to be accepted as a human being.”³⁵ In such a perspective, if the market actively shapes our needs and the aims of the social order – and does not just “respond” to existing preferences – it cannot be a less normative alternative to the democratic allocation of social resources. Both are normative, but by different modalities; one through the delegation of investment to capitalists and the other through a political assessment of social needs.

And this is precisely what the American economist John Kenneth Galbraith had argued against in his 1958 bestseller *The Affluent Society*. As one of the most influential American Keynesians, Galbraith’s Keynesianism was more institutional and viewed economics as a normative science. In such a perspective, he strongly rejected the idea of the “sovereign consumer.” His decisions, he noted, are far from “sovereign” and depend on what is actually available. “One cannot defend production as satisfying wants,” he famously wrote, “if that production creates the wants.” “So it is that if production creates the wants it seeks to satisfy,” Galbraith concluded, “then the urgency of the wants can no longer be used to defend the urgency of the production. Production only fills a void that it has itself created.”³⁶ In such a view, human welfare does not only depend on the number of “votes” – meaning money – you have in your bank account, but also on the balance of choices you have between private and public goods. In other words, a society where private production tends to over-

³⁴ Sloman, *Transfer State: The Idea of a Guaranteed Income and the Politics of Redistribution in Modern Britain*, 48.

³⁵ Polanyi, *The Livelihood of Man*, 29.

³⁶ Galbraith, *The Affluent Society*, 194.

come public production is also society that curtails the possibility to express social ends collectively. It is therefore not a criticism of consumer choices *per se*, but of the inherent tendency that a capitalist society has to deny citizens to allocate part of the national income through collective decision making. As the British economist Barbara Wootton put it in 1945, the freedom to spend your money as you wish in “the ballot box of the marketplace” is a very different matter than “the power to determine the quantitative pattern of production.”³⁷ By its very nature, Wootton added, “the market is incapable of registering preferences which cannot be reflected in the consumers’ demand for particular articles. One can buy a theatre ticket, and register a preference for a particular play; but ... no one cannot *buy* full employment, however much he wants it.”³⁸

Over the last forty years, this shift from citizens to consumers and from a collective to a more individual definition of freedom has allowed a strong retreat of the political sphere in favor of the market, and by doing so, did undermine the arena of civic life. Indeed, such a decline implied also, and perhaps more dramatically, as Wolfgang Streeck has noted, “a demobilisation along the broadest possible front of the entire post-war machinery of democratic participation and redistribution.”³⁹ In what came to be called “post-democracy,” mass parties, unions, and civil society organizations gave way to frustration, political apathy, and an anemic conception of what T.H. Marshall had once called “social citizenship.” “Market sovereignty,” as Eric Hobsbawm once wrote, “is not a complement to liberal democracy: it is an alternative to it.” In fact, he added, it is “an alternative to any kind of politics, as it denies the need for *political* decisions.” “Participation in the market replaces participation in politics. The consumer takes the place of the citizen. The displacement from the democratisation of the economic sphere towards a better distribution of spending power among consumers cemented, within a modernised social democracy, an understanding of social policy in which the state could have an important role in matters of income distribution but should avoid too much interference when it comes to investment.”⁴⁰ The question we should however ask today is not just about how we share the cake, but about the balance between collective and individual modalities through which we can define

³⁷ Wootton, *Freedom Under Planning*, 68.

³⁸ *Ibid.*, 141.

³⁹ Streeck, “The Return of the Repressed,” 6.

⁴⁰ Hobsbawm, “Democracy Can Be Bad for You.”

social ends. Only then can freedom become, once again, about establishing collectively the rules that govern our common life.

References

- Beveridge, William H. *Full Employment in a Free Society*. London: George Allen, 1944.
- Cherrier, Béatrice. "The Lucky Consistency of Milton Friedman's Science and Politics, 1933–1963." In *Building Chicago Economics: New Perspectives on the History of America's Most Powerful Economics Program*. Edited by Robert Van Horn, Philip Mirowski, and Thomas A. Stapleford. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- De Dijn, Annelien. *Freedom: An Unruly History*. Boston M.A.: Harvard University Press, 2020.
- Desmarais-Tremblay, Maxime. "W.H. Hutt and the Conceptualization of Consumers' Sovereignty." *Oxford Economic Papers* 72, no. 4 (2020): 1050–1071.
- Fried, Barbara H. *The Progressive Assault on Laissez Faire*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Friedman, Milton, and Rose Friedman. *Tyranny of the Status Quo*. New York: Houghton Mifflin Harcourt, 1984.
- Friedman, Milton. "The Case for the Negative Income Tax: A View from the Right." Proceedings of the National Symposium on Guaranteed Income. 1966.
- Friedman, Milton. *Capitalism and Freedom*. Chicago: The University of Chicago Press, 1962.
- Harris, José. *William Beveridge. A Biography*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Hayek, Friedrich. *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- Hobsbawm, Eric. "Democracy Can Be Bad for You." *New Statesman*, March 5, 2001: 27.
- Hutt, W. H. *The Economist and the Public*. London: Jonathan Cape, 1936.
- Lerner, Abba P. "Capitalism and Freedom by Milton Friedman." *The American Economic Review* 53, no. 3 (1963): 458–60.
- Luban, Daniel. "Coercion in a Subjective World." *The Tocqueville Review* 41, no. 2 (2020): 19–42.
- Meade, James. *Planning and the Price Mechanism*. London: Allen and Unwin, 1948.
- Mises, Ludwig von. *Die Gemeinwirtschaft, Untersuchungen über den Sozialismus*. Jena: Gustav Fischer, 1922.

- Neurath, “Economics in Kind, Calculation in Kind and Their Relation to War Economics.” In Otto Neurath. *Economic Writings Selections 1904-1945*. Thomas E. Uebel and Robert S. Cohen. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Neurath, Otto. “Total Socialisation of the Two Stages of the Future to Come.” In Otto Neurath. *Economic Writings Selections 1904-1945*. Thomas E. Uebel and Robert S. Cohen. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Olsen, Niklas. “Ludwig von Mises, the Idea of Consumer Democracy.” *The Tocqueville Review* 41, no. 2 (2020): 43-64.
- Polanyi, Karl. *The Livelihood of Man*. New York: Academic Press, 1977.
- Robbins, Lionel. *The Great Depression*. New York: Freeport, 1934.
- Röpke, Wilhelm. *Economics of the Free Society*. Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2008.
- Rougier, Louis. “Le libéralisme de stricte observance et le néo-libéralisme. Un essai de définition.” In *Travaux du colloque international du libéralisme économique*. Edited by Paul Hatry. Bruxelles: Ed. du centre Paul Hymans, 1958.
- Slobodian, Quinn. *Globalists. The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*. Cambridge: Harvard University Press, 2018.
- Slooman, Peter. *Transfer State: The Idea of a Guaranteed Income and the Politics of Redistribution in Modern Britain*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Soper, Kate. *On Human Needs: Open and Closed Theories in a Marxist Perspective*. New Jersey: Harvester Press, 1981.
- Streeck, Wolfgang. “The Return of the Repressed.” *New Left Review* 104 (2017): 5-18.
- Tawney, Richard H. *Equality*, London: Capricorn Books, [1931] 1952.
- Wootton, Barbara. *Freedom Under Planning*. New York: Chapel Hill, 1945.

Libertà desiderio corpo

Liberty, Desire, Body

SILVIA NICCOLAI

Università di Cagliari, Italia

Email: niccolai@unica.it

Abstract. Taking inspiration from I. Murdoch's idea of morality, the article considers two different ideas of liberty: one according to which liberty consists in the exercise of choice, and therefore it involves only the will, and one according to which liberty consists in the possibility of enriching the experience, and therefore it involves our symbolic capability. In the light of these conceptions the article discusses the ongoing debate on women's freedoms and the adoption, in this field, of the category of inalienable rights.

Keywords: freedom, choice, feminism, symbolic, inalienable rights.

Riassunto. Prendendo spunto dall'idea di moralità di I. Murdoch, l'articolo considera due diverse idee di libertà: una secondo la quale la libertà consiste nell'esercizio della scelta, e perciò coinvolge solo la volontà, e una secondo la quale la libertà consiste nella possibilità di arricchire l'esperienza, e coinvolge perciò la nostra capacità simbolica. Alla luce di queste concezioni viene ripercorso il dibattito circa le libertà delle donne sul proprio corpo e discussa la possibilità di adottare, in materia, la categoria dei diritti indisponibili.

Parole chiave: libertà, scelta, femminismo, simbolico, diritti inalienabili.

*Ringrazio Riccardo Fanciullacci e Valentina Calderai per le amichevoli conversazioni.

RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA POLITICA 7 (2024): 45-64

ISSN 2785-3330 (print) | DOI: 10.36253/rifp-2779

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

1. Se libertà è scegliere

In un saggio dedicato a Iris Murdoch Luisa Muraro, dopo aver richiamato “l’impegno filosofico di Murdoch per salvare la realtà del mondo reale contro il dominio crescente del senso dell’irrealtà (la *fantasy*, nel suo linguaggio)”, sottolinea che la pensatrice inglese “ha legato l’esperienza alla possibilità di diventare *un’esperienza più ricca di significato*”. Saggiungendo: “Ed in questa possibilità consiste il principio stesso della moralità, *diversamente da quanto sostenuto dalle teorie della libera scelta*”.¹

Intorno a queste due espressioni – arricchimento dell’esperienza, libera scelta – vorrei svolgere il tema di queste pagine, cominciando col chiedermi che cosa si intende, in questo contesto, per “teorie della libera scelta” e premettendo che la mia, che sfiorerà solo alcuni aspetti di un campo tanto complesso, intende essere solo una proposta di riflessione.

Nel passo citato, l’espressione “teorie della libera scelta” designa sicuramente, intanto, le teorie al cospetto delle quali Murdoch ragionava (in particolare ne *L’idea di perfezione*, del 1964, da cui citerò tra parentesi nel testo): il positivismo morale inglese, l’esistenzialismo francese, e più in generale una posizione del pensiero secondo cui l’attività morale consiste in una serie di successive deliberazioni o azioni, ossia scelte. Scelte, che non hanno altro motivo che l’esser state assunte dalla volontà, di volta in volta libera di determinarsi rispetto a un complesso di fatti neutrali, che la ragione si limita a descrivere. Presupponendo una volontà “vuota e solitaria” (321), questo tipo di concezioni morali connettono “il significato dell’azione con ciò che è pubblicamente osservabile” e comportano l’eliminazione “del sé sostanziale”, vale a dire della vita interiore – mera “ombra” dell’azione – cioè dell’individuo. Lo si capisce: siccome ha uno spessore “storico” e non solo “logico”, l’individualità non ha posto in spiegazioni oggettive dei fatti morali (334-335).

Ne risulta un’immagine “parcellizzata” dell’esperienza morale, esaurita in una serie di oggetti *finiti*, le scelte, con cui la volontà di volta in volta acquista *una* tra varie opzioni disponibili (corollario di ciò è che si è tanto più liberi, quante più opzioni sono acquistabili). Questa visione della moralità, in effetti, “potrebbe essere paragonata in tutto e per tutto all’andare per negozi. Entro in una condizione di libertà totalmente responsabile, valuto oggettivamente le caratteristiche della merce, scelgo” (306).

Scontenta di una simile visione, Murdoch rimette in campo sia la vita interiore, sia i concetti di amore e giustizia, di bontà e di bene, come aspirazioni e come orientamenti della vita morale, e lo fa per offrire di quest’ultima una rappresentazione *più realistica*. Quel che secondo lei non

¹ Muraro, *Schivata*, 418, mie le enfasi.

va, nel resoconto della vita morale offerto dalle teorie della libera scelta, è che, tutto giocato sull'“esteriorità e sull'assenza di interiorità”, questo modello è “inverosimile”: ad esso “manca qualcosa di vitale” (307), non corrisponde all'esperienza comune. Le persone comuni sanno che “la vita morale si svolge in maniera continua, non è qualcosa cui si stacca la spina fra una scelta morale esplicita e la successiva” (329).

Perché la filosofia dovrebbe dare un “resoconto realistico” dell'esperienza morale? Perché solo così, pensa Murdoch, essa assolve davvero al suo compito, che non è teorizzare *nonostante* l'esperienza comune e pertanto in modo *prescrittivo* rispetto ad essa, subordinandola a sé, ma è partire da quella per aiutarla a rendersi meglio conto di sé e del proprio valore. Quando, anche parlando una “neolingua” (312), il pensiero si distacca dall'esperienza, esso impoverisce quest'ultima anziché contribuire al suo arricchimento.

Per descrivere più realisticamente l'esperienza morale, Murdoch svolge l'esempio-racconto della suocera, M, che si interroga su come essere giusta verso la nuora, D, che ha in antipatia, e, facendolo, opera una trasformazione della sua visione *di sé e dell'altra*. Ne seguiranno, *forse*, cambiamenti nella condotta pratica di M, ma l'elemento trasformativo sta nell'essersi posta una domanda – come essere giusta “rispetto a”? – che attiene al bene; sicché, mentre *non fa* scelte esteriormente rilevabili, mentre *non compie* alcuna azione, tuttavia *M fa* qualcosa, *cambia* qualcosa. Chiedendosi se i propri giudizi sulla nuora dipendono dalla propria natura snob, dai propri pregiudizi o dalla propria mentalità ristretta, la donna svolge un'attività, e precisamente *l'attività morale*, in quanto ciò che “sta cercando di fare non è solo vedere D in modo accurato, ma anche giusto e amorevole” (318).

L'esempio, un capitolo piuttosto famoso della riflessione di Murdoch, ha diversi significati. Uno è che, per *agire moralmente*, non c'è bisogno di *agire* nel senso di compiere una *data* scelta, o azione. Infatti, l'atteggiamento di M cambia, ma non sarebbe possibile dire *a causa di quale esattamente* delle considerazioni che ha fatto né con quale preciso *effetto*. (Anche perché, verosimilmente, molto di questo cambiamento, per M, consisterà nel fatto che *si sentirà* in modo diverso, e probabilmente meglio, più contenta di sé, sicché, io ipotizzo, l'effetto del *suo* cambiamento potrebbe essere che, ritrovandosi una sera a cena, tutta la famiglia starà meglio, e ognuno capirà che ciò dipende da qualcosa di cambiato in M rispetto a D, senza saper dire però esattamente *che cosa o quando e perché*.) Se la vita morale non è, come vogliono le teorie della libera scelta, una serie di singole decisioni, è perché non è solo una scena esteriore in cui scorrono eventi di cui si possano individuare di volta in volta la causa e l'effetto *precisi*.

Un altro significato dell'esempio è che il bene, quando ci si pone il problema di vederlo (e questa è in effetti *una scelta*), offre un focus che riorienta i tanti particolari in cui ogni situazione singola si articola, e, suscitando attenzione nei confronti della realtà, verso la quale si tratta di essere giusti, rimette quest'ultima in campo. La realtà, entrando in gioco, da un lato *aiuta*: aiuta a uscire dalle fantasie e proiezioni con cui spesso, anziché la realtà, teniamo presente qualcosa d'altro, come un'immagine pregiudicata di noi stessi o del significato delle cose e dei comportamenti nostri e altrui. Dall'altro lato, e per ciò stesso, *cambia*: guadagna più senso, per cominciare.

Ciò cui la moralità tende, il bene, è infinito e indefinibile, ma l'aspirazione al bene ha una certa carica unificante, orientativa. In campo morale si può dunque rinunciare ad aspirazioni di coerenza sistematica, che falsificano l'esperienza, senza temere di cadere perciò in una casistica insensata (332).

2. La realtà e la vita morale sotto il segno della proprietà

È stato osservato che, nella riflessione di Murdoch, l'idea di realtà "passa dall'essere intesa come [...] ciò che è già a disposizione di un sapere riconosciuto (che sia la scienza o la tradizione dei padri), all'essere intesa come *qualcosa di cui si manca* e che si tratta di raggiungere con l'esercizio difficile dell'attenzione"².

In effetti, evidenziando che le teorie della libera scelta sono "irrealistiche" perché adottano una spiegazione tutta e solo causale dei fatti morali, il ragionamento di Murdoch fa affiorare, in quelle teorie, l'impronta di una lunga tradizione di pensiero, secondo cui di ogni prodotto materiale (l'azione) occorre trovare "la paternità" – nel senso non della responsabilità e della cura, che pure è un aspetto del "paterno", ma nel senso della consapevolezza teorica – il *progetto razionale*, cioè, che, da un lato, permetta di assegnare al prodotto una pura ascendenza nelle idee,³ e, dall'altro lato, attribuisca con precisione ogni effetto (la decisione) a una causa (il soggetto che l'ha presa)⁴.

² Fanciullacci, *Idea*, 13. Dello stesso A. v. anche *Il carattere*.

³ Sicché "tutto quello che c'è stato prima e al di qua della generazione ideale non interessa, anzi non si è nemmeno sicuri che qualcosa ci sia stato, tanto sembra particolare, casuale, umbratile". Così Muraro, *Mago*, 107, che conclude: "perché questo significa paternità nella nostra cultura, che la produzione ideale primeggia su quella materiale". Umbratile" ricorda la parola "ombra", con cui Murdoch designa lo stato di irrilevanza assegnato dalle teorie della libera scelta alla vita interiore.

⁴ C'è qui un parallelo tra l'idea di libertà in senso morale e quella in senso politico, che proviene dal contrattualismo moderno, il quale, imperniato su una nozione di individuo alquanto

Una ricostruzione del mondo morale che, sotto il nome di “auto-determinazione”, si preoccupa in realtà di garantire la “certezza della discendenza” (morale), di assegnare ogni azione al suo padre mentale, spiega la difficoltà di accettare “un’immagine più oscura, meno pienamente cosciente, e meno fermamente razionale delle dinamiche della personalità umana”, ma anche più ricca e realistica. Quella, appunto, che Murdoch, appoggiandosi all’esperienza comune, sostiene riabilitando la bontà come una forma di conoscenza, “non la conoscenza impersonale e scientifica [...] ma una percezione raffinata e onesta di quello che è davvero, un discernimento giusto e paziente di ciò che ci si trova di fronte” (330 e 334).

Si può dunque pensare che l’espressione teorie della libera scelta designi, oltre che un certo orientamento culturale della metà del secolo scorso, tutte le concezioni del libero arbitrio presupponenti “la neutralità dei fatti”, e cioè quelle formulate nella modernità, impoverite tanto del ruolo moderatore che il pensiero classico o “precritico” assegnava all’intelletto quale sede della virtù, cioè delle operazioni assiologiche, quanto (e le due cose andavano insieme) di una considerazione della realtà come *reale*, vale a dire come indipendente rispetto al soggetto, e che pertanto richiede considerazione, attenzione, perché ha sempre qualcosa da dire, offre qualche indicazione, a saper e volerla vedere. Il pensiero moderno, in effetti, ha cambiato tanto rispetto all’antico, non però la sua idea “paterna” dell’autodeterminazione, o della libertà *tout court*, che, congeniale all’affermazione “la realtà è ciò che penso che sia”, ancor meglio si presta a presiedere ai passi ulteriori, altamente decostruttivi, di quell’assunto (“la realtà è ciò che scelgo che sia”).⁵

Un orientamento proprietario, e preoccupato della certezza della paternità, è del resto alla base della problematica eterna che accompagna la libertà del volere: se la libertà è autonomia, se è non dipendenza, come si può considerare libera una volontà che si faccia orientare, *consigliare*, dall’intelletto o dalla ragione, o da qualche aspetto che sia proprio dei fatti di realtà, che si stanno considerando, o dal bene, o anche dall’utile, che quei fatti ci presentano? E non parliamo di una volontà che si faccia aiutare dalla parola altrui. Che possa essere “libera” è idea divenuta, con la svolta del moderno, inconcepibile.⁶

resistente a fare i conti col problema dell’origine, e vale a dire della nascita, sviluppò una concentrazione ossessiva sul problema della certezza della paternità (Ferrando, *Liberté*).

⁵ Nessuno può vederlo meglio di un tomista (le parole citate sono di Gilson, *Réalisme*, 131), ma è il motivo di ogni critica alla ragione moderna, o meglio ai suoi abusi.

⁶ Ci si accorge allora che tutti gli “antipaternalisti” (in tema Pazé, *Liberté*, 170) che rivendicano la libertà della scelta, difendono un ideale *paterno*, nel senso detto in precedenza nel testo.

3. Saper vedere

Murdoch suggerisce che è proprio l'ideale di essere "padroni di sé" ad aver condotto le teorie morali a oscillare tra "un'immagine di totale libertà e una immagine di totale determinismo" (328). Nella lotta tra le due alternative, astratte, è andata perduta la consapevolezza – è un sapere che possiamo ricavare osservando noi stessi e la nostra esperienza – che, in concreto, "l'esercizio della libertà è un *compito* che viene svolto a piccoli passi e continuamente" (329) e *non da soli*.

L'esercizio della libertà, anziché esaurirsi di volta in volta in una singola decisione, è un compito *infinito* perché infinita ed elusiva è la realtà, rispetto alla quale ci poniamo il problema di agire, e lo è il bene, che è "comprensione del reale e dell'individuale, e allora il bene condivide il carattere infinito ed elusivo della realtà" (*ibid.*). Se le parole con cui designiamo beni morali sono sempre le stesse (coraggio, ad esempio, o bene) esse acquistano nel tempo e nell'esperienza personale significati diversi. I concetti morali non sono definizioni che si imparano una volta per tutte per riprodurli o applicarli in maniera esecutiva: sono "qualcosa che può essere appreso all'infinito", e pertanto "non ha una dimensione interamente e solo convenzionale" (*ibid.*).

E questo ci ricorda che, nell'esercizio della libertà, nella vita morale, *non siamo soli*. Se le idee morali non sono confinate dentro di noi, in una sfera ineffabile, né sono pietrificate in "definizioni pubbliche" oggettivanti, è perché vivono nel linguaggio, e pertanto nello scambio. "L'uso delle parole da parte di persone riunite intorno a un oggetto comune è un'attività umana di importanza fondamentale", osserva Murdoch (325). E ricorre all'esempio del critico d'arte che parla a un gruppo di amanti dell'arte, fa cioè il caso di qualcuno che *sa di più* e parla a persone le quali, riguardo all'oggetto del discorso, sanno *già qualcosa*. Contesti di questo tipo sono "significativi per la nostra capacità di andare verso il 'vedere di più', il 'vedere quello che vede lui'". Né Murdoch ignora che una parola "saggia" può cambiare tanto, in chi la sente (*ibid.*).

La libertà morale non si gioca tra il tutto e il niente, e non è solo volontà deliberata, che ha il suo rovescio nel comando subito, perché, esercitandosi intorno alla realtà, che condividiamo, è una conoscenza, una competenza, un sapere, che si possono accrescere in quanto già li possediamo e non finiscono mai di accrescersi. Tenendo presente che *tutti* sanno già qualcosa del bene, o del giusto, e che d'altronde si tratta di beni *infiniti* (ce ne è per tutti, in un certo senso) è possibile *sia* pensare, e finalmente in modo serio, che nessuno detiene il bene, il giusto, la verità; *sia* riconoscere che chi ha un di più, e lo porge con la sua parola, il suo consiglio, il suo esempio, non schiaccia gli altri né li pone in una posizione passiva e

determinata, ma offre una *mediazione* che, per gli altri, è un'opportunità di accrescimento della *propria* libertà, del *proprio* orientamento morale.

Si comprende, su queste basi, come sia diversa la nozione di indipendenza che Murdoch delinea, rispetto a quella propugnata dalle teorie della libera scelta, e il perché di questa differenza. Per quelle, l'indipendenza si risolve nell'esercizio di "una volontà vuota e solitaria, una libertà di volare 'a dispetto dei fatti'; invece, "l'indipendenza di M si basa sulla sua mente che vede e conosce" (321).

Nel primo caso, la volontà compie liberamente un'opera di assegnazione di senso ai 'fatti', perché i fatti, siccome sono privi di significato, non prescrivono niente. Nel secondo, recuperata contro la separazione tra essere e dover essere una certa componente "normativa" della realtà (come si esprime Murdoch), si agisce in modo veramente libero e giusto, quando, avendo prestata la giusta attenzione, non si ha scelta, ma semmai si "'obbedisce' alla realtà" (331).⁷

4. Privatizzazioni e espropriazioni

Oggi l'espressione libera scelta significa ancora quel che a Murdoch pareva insoddisfacente, e cioè che la volontà, o meglio la scelta, *coincide con il bene* e pertanto la scelta in quanto tale è l'unico valore da difendere, non solo in campo morale, ma anche in quello giuridico e politico.

Nella filosofia del diritto e politica qualche volta sono designate come teorie della libera scelta le posizioni che fanno equivalere la libertà col potere di un individuo di prendere decisioni in ambiti che, come il corpo, riguardano – asseritamente – solo quel dato individuo, il quale, si sostiene, è l'unico a conoscere il suo bene, e può sceglierlo in quanto lo conosce in maniera razionale ed oggettiva.

In qualche caso, queste teorie sono criticate non per l'idea di libertà che assumono, ma per non tenere abbastanza conto delle "condizioni" che sono necessarie affinché una scelta sia *davvero libera*. La critica si indirizza, allora, a un uso mistificato di un concetto di libertà (la libertà è scelta; la scelta

⁷ Murdoch si richiama qui a Simone Weil, ma, ed è ben noto, la convinzione che la realtà contenga una dimensione deontologica ha immensi addentellati nel pensiero classico, e nel pensiero giuridico in particolare, dove può considerarsi riflessa nell'uso del termine "regola", privo delle implicazioni volontaristiche di "norma". (In tema v. Niccolai, *Principi*.) Nella sua critica al dualismo tra fatti e valori, tra essere e dover essere, Murdoch perviene anche a sottolineare, acutamente, che a tal punto "la distinzione, liberazione o separazione [del valore dal fatto] appare lo strumento di una sorta di rivoluzione, di purificazione, di rinnovamento" da far sì che argomenti relativisti imperniati su quella distinzione sfocino in posizioni fortemente moralistiche (Ead., *Metaphysics*, 54-55). Quanto più la realtà è considerata assiologicamente muta tanto più appare riformabile *ab imis*.

è una decisione singola e del singolo; nella scelta consiste il bene) che in sé è valido, ed è anzi l'unico, ma che, quando adoperato allo scopo di sminuire l'importanza di un impegno delle istituzioni pubbliche per la garanzia di condizioni effettive di libertà, veicola un'ideologia "neoliberista".⁸ In altri casi, alle odierne teorie della libera scelta viene opposto più radicalmente che, propugnando una concezione proprietaria del corpo e irrelata dell'individuo, esse non considerano che le scelte individuali possono avere ricadute sugli altri (in altre parole la società) che spetta ai soggetti espressivi della collettività, come il legislatore, tutelare, limitando le libertà del singolo.⁹

Murdoch suggerisce che questi modelli, di cui è sintesi l'affermazione "io solo conosco il mio bene" sono *proprietary*, intanto, perché concepiscono il bene come un oggetto definito, delimitato, finito (di cui perciò si può essere proprietari, tagliandone ogni volta una fetta con la propria scelta), anziché come un compito infinito, che progredisce *in e con* ciascuno. Col che è anche dichiarata l'impossibilità, per ciascuno, di orientarlo, e farlo essere.

Ciò chiarisce intanto come sia possibile che le odierne teorie della libera scelta si affidino tanto ad un assunto che è evidentemente falso: esse postulano che ciascuno debba poter decidere sugli ambiti che riguardano solo il singolo, ma è facile confutare che *non ne esistono* (basti pensare alla scelta della morte dignitosa, che richiede, intanto, qualcun altro che la operi, e in ogni caso una legge che la autorizzi, e questo già da solo significa che la scelta individuale coinvolge tutti). Il fatto è che il postulato è solo apparente, e ben altro è quello effettivo. Ed è che *sempre* le scelte individuali riguardano solo il singolo, perché nell'ambito morale siamo isolati gli uni dagli altri, non c'è un'"idea di bene" cui tutti concorriamo.

Ne deriva che, a ben guardare, l'enfasi sulla libera scelta non sancisce il trionfo dell'individuale, ma la sua irrilevanza (312).

Le concezioni "privatizzate" della libertà sono anche espropriative, espropriano l'individuo di "qualcosa di peculiarmente suo" (318) che sta nel progresso interiore, con cui ciascuno, orientandosi *per sé* al bene e al giusto, contribuisce ad accrescere questi beni *oltre sé*. Riconoscere l'apporto individuale – piccolo, debole, eppure significativo – al bene, richiede di considerarlo come mai finito, non perimetrabile, né chiuso in una definizione o in una singola scelta.

Non a caso la modernità, in cui germinano le teorie della libera scelta, assegna il ruolo genetico della morale alla *società*, cioè a un soggetto impersonale, un potere, spodestando il ruolo che la *socialità*, intesa come

⁸ Facchi e Giolo, *Libera scelta*.

⁹ Pazé, *Libertà*. In questo scritto, come anche in quello di Facchi e Giolo, si v. anche i riferimenti al tema della "cattura" neoliberale delle idee che, circa la libertà femminile, sono emerse nel femminismo.

scambio sociale – le relazioni, gli scambi interpersonali, il confronto con altri – ha nell'alimentare l'autonomia delle singole persone, la capacità di ciascuno dare significato alle esperienze, in una parola la nostra libertà morale.¹⁰ In una moralità equiparata a una legge esteriore e già pronta e finita, da prendere o lasciare “per quel che ci riguarda”, non c'è modo per gli individui di concorrere al compito infinito di completamento della realtà, orientato dall'impegno di comprenderla al meglio (333).

Questo significa anche che, se le odierne teorie della libera scelta conducono a una riduzione proprietaria della libertà (quella decisione è “mia” perché la mia volontà ne è la causa), ciò avviene perché esse sottendono una concezione proprietaria *della realtà*, che, si afferma, giunge a ciascuno già definita, etichettata (a noi rimane solo preferire l'una o l'altra etichetta e comprare il prodotto), *finita*; e, questo, a partire dalla nostra più intima e personale realtà.

Un esempio? Penso alle definizioni “scientifiche” o anche “legislative” del nostro corpo, ossia del sesso, che sempre più spesso vengono proposte. Più il “sesso” viene definito (e definito, come oggi si tende a fare, come un *mero fatto* biologico su cui si applicano vari *costrutti sociali*) più diventa difficile *per me partirne*, per far della realtà del mio corpo qualcosa di significativo, di diverso, di nuovo, più giusto e più ricco, ed in un certo senso, *più mio* (cosa impossibile, del resto, se qualcuno ne stabilisce il significato per me, ed oltretutto il significato di un *mero fatto*, che per definizione, secondo date visuali, *non è* qualcosa di *interpretabile*, e quindi modificabile, col pensiero e col linguaggio).

Rivendicando l'*indisponibilità della realtà* Murdoch si oppone a questi esiti. Quell'elemento normativo, quel grado di *dover essere* che la realtà contiene, per effetto del quale non possiamo volere “liberamente a dispetto dei fatti” e che sta a noi ricercare “con attenzione”, garantisce anche che la realtà, in primo luogo la realtà singolare che ciascuno di noi è, non appartiene a nessuno, in quanto il senso e il valore della realtà, di ciò che ci accade, delle nostre esperienze, è sempre aperto a essere completato dall'apporto delle nostre azioni, delle nostre parole, e dalla giustizia che cerchiamo di rendere, in primo luogo, a noi stessi.

5. Se libertà è arricchire l'esperienza

È facile capire perché Luisa Muraro dia tanto pregio al fatto che Murdoch restituisce “all'esperienza la possibilità di *diventare più ricca di signi-*

¹⁰ “C'è un sacrificio all'origine della società che conosciamo, un sacrificio che si è ripetuto ad ogni tentativo di scindere e opporre la società politica e la natura vivente”: Ferrando, *Alla radice*, 169.

ficato". Su quella possibilità ha investito il pensiero del simbolico, per il quale il senso della politica delle donne è "fare di una condizione imposta l'occasione di una esistenza più grande".¹¹

La distanza dalle teorie della libera scelta non potrebbe essere maggiore. Qui si tratta di prendere atto che noi, gli esseri umani, non abbiamo scelta sulle cose più essenziali, a partire dal fatto di essere stati messi al mondo, di esistere. In queste condizioni, e al contrario di quel che sembra, affidare la libertà alla dimensione della scelta *limita molto* la libertà, rendendola dipendente, in un certo senso *determinata*, dai variabili criteri che definiscono più o meno largamente ciò che si può scegliere, e che *mai* rimediano alla realtà, inaggrabile, per cui noi non abbiamo scelto di trovarci a dover fare i conti con la vita.

In un tempo storico, lo stesso in cui Murdoch scriveva, in cui il tema della condizione femminile fioriva dappertutto, le pensatrici del simbolico hanno visto la via della libertà femminile in una possibilità: trasformare una condizione non scelta, *una necessità*, nella condizione della propria libertà, in modo da possedere, della propria libertà, le radici, la ragione, il senso, affinché essa *non sia dipendente* da quello che una data società in una data epoca ci consente di essere, scegliere, fare.¹²

Da questo punto di vista, si può certamente affermare che, ponendosi il problema della loro libertà in quanto donne, queste pensatrici hanno colto un punto essenziale, che però raramente è sottolineato quando ci si domanda quali sono le condizioni della libertà. Ed il punto è questo: se è vero che la libertà è "non dipendenza", lo è in primo luogo in senso simbolico, cioè come capacità di dare senso a sé e alla propria realtà. Chi dubita di esistere *per sé* difficilmente potrà godere di qualsivoglia indipendenza, e, pertanto, di qualsivoglia libertà.

Il punto, invero, poteva apparire inaggrabile forse solo a donne, perché chi nasce donna sa di essere un soggetto (un oggetto?) definito e ridefinito dall'ordine simbolico dominante ("dal sapere scientifico e dalla tradizione dei padri", si potrebbe dire), e così tanto definito e ridefinito, così tanto *a disposizione* di operazioni di assegnazione di senso e di valore effettuate da altri in funzione dei loro interessi, o della loro visione del

¹¹ Cigarini, *Politica*, 86. Il pensiero femminista italiano del simbolico si chiama così perché riscopre le risorse simboliche della lingua contro un uso meramente metaforico del linguaggio, strumento principe di ogni generalizzazione. Nel registro metaforico le parole (e tra queste: donna, madre, figlia), staccandosi dalle esperienze che designano, e dalle soggettività che le alimentano, diventano serializzabili, e pertanto utilizzabili come definizioni normative, ciò che va ai danni della capacità dell'esperienza soggettiva di significarsi in modo libero, e così acquistare indipendenza simbolica rispetto al già stabilito e al già definito. (Muraro, *Ordine*, p. 18; ma *amplius* Ead., *Maglia*).

¹² Anche il pensiero maschile conosce questa possibilità, non però come riscatto del proprio sesso, e cioè di sé, dall'inesistenza simbolica.

mondo, da esser portato a dubitare della propria autonomia e consistenza, cioè della propria realtà, che, in queste condizioni, “è qualcosa che manca e che si tratta di raggiungere”¹³.

Di qui le mosse, filosofiche e politiche, del pensiero del simbolico, interessato invece all'*esistenza* delle donne. E le mosse sono: *non dubitare, come donna, della propria realtà* né illudersi di poter far come se non ci fosse ma farsene forza per *tendere a rendere quella realtà più ricca*, più significativa, più “propria” (non dipendente da assegnazioni di senso ricevute) di come la si trova in partenza, e pertanto più libera e più giusta. “*Convertire la situazione data, in cui ci si trova in carne e ossa, in un principio di intelligenza del mondo e di sé*” e così dare “*la scossa al sistema di rapporti in cui si trova presi*”¹⁴. Il richiamo alla realtà non è un invito alla moderazione, è un invito alla trasformazione.

L'indipendenza simbolica, grazie alla quale “le donne esistono di per sé”¹⁵ e cioè nel possesso stabile delle ragioni del proprio essere al mondo, significa non lasciare né rimettere la propria esperienza, la propria realtà e il proprio senso, *a disposizione* di qualunque interpretazione ma lavorarvi direttamente, in prima persona, “a partire da sé”. Occorre allora da un lato disfare il carico di significati e di ruoli imposti, ma occorre anche, dall'altro lato, saper sostare prima che il lavoro della critica conduca alla “distruzione reale”¹⁶ per far sì che, invece, nel vuoto creato, il corpo “si faccia parola”¹⁷. Spogliato dai condizionamenti che lo rivestono, il corpo *resta una realtà* che fa vedere qualcosa, la dice: ogni donna è simile alla madre, proviene da un'altra simile a sé. La sofferenza di essere donna, le sudditanze che ciò si porta dietro, diventano spiegabili col fatto che in quell'origine, scritta nel corpo, c'è una forza, che la società però non riconosce, non nomina, e che è allora quasi impossibile, per una donna usare a proprio vantaggio. La realtà, tenuta in conto, *guardata*, dà un'indicazione: se le donne soffrono per essere svalutate in quanto donne, la scossa comincia dandosi valore l'un l'altra. Orientandosi verso un'“autorità femminile”, “materna”, cioè riconoscendo ad altre donne senso e valore, si può trovare la via per l'esistenza ricercata, più ricca, più significativa e più libera.

¹³ Con le parole di Fanciullacci, *Idea*, citato sopra a nota 2.

¹⁴ Muraro, *Maglia*, 80 e 91.

¹⁵ Muraro, *Non è da tutti*, p. 68.

¹⁶ Muraro, *Realtà*, 23. Occorre cioè disfare il significato *attribuito* all'essere donna dall'ordine simbolico dominante, senza pervenire alla conclusione che essere donna non ha significato (conclusione distruttiva che conferma l'inesistenza simbolica delle donne) e invece ripartire da quel “vuoto” verso un “pieno di esistenza” (*Catalogo*, 62).

¹⁷ *Non credere*, 51.

Il “naturalismo ingenuo” di Murdoch¹⁸, il suo appello a una filosofia capace di tornare “alle cose di cui siamo certi” (per farle diventare altro); il suo ripristino dell’amore come principio morale e politico; la sua idea di libertà come un compito infinito di render giustizia alla realtà e che tende al bene; la sua attenzione al simbolico, e cioè la sua coscienza che il linguaggio concorre a qualificare la realtà, hanno evidenti affinità con queste idee e queste pratiche; e altrettanta ne hanno le sue figure e i suoi esempi.

M è una figura dell’indipendenza simbolica, che sta appunto nell’autorizzarsi a dire “ciò che si vede e si conosce” in base alla propria esperienza; il gruppo di persone interessate all’arte, ciascuna delle quali, che di arte sa già qualcosa, “vede di più” grazie alla parola del critico, è un’immagine della pratica politica del simbolico, che punta sulla “giusta mediazione”. Attraverso la parola di un’altra, “che ti mette in rapporto con te medesima”¹⁹, diviene possibile interpretare la propria esperienza, scoprirvi qualche cosa di più, o di diverso, rispetto a quel che una vi vedeva da sola, senza che ciò implichi *smentire* quell’esperienza, considerarla incapace di fornire un sapere, un mero fatto.

Per questo, a una società che fa continuo appello alle donne perché rispondano a questo o quel bisogno sociale (e dunque *non favorisce* la loro libertà, ma semmai *la stabilisce convenzionalmente e la indirizza* con questa o quella norma, diritto, istituzione) il pensiero del simbolico ha preferito la socialità femminile, la frequentazione delle altre, dove si prende l’abitudine a far riferimento e a dar valore alle parole e alle azioni di altre donne, e per questa via *alle proprie*²⁰.

Come nel caso dell’orientarsi al bene (che è una scelta, una presa di posizione, da cui poi scaturisce un’intera vita di libertà) anche qui c’è *una scelta* da fare: “c’è da fare una scelta tra identificare l’autorità simbolica con il potere costituito in quanto assicura (o promette di assicurare, come fa l’opposizione costituita) una qualche sintesi sociale o riconoscere questa autorità alla donna che ci ha messi al mondo, e che ci ha insegnato a parlare. Autorità che le spetta in forza di questa relazione, e che va tolta ai poteri costituiti i quali la usurpano”²¹.

Il resto viene, in un certo senso, da sé.

¹⁸ Che mette in discussione le asserzioni tipicamente moderne secondo le quali l’esperienza soggettiva non è veicolo di verità e di scientificità, e propone ripensamenti sia riguardo al significato del termine “verità”, sia riguardo alla capacità della “scientificità” oggettivante di esaurire e misurare il vero.

¹⁹ *Non credere*, 55.

²⁰ “La differenza sessuale non consiste in questo o quel contenuto, ma nei riferimenti e nei rapporti in cui si inscrive l’esistenza” (*Non credere*, 18).

²¹ Muraro, *Ordine*, 127.

Il pensiero del simbolico, mettendosi al servizio dell'esperienza, ha guardato ai comportamenti spontanei, alle esperienze vissute, agli scacchi e ai punti di forza, per individuare ciò su cui ciascuna, a partire dalla sua realtà, può fare leva per realizzare il suo desiderio di esistenza.

Che cos'è il desiderio, dopo tutto? Una "potenza umana produttiva"²² (certo non in termini aziendalistici): amore, potrebbe dire Murdoch. Non importa se, poi, sul piano esteriore, la libertà che viene così sprigionata non sarà esprimibile in un *preciso* risultato di cui si possa assegnare la paternità, che cioè possa essere fatto risalire con determinazione causale *precisamente* a una data scelta, decisione, azione. Ha valore anzi il contrario, e cioè che il desiderio di libertà, all'incontro con la realtà, continui a aprire strade, in modo infinito (direbbe Murdoch).

6. Un possesso sicuro

Sapendo che "non c'è esperienza senza parole e le parole capaci di arricchire la nostra esperienza ci fanno vedere quello che non vedevamo, e ci fanno essere quello che non eravamo"²³, le pensatrici del simbolico, con atteggiamento più alchemico che "scientifico", hanno investito sulla convinzione, molto antica e tutta umana, per quanto svalutata da una certa razionalità, che il desiderio di libertà non è affatto estraneo al prodigio del suo avvenire. Il simbolico può agire *materialmente*²⁴: le operazioni con cui diamo nome e senso all'esperienza partono dalla realtà e sulla realtà hanno effetti.

Per far diventare (sempre più) *reale* un'esperienza femminile libera, che siccome non è prevista nell'ordine simbolico non ha nomi, il primo passo è *nominarla*. Farlo, ha richiesto di concedersi il lusso di adottare molte parole *note*, con sovrano disinteresse verso il loro significato codificato, per risignificarle e investire la potenza *nel senso* della libertà femminile. La parola "materno", irrinunciabile per la sua potenza, benché sovraccaricata di significati nemici della libertà femminile, diventando il nome del rapporto originario e intertemporale di ogni donna con le sue simili emancipa il corpo femminile (e cioè ogni donna) dal confinamento in una materialità senza trascendenza.

²² Muraro, *Mago*, 46: la razionalità, come la scienza, è più spesso preoccupata di fissare i limiti del possibile; il desiderio tiene aperta la porta allo straordinario.

²³ Muraro, *Schivata*, 420.

²⁴ Muraro, *Mago*, 40, che si potrebbe mettere a raffronto, oggi, con la lettura che Ferrando, *Alla radice*, 163 ss. dà degli studi dell'antropologa Annette Weiner, la quale ha saputo intendere il carattere simbolico e politico, e pertanto la capacità di operare nella realtà, di alcune pratiche magico-religiose femminili.

La parola “mercato” dice meglio di ogni altra che l’esistenza simbolica si guadagna portandosi nello scambio sociale, mobile e aperto²⁵. In molti testi del femminismo del simbolico l’operazione fondamentale per la libertà della soggettività femminile è espressa con termini economici: è *disinvestimento* dall’ordine simbolico dominante e *investimento* in quello materno²⁶. La parola “contratto”, dilatata in contrattazione, o anche in negoziazione, è addirittura protagonista²⁷. *Contrattare* richiede accortezza, realismo, l’aver in mente un obiettivo a cui tendere (un desiderio), e non fa più paura, quando al contratto non si arriva da sole, ma forti della propria collocazione simbolica, e allora non si è per definizione davanti a un contraente più potente, né disposte a darsi per scontate, ad accettare il prezzo che ci viene imposto, accondiscendenti, remissive. E *contrattare* ricorda anche che, se la libertà è un arricchimento, nessuno la *regala*, va invece “negoziata” di volta in volta nelle condizioni date (affinché non resti una *fantasy*, direbbe Murdoch).

Tra le parole riprese e rigiocate non vi è però la parola “proprietà”, mentre vi è “possesso”, con cui si trova designato ciò che l’indipendenza simbolica, garantita “dalla frequentazione delle proprie simili” fa conseguire: appunto un possesso “stabile”, “sicuro”, e che dà “vigore”²⁸ delle ragioni e del valore del proprio esistere.

Da parte di un pensiero che non disdegna di parlare di mercato, di contratti, di investimenti e di guadagni, e tanto meno di individuo (sulle cui risorse investe invece molto)²⁹ il non uso della parola proprietà non si spiega certo per motivi ideologici, cioè perché designa un istituto “egoista”, ma per la sua inefficacia simbolica a dare il senso dell’indipendenza e della libertà (se si vuole, a darne un senso libero, arricchito, amplificato o anche rigenerato, o riaperto).

Ed in effetti, per quanto possa apparire paradossale il dirlo (la proprietà, e l’ho ricordato anche qui, è l’archetipo della libertà, per una lunga tradizione di pensiero) è vero che la proprietà consente di disporre di una

²⁵ Muraro, *Nodo*, 9.

²⁶ Sull’uso delle parole “investimento” e “disinvestimento” nel *Catalogo giallo* v. se vuoi Niccolai, *The Mothers of Us All*, spec. paragrafi 2.1. e 4.1.

²⁷ È l’espressione emblematica della politica del simbolico. Mi limito, a titolo di documentazione, a segnalarne le ricorrenze in Cigarini, *La politica*: 106, 111, 145, dove l’espressione, e la pratica, sono difese anche contro alcuni timori manifestati nei confronti di esse da “una parte cospicua della cosiddetta sinistra radicale e politica” (209). Per i presupposti filosofici Muraro, *Lordine*, 47.

²⁸ Cfr. *Non credere*, 17.

²⁹ Il femminismo del simbolico critica certamente l’individualismo, ma difende l’individualità, radice del desiderio di esistenza, sede dell’esperienza, misura della relazione. Ovvero, la soggettività pensante e senziente (Muraro, *Non è da tutti*, p. 35 ss.), il desiderio individuale di libertà e, in una parola, la singolarità, “irriducibile” (Cigarini, *La politica*, 149, 262).

cosa, *anche senza avere con essa un rapporto concreto*: ad esempio dandone ad altri il godimento effettivo (come avviene con l'usufrutto o l'affitto) o mettendola in tutto o in parte al servizio altrui (costituendo una servitù). Per questo, a differenza del possesso, la proprietà è *anche* uno stato giuridico *alienabile*, sia nel senso che la si può cedere ad altri, sia nel senso che vi si possono costituire sopra diritti altrui. Vale a dire, la proprietà è uno stato che si produce in capo a un soggetto, ma rispetto al quale il soggetto, che è titolare della proprietà, è fungibile. Alienabile, del resto è ogni esperienza, come ogni sapere, che si suppone *separabile* dal soggetto che la produce; *inalienabile* è ciò che non si può separare da chi lo produce.³⁰

Ricorrendo alla parola possesso anziché alla parola proprietà per dire le condizioni della libertà femminile, ed invero della libertà in generale (essere nel *possesso* della propria ragione di esistere), il pensiero del simbolico esprime il punto base della sua posizione: la libertà femminile non è un bene "disponibile" ma è invece "indisponibile" (ed è anche questa ripresa di un linguaggio giuridico-economico, e vi tornerò subito), perché non esiste *senza* il suo soggetto, che la esercita, la svolge, se ne fa carico, la cura, che se la prende come compito, che mentre vi *tende continuamente* la orienta (direbbe Murdoch).

È grazie a questo possesso, costantemente esercitato e orientato da ciascuna, che la libertà femminile *si rende* indisponibile. Indisponibile prima di tutto in senso simbolico, e cioè ad assegnazioni di senso, all'attribuzione di compiti e di finalità, in vista di utilità e di vantaggi, che riportino ogni donna ad esistere, anziché "per sé", nell'interesse di altri, come potrebbe accadere alla *proprietaria assente* di un bene rilasciato all'effettivo godimento di altri.

7. Il disponibile

Nell'odierno discorso pubblico molto spesso la libertà delle donne è espressa in termini di proprietà, e pertanto di potere di disposizione (o di scelta) in particolare sul proprio corpo, e, questo, di solito allo scopo di sostenere l'introduzione di politiche che risponderebbero, ad un tempo, alle "conquiste del femminismo" e a qualche utile sociale. Ad esempio: non potrebbero le donne *mettere a disposizione* le loro capacità procreative per permettere ad altri di avere figli? Questo approdo del femminismo, che ha lottato per liberare le donne dagli stereotipi, e tipicamente dallo "stereotipo materno" e farle diventare padrone del proprio corpo, permetterebbe anche di soddisfare nuove esigenze sociali.

³⁰ Muraro, *Mago*, 51.

Oppure: perché non dovrebbero le donne poter fare impresa della loro sessualità? Anche questo sarebbe, ad un tempo, un trionfo del femminismo, che ha significato emancipare le donne da un uso subalterno della loro sessualità, e un vantaggio sociale, fosse solo il “decoro” delle strade pubbliche.³¹

Qualche volta il potere delle donne di disposizione del loro corpo fa da volano a una piegatura “neoliberista” dell’ordine sociale e giuridico³², ma può accadere anche l’opposto: lo dimostra il tema della maternità surrogata “solidale”. La soluzione pretende di adattare la maternità surrogata – che, regolata dal libero prezzo di mercato, è privilegio di pochi – all’ordine di idee proprio di una Costituzione sociale come la nostra: garantendo un accesso a prezzo politico al corpo femminile fecondo³³, la conseguita libertà delle donne di disporre del loro corpo può essere regolamentata dalla legge per garantire a tutti, in purissima chiave di eguaglianza sostanziale, il godimento di (asseriti) diritti fondamentali, come quello di diventare genitori.

L’appello alla libera scelta delle donne sul *proprio* corpo nell’utile *altrui*, a vantaggio del progresso sociale, è dunque funzionalmente neutro. Ciò significa che in questi casi la libertà femminile è trattata come *un fatto*, disponibile a ogni interpretazione, pieghevole a dire e far dire qualsiasi cosa, quale è del resto, per le teorie della libera scelta, tutta la realtà: se il soggetto decidente ne dispone in modo proprietario, è perché essa è simbolicamente inerte, inanimata (Murdoch ci insegna). *Chi è*, allora, il vero proprietario di una simile libertà femminile? Non le donne, evidentemente – per quanto questo sia ciò che si vuol far credere – ma chi decide su o mediante le donne, parlando di loro e definendo (con una o altra etichetta) in cosa consistono le loro “conquiste”, cioè il femminismo.

Ed infatti *non è* la libertà di scelta delle donne ciò che davvero viene propalato in questi casi.

Ai teorici di ogni tempo dell’autodeterminazione non si può negare di aver tenuto ben presente una cosa, e cioè che *se una decisione è presa per causa di qualcos’altro non è libera*. L’unione canonica tra l’appello alla

³¹ Grazie al ritorno delle “case chiuse”. Gli esempi potrebbero continuare: non è forse femminista garantire alle donne indipendenza economica? Dunque, una politica pubblica che attinga alle donne come risorse, onde accrescere la produttività, sarebbe oggettivamente femminista. Per la critica: Olivito, *Non è uguaglianza*, 94; Jourdan, *Indipendenza*. È appena il caso di spiegare che, nel testo, utilizzo la parola “decoro” quale espressione correntemente adottata nella legislazione e che giustifica, tra altro, le ordinanze dei sindaci volte a espellere da alcune aree della città attività quali la prostituzione.

³² La direzione che più preoccupa Facchi e Giolo, *Libera scelta*, e anche, ma con diversità di impostazione e conclusioni, Pazé, *Libertà*.

³³ Il cd. “rimborso” assicurato alla madre surrogata “solidale” non è che un prezzo fisso, o calmierato, della prestazione.

libertà delle donne di decidere sul proprio corpo e l'esposizione di motivazioni che giustificano (anzi rendono quasi doveroso) l'esercizio da parte delle donne della loro capacità decisionale (e che possono andare dal realizzare l'altrui desiderio di genitorialità all'emancipare altre da stereotipi che ancora le incatenano)³⁴, ci avverte che in questi casi non è all'opera l'attribuzione *alle donne* della libera scelta (per quanto poca cosa sia), ma la riduzione *della libertà femminile all'oggetto* della libera scelta di altri: dei decisori politici (o dei fautori di certe decisioni) che "scelgono" il significato, unico, vero, definitivo, da dare a quella libertà e al femminismo, che l'avrebbe propugnata.

Solo così si spiega la possibilità di affermare che il femminismo è tutto risolvibile in una sola definizione-etichetta (il corpo è mio), che quella definizione ha un solo significato (le donne sono proprietarie del corpo quindi possono venderlo o affittarlo), che essere *davvero* femministe significa adottare ed eseguire quella definizione.

Il risultato dell'applicazione delle teorie della libera scelta alla libertà femminile è che, al compito infinito di provvedere alla propria libertà *vivendola*, compito aperto e di qualunque donna, si sostituisce, di quella libertà, una nozione *finita* in cui la soggettività di ogni singola donna non può più aggiungere, togliere, muovere niente, perché è stato reso oggetto di un potere di definizione (ed anche questo è potere simbolico) rispetto al quale l'opera della soggettività è ormai superflua, *spossessata*.³⁵

8. L'indisponibile

Ad una libertà femminile etichettata come diritto di disporre del proprio corpo molte si oppongono, e, tenendosi nell'orizzonte concettuale dei diritti, che è quello chiamato in causa dalle teorie della libera scelta, fanno spesso ricorso al contro-argomento dell'indisponibilità dei diritti fondamentali. Questo si può declinare in due modi: secondo una dottrina, l'indisponibilità designa una condizione in cui il titolare di un diritto non può disporne perché, qualora lo facesse, metterebbe a repentaglio l'effettivo godimento dello stesso diritto da parte di altri (l'esempio più tipico è il diritto alle ferie: se fosse disponibile, forse alcuni lavoratori vi rinuncerebbero in piena libertà, ma la maggior parte lo farebbe perché esposta al

³⁴ Sono gli argomenti classici in tema di maternità surrogata o di *sex work*: cfr. Pazé, *Libertà*, 83 ss.

³⁵ Sul pericolo che, chiamato a giustificazione di politiche pubbliche, il femminismo sia ridotto a una "congerie di fatti sociologici", di fatti adespoti e aperti a qualsiasi interpretazione, "privi di una propria efficacia simbolica" v. Muraro, *C'è altro*, 13.

ricatto padronale.)³⁶ Secondo altra dottrina, l'indisponibilità, nel caso specifico dei diritti delle donne nella maternità, è descrivibile come una condizione di immunità, un limite ai poteri pubblici e privati (è un'*immunitas* l'aborto, non un diritto ma la risultante dell'acquisita consapevolezza che imporre a una donna di condurre a termine una gravidanza, che non può accettare, "sarebbe porla in uno stato di soggezione").³⁷

L'idea di indisponibilità del pensiero del simbolico è diversa: come ho cercato di mostrare, qui la libertà femminile è *indisponibile* (e pertanto anche inalienabile) perché da una parte non è proprietà di nessuno e di nessuna, dall'altra *risulta dal* suo possesso continuamente esercitato da ciascuna (e allora non è preconstituita e pre-definibile). La libertà femminile è indisponibile e inalienabile in quanto libertà, perché la libertà (Murdoch ci ha aiutato a capirlo) non è un oggetto finito, ma un bene a cui tendere, e che si fa mentre la si vive, la si ricerca, la si desidera nella realtà, e per lo stesso motivo non è possibile concluderla in una definizione.

Ora, se non è un oggetto definito e definibile, la libertà non coincide nemmeno con questo o quel diritto, che, per quanto fondamentale, e per quanto indisponibile, è un oggetto definito, anzi amministrato da procedure e da istituzioni.

Tra l'indisponibilità in senso simbolico e quella in senso giuridico c'è dunque una sfera di intersezione (e questa sta nel rifiuto di stabilire un'equivalenza tra la sfera della libertà e quella della volontà, che è comune ad ambedue i punti di vista), ma non vi è coincidenza, e, tuttavia, se si fa attenzione al senso simbolico dell'indisponibilità *come il vero bene* cui si tende (direbbe Murdoch), con tutta la sua indefinibilità e la sua eccedenza, è facile vedere che difendere l'indisponibilità in senso giuridico è *di fatto* ogni volta un guadagno per l'indisponibilità in senso simbolico.

Dopotutto, *perché* la libertà femminile non è volontà, né il prodotto di alcuni diritti (e cioè una cosa variabile e relativa) né coincide con l'esecuzione di certi precetti? Non lo è perché la libertà, come idea e come realtà, è ben altro che una qualunque di queste cose. Per esempio, è "spregiudicatezza, è irriverenza, è passione; è la baldanza di chi non obbedisce che al suo desiderio, è la capacità di dire di no, di rinunciare ad andare d'ac-

³⁶ Analogamente: ammesso dunque, e non concesso, che una donna possa fare la surrogata *liberamente*, resta che autorizzare la surrogazione di maternità esporrebbe allo sfruttamento le più, e lo stesso per la prostituzione. Così Pazé, *Libertà*, 177, riprendendo la teoria dei diritti fondamentali di Ferrajoli. Per brevità considererò indisponibilità e inviolabilità termini equivalenti, benché in un certo ordine di idee non lo siano.

³⁷ E ciò che non può fare il legislatore, *assoggettare* il corpo femminile, tantomeno possono fare i privati, come avverrebbe invece autorizzando i contratti di surrogazione; così Calderai, *Ordine*, 499, riprendendo sia Hohfeld sia Muraro (l'aborto "non è un diritto di cui si gode ma un rimedio a qualcosa che la donna considera inaccettabile").

cordo, senza vedere in ciò una minaccia per l'amore. Anzi!" E soprattutto è *forza*: essere indisponibili significa non lasciarsi intimorire, "né sedurre, né addomesticare".³⁸

Più la si pratica – questa libertà – più se ne fa: così si arricchisce l'esperienza. E dove si prende questa forza, come se ne è sicure? "*L'inviolabilità una donna può acquistarla con una esistenza progettata da sé e garantita da una socialità femminile*" è stato ben detto una volta.³⁹

Oggi, socialità femminile c'è, ed è all'opera dappertutto, compresi i tanti luoghi della produzione del sapere, dove molte donne parlano con autorevolezza. Questo prendere parola – non necessariamente come femministe, tanto meno solo in luoghi femministi – è la conquista *infinita* del femminismo, ed è all'opera in tutte coloro che hanno la forza di opporsi alle eterne richieste che le donne si mettano a disposizione di questa o di quella scelta altrui e che, grazie alla loro forza, autorizzano altre a dissentire e fanno ogni volta "vedere di più".

Ed è questo il lavoro del simbolico; sicché, qualunque significato, all'interno dei nostri saperi specialistici, assegniamo alla parola "indisponibilità", ogni volta in cui la usiamo tutto il di più che essa significa *si fa vedere*.

Bibliografia

- Calderai, Valentina. "Ordine pubblico internazionale e *Drittwirkung* dei diritti dell'infanzia." *Riv. Dir. Civ.* (2022): 478-506.
- Catalogo giallo. Le madri di tutte noi.* (Dattiloscritto). Libreria delle donne di Milano, 1982.
- Cigarini, Lia. *La politica del desiderio* (1995). Nuova ed. a cura di Riccardo Fanciullacci e Stefania Ferrando. Napoli: Orthodes, 2022.
- Facchi, Alessandra e Orsetta Giolo. *Libera scelta e libera condizione.* Bologna: il Mulino, 2020.
- Fanciullacci, Riccardo. *Come l'idea di realtà opera nella vita morale.* Paper. (2014): 1-26.
- Fanciullacci, Riccardo. "Il carattere infinitamente elusivo della realtà. Iris Murdoch sul realismo come conquista." *Etica e Politica* (2023): 373-413.
- Ferrando, Stefania, *La liberté comme pratique de la différence.* Tesi dottorale, EHESS de Paris-Università di Padova, 2015.
- Ferrando, Stefania. *Alla radice. Creare mediazioni, generare diritti.* In *Generazioni dei diritti e soggettività femminile*, 163-207. A cura di Alessandra Di Martino e Elisa Olivito. Napoli: Editoriale scientifica, 2022.

³⁸ Muraro, *C'è altro*, 14.

³⁹ *Non credere*, 18.

- Gilson, Étienne. *Il realismo, metodo della filosofia* (1935). Roma: Casa editrice Leonardo da Vinci, 2008.
- Jourdan, Clara. "Indipendenza e libertà." <https://www.libreriadelledonne.it/puntodivista/contributi/indipendenza-e-liberta/> (2023). Ultimo accesso: 12.12.2024
- Jourdan, Clara. *Ordine simbolico della madre* (1992). Roma: Editori Riuniti, 2a ed., 2002.
- Muraro, Luisa. *Giacomo Della Porta mago e scienziato*. Milano: Feltrinelli, 1978.
- Muraro, Luisa. *Maglia o uncinetto* (1981). Roma: Manifestolibri, rist. 1998.
- Muraro, Luisa. "C'è altro." *Via Dogana*, 48 (2000):13-14.
- Muraro, Luisa. "In realtà" In *Il pensiero dell'esperienza*, 19-27. A cura di Annarosa Buttarelli e Federica Giardini. Roma: Baldini Castoldi Dalai, 2008.
- Muraro, Luisa. *Non è da tutti*. Roma: Carocci, 2011.
- Muraro, Luisa. "La schivata: una introduzione a Iris Murdoch filosofa." In *Etica & Politica* (2014): 410-425
- Muraro, Luisa. "L'intricato nodo tra felicità e politica." <https://www.libreriadelledonne.it/puntodivista/lintricato-nodo-tra-felicita-e-politica/> (2011). Ultimo accesso: 12.12.2024.
- Murdoch, Iris. *Metaphysics as a Guide to Morals*. London: Penguin, 1992.
- Murdoch, Iris. "L'idea di perfezione." In Ead., *Esistenzialisti e mistici*, 301-335. Milano: Il Saggiatore, 2a ed., 2014.
- Niccolai, Silvia. *Principi del diritto principi della convivenza. Uno studio sulle regulae iuris*. Napoli: Editoriale Scientifica, 2022.
- Niccolai, Silvia. "The Mothers of Us All: Extracts, with Comments, from the 'Yellow Catalogue' Published by the Milan Women's Bookstore - Paper No. 2: From Novels to the Figures, Themes and Strategies for a Political Practice." *Law and Literature* 36 (2024): 339-382. <https://doi.org/10.1080/1535685X.2024.2327896>
- Non credere di avere dei diritti*. Libreria delle donne di Milano. Milano: Rosenberg&Sellier, 1987.
- Olivito, Elisa, "Non è uguaglianza quella che fa dell'uomo la mia misura," 87-110. In *Uguaglianza o differenza di genere?* A cura di Gaetano Azzariti. Napoli: Editoriale Scientifica, 2022.
- Pazé, Valentina, *Libertà in vendita. Il corpo tra scelta e mercato*. Milano: Boringhieri, 2022.

Libertà e risonanza

Freedom and Resonance

PAOLO COSTA

Fondazione Bruno Kessler, Trento, Italia

pacosta@fbk.eu; ORCID: 0000-0002-3368-5742

Abstract. We, and the vast majority of people we deal with on a daily basis, live in societies that see and understand themselves as “liberal.” The phenomenon of liberty is at the core of our existence and our personal identity. There is no unanimity, however, regarding the matrix of this condition of freedom. Although the essay espouses a polysemous view of liberty, it aims at identifying better forms of freedom within the relevant constellation. “Resonant” freedom is the name which is given here to a possible architectonic variety of self-determination. It is not merely a “subtractive” kind of freedom, for it consists in the ability to respond to a call endowed with intrinsic value coming from a place outside the jurisdiction and expectations of the self. The responsive act is, on the one hand, receptive, but, on the other hand, it contributes to the unfolding and articulation of the personally relevant truth content to which it is a response. This element of exploration, reliance on otherness and uncertainty is also crucial in genuine resonant experiences triggered by the “chant” of the world (Rilke), which retain a transformative element exceeding our capacity for autonomy.

Keywords: freedom, negative freedom, positive freedom, social freedom, resonance.

Riassunto. Viviamo – noi e la stragrande maggioranza delle persone che frequentiamo quotidianamente – in società che si definiscono e si autorappresentano come “liberali”. Il fenomeno della libertà è al centro delle nostre esistenze e della nostra stessa identità personale. Non c’è unanimità, tuttavia, riguardo alla matrice di questa condizione di libertà. Il saggio, anche se sposa una visione polisemica della libertà, non rinuncia al tentativo di identificare forme migliori di libertà all’interno di tale costellazione. Libertà “risonante” è il nome con cui viene indicata una possibile

variante architettonica di autorealizzazione. Si tratta di una varietà non meramente “sottrattiva” di libertà che consiste nella capacità di rispondere a un appello dotato di valore intrinseco che proviene da un luogo esterno alla giurisdizione e alle aspettative dell’io. L’atto responsivo è, da un lato, ricettivo, ma, per altro verso, contribuisce a dischiudere e articolare il contenuto di verità personalmente rilevante di cui esso è la risposta. Questo elemento di esplorazione, di affidamento all’alterità e di incertezza è cruciale anche nelle genuine esperienze di risonanza innescate dal “canto” del mondo (Rilke) in cui è racchiuso un elemento trasformativo che eccede la nostra capacità di autonomia.

Parole chiave: libertà, libertà negativa, libertà positiva, libertà sociale, risonanza.

1. Liberi tutti

Viviamo – noi e la stragrande maggioranza delle persone che frequentiamo quotidianamente – in società che si definiscono e si autorappresentano come “liberali”. Il fenomeno della libertà, per farla breve, è al centro delle nostre esistenze e della nostra stessa identità personale. In particolare, pensiamo di avere, per nascita, il diritto di condurre, in quanto individui, una vita il più possibile libera, indipendente. Vogliamo essere padroni delle nostre vite, signori delle nostre scelte, piccole o grandi che siano. La contemplazione, o anche solo il vagheggiamento, di un’esistenza oppressa, tiranneggiata, servile, suscita in noi emozioni negative che possono arrivare fino alla ripugnanza o all’orrore.

Non c’è unanimità, tuttavia, riguardo al profilo, alla matrice di questa condizione di libertà. In quali circostanze siamo legittimati a sentirci pienamente liberi? Siamo forse liberi quando, per dire, posti di fronte a un bivio, possiamo procedere senza vincoli o condizionamenti in una o nell’altra direzione, dando prova di un insindacabile libero arbitrio? Oppure la quintessenza della libertà sta nel vivere in una nazione non soggetta al dominio di potenze straniere, in una società “senza catene” – per evocare la celebre espressione di Rousseau – o in una condizione di compiuta autarchia? E, se esiste una pluralità di forme genuine di libertà, è possibile stilare una graduatoria di quelle “migliori” o più importanti?

Per ricorrere a una celebre distinzione hegeliana, anche se la libertà ci è familiare (*bekannt*), non è chiaro, però, se essa ci sia anche nota, se possa dirsi cioè “conosciuta” (*erkannt*).¹ La nostra smania di essere liberi ci confonde spesso le idee e viene spontaneo chiedersi che cosa potrebbe gettare un po’ di luce su questa confusione. In genere, quando abbiamo un dubbio

¹ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, 84-85.

su qualcosa sentiamo l'esigenza di consultare un esperto. Ma a chi dovremo rivolgerci se il dubbio che ci assilla riguarda la nostra stessa libertà? Chi può rassicurarci una volta che cominciamo a chiederci se siamo veramente liberi, se la libertà di cui godiamo è davvero tale, se non ne esistono di migliori o addirittura se la libertà sia poi davvero un bene così prezioso?

È verosimile che, anziché compulsando un manuale di chimica, biologia o neuroscienze, la via più diretta per ritrovare la pace interiore in casi del genere sia accettare con stoica rassegnazione il fatto che la libertà è una delle grandi questioni filosofiche su cui le opinioni sono destinate a divergere fino alla fine dei tempi. Nondimeno, della nostra o altrui libertà dobbiamo pur pensare distintamente qualcosa. Se, come detto, la libertà è l'asse attorno a cui ruota la nostra forma di vita, le questioni difficili che la concernono non possono infatti restare a lungo inarticolate senza pregiudicare in maniera significativa la nostra stessa capacità di agire.²

2. Debiti storici

Quando si riflette sulla libertà, gran parte del tempo e delle energie vengono spese per capire quale sia esattamente il problema che ci si propone di risolvere. Il punto, non è solo stabilire se esista o meno la libertà o se la condizione opaca a cui conveniamo di dare questo nome abbia o no un valore intrinseco, ma di quanti e quali tipi di libertà facciamo esperienza e chi possa esercitare quale tipo di libertà. Fare luce sul concetto di libertà si rivela così un'impresa faticosa, al limite del disperato. Perché la intraprendiamo, allora?

La risposta più semplice a questo quesito è che non possiamo farne a meno perché nella civiltà occidentale moderna la libertà, proprio come la religione in passato, "est partout". Prendiamo due autori che si collocano in due province molto distanti nel dibattito filosofico novecentesco come Jean-Paul Sartre e John Rawls. Nella conferenza del 1946 *L'esistenzialismo è un umanismo* Sartre ha dipinto il ritratto di una creatura che non solo è libera, ma è letteralmente libertà incarnata, perché in lei l'esistenza precede l'essenza: "Se, d'altro canto, Dio non esiste, non troviamo davanti a noi dei valori o degli ordini che possano legittimare la nostra condotta. Così non abbiamo né dietro di noi né davanti a noi, nel luminoso regno dei valori, giustificazioni o scuse. Siamo soli, senza scuse. Situazione che mi pare di poter caratterizzare dicendo che *l'uomo è condannato a essere libero*. Condannato perché non si è creato da solo, e ciò

² Per una difesa di questa visione degli "eccessi" ragionevoli della filosofia rinvio a Costa, *La ragione e i suoi eccessi*, introduzione.

non di meno libero perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa”.³

Secondo l'autore di *L'essere e il nulla*, dunque, la libertà torreggia nelle vite dei moderni semplicemente perché ha perso col tempo ogni contrappeso sostanziale che esoneri l'agente dalla sua responsabilità abissale. Rawls, per parte sua, ha basato la sua influente teoria della giustizia come equità sulla priorità della libertà. In altre parole, nella sua prospettiva la posta in gioco di una società giusta non è tanto l'uguaglianza senza qualificazioni, quanto piuttosto l'uguale libertà. Detto altrimenti, la naturale espansione delle libertà individuali può essere limitata solo “in nome della libertà stessa”, cioè in vista del rafforzamento del “sistema totale di libertà condiviso da tutti”.⁴ E libertà significa qui essenzialmente libertà di “promuovere i propri fini”, di definire il proprio piano di vita.⁵ Per usare un'immagine cara ai mistici, per la coscienza moderna l'universo della libertà è una sfera infinita in cui centro e circonferenza coincidono.

Non credo esistano spiegazioni plausibili del posto preminente occupato dalla libertà nella tavola dei valori dell'Occidente moderno che prescindano dalla lunga storia che abbiamo alle spalle. È stato Nietzsche nella *Genealogia della morale* a sostenere che tutti i concetti hanno una storia e i più venerandi non possono essere compresi senza tenere conto della stratificazione semantica che il passare del tempo porta con sé e da cui deriva la frustrazione sistematica dell'aspirazione a pervenire a definizioni puntuali ed esaustive.⁶ In particolare, è importante ricordare che il concetto di libertà ha due radici principali nella tradizione europea: una socio-politica e una cosmo-teologica. Per comprendere la complessità del dibattito non bisogna cioè mai perdere di vista la differenza tra una concezione politica della libertà come assenza di dominio e una concezione imperniata sull'idea di volontà libera (o libero arbitrio). La capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo senza essere determinati da cause esterne (capacità che, in una prospettiva teistica, è esemplificata al massimo grado dal Creatore onnipotente posto di fronte al bivio tra l'essere e il non essere del Creato) è qualcosa di diverso dalla possibilità di vivere in una condizione non servile.

In realtà i due piani – quello della libertà politica e quello della libertà metafisica o morale – non sono incomunicanti e, anzi, tendono tanto più a incrociarsi quanto più diventa problematica la realizzazione istituzionale della libertà politica. Il famoso discorso di La Boétie sull'enigma della servitù volontaria può dare almeno un'idea di come il fenomeno diffuso della

³ Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, 63 (corsivo mio).

⁴ Rawls, *Una teoria della giustizia*, 215.

⁵ *Ibidem*, 178.

⁶ Nietzsche, *Genealogia della morale*, II, 13.

tirannia politica possa ispirare riflessioni filosofiche potenzialmente illimitate. Com'è possibile che la libertà politica sia un fenomeno così raro? Perché i molti si fanno dominare dai pochi? Perché gli uomini “nati liberi, sono ovunque in catene”⁷ Ma davvero la nostra natura profonda è quella di una creatura libera?

Queste domande sono affascinanti, ma siccome non è mia intenzione spacciarmi per un onnisciente “eleutheriologo”, nelle pagine seguenti potrò soltanto tenere sullo sfondo una simile complessità filosofica e concentrarmi su un obiettivo più circoscritto. Per cominciare, mi propongo di allestire un contesto argomentativo idoneo per portare alla luce e presentare in maniera ordinata qualcosa di noto ma non necessariamente conosciuto: le ragioni (plurali) che stanno alla base del nostro attaccamento all'idea e alla pratica della libertà. Solo a quel punto vorrei problematizzare la nostra adesione incondizionata a questa costellazione per capire quanto spazio teorico vi sia per qualificare tale dedizione facendo un passo oltre la classica polarizzazione tra libertà negativa e positiva. Nello specifico vorrei servirmi del concetto di “risonanza” per spiegare perché optare per una visione disincantata o non disincantata del mondo possa fare una differenza notevole allorché siamo chiamati a rendere ragione del senso di *empowerment*, di capacitazione, che molte persone associano al pieno esercizio della libertà.

Pur senza nominarle, vorrei quindi rendere per quanto possibile giustizia alle diverse scuole di pensiero che sono accomunate nella nostra tradizione dall'obiettivo di promuovere con strumenti teorici la libertà personale. Poiché le possiamo considerare come dialetti diversi di un unico idioma, tale sforzo dovrebbe aiutarci a sviluppare una visione della libertà in termini di costellazione o mosaico.

3. L'abc della libertà

Partiamo dal grado zero della discussione. Che cos'è, dunque, la libertà?

È sufficiente fare un piccolo sondaggio tra i propri conoscenti (possibilmente non filosofi, meglio se bambini) per corroborare un'intuizione che con ogni probabilità era già ben salda sullo sfondo dei nostri pensieri. La prima immagine che ci facciamo della libertà è contrastiva: essere liberi significa non essere soggetti o sfuggire a una qualche forma di costrizione (interna o esterna). La nostra comprensione intuitiva dell'idea di libertà si basa cioè su esperienze ordinarie di privazione della capacità di movimento o impedimento del suo esercizio. Noi posse-

⁷ Rousseau, *Il contratto sociale*, 52.

diamo desideri, fini e capacità di azione che possono essere intralciati o ostruiti generando uno stato d'animo di disagio, frustrazione o collera. La spontaneità di movimento del corpo è quindi per noi il prototipo della libertà, dal quale possono facilmente sorgere fantasie di emancipazione totale. In particolare in società fortemente disciplinate come la nostra, la libertà "selvatica", brada, tende ad assumere uno status esemplare. Gli spazi naturali – che, per altro, in una civiltà metropolitana come la nostra sono per lo più spazi festivi – assumono in genere questa valenza liberatoria, mentre gli animali nello zoo incarnano alla perfezione il controideale della privazione alienante.⁸

È noto che Thomas Hobbes nel *Leviatano* si è servito di questo immaginario largamente condiviso per costruire la sua interpretazione minimale, antidealistica di libertà come non interferenza: una libertà senza contenuto essenziale che, dopo la pubblicazione del saggio di Isaiah Berlin sui due concetti di libertà, siamo soliti denominare "libertà negativa". Si tratta di una concezione individualistica e sottrattiva della libertà che limita al minimo indispensabile le attribuzioni di contenuto all'esercizio dell'autonomia personale. Ciò che conta è l'opportunità: una condizione di libertà per eccellenza, in altre parole, è essere lasciati in pace, liberi di fare o non fare quello che si desidera. Non potendo potenziare la libertà umana dall'interno, il punto è allora limitare al massimo le interferenze esterne. Ma, visto quanto è brutale e conflittuale lo stato di natura (che è anche lo stato di massima libertà possibile per un individuo), la scelta prudenzialmente più saggia per un individuo può anche essere quella di cedere una parte significativa del proprio potere di agire al sovrano in cambio della sicurezza. In un'ottica hobbesiana, il massimo progresso che ci si può attendere in termini di libertà individuale è quindi una riduzione del potere di interferenza del sovrano nella vita privata delle persone, a patto che la sua efficacia nel preservare l'ordine pubblico non diminuisca.

Il vantaggio di mantenersi a questo livello minimale di articolazione del concetto è la riduzione drastica del grado di problematicità della sottostante concezione della condizione umana. L'io è *de iure* sovrano a casa propria e gli ostacoli sono tutti contingenti, dipendono cioè dalle circostanze. Nondimeno, vale la pena di richiamare l'attenzione sulla differenza che sussiste tra il desiderio minimale di essere lasciati in pace (la summenzionata libertà "selvatica", per l'appunto), che presuppone una contrazione dell'io e percepisce qualsiasi intrusione civilizzatrice come un mutamento potenzialmente coercitivo del contesto di vita e l'idea classica, alla Benjamin Constant, della libertà negativa che presuppone invece un io espansivo, la cui perfettibilità viene magnificata dall'esercizio della libertà

⁸ Sul concetto di libertà selvatica v. Costa, "Socievolmente asociali".

entro un contesto sociale che è la condizione per un suo potenziamento impregiudicato attraverso, volta a volta, cambiamenti di vita senza limiti prefissati, l'accumulo o lo sperpero di opinioni, fede, lavori, dimore, partner, inclinazioni, fantasie, hobby, ecc. È utile distinguere, insomma, una variante di libertà sottrattiva ego-deflattiva e una ego-inflattiva.

A ogni modo, sfumature a parte, il principale (e invalidante) svantaggio della concezione sottrattiva della libertà è che non sembra rendere giustizia all'esperienza umana della libertà come esercizio di una capacità effettiva e significativa. La contrapposizione non dialettica tra libertà individuale e condizionamento esterno, per esempio, non consente di apprezzare le differenze qualitative tra i condizionamenti (o non condizionamenti) che le persone sperimentano. In fondo posso essere libero di far ciondolare un piede ed essere costretto a dissimulare le mie opinioni o nascondere la mia fede religiosa. Quanto contano nella vita delle persone una libertà e una servitù del genere? Come si può ragionare del valore della libertà se non la si caratterizza positivamente come la libertà di fare qualcosa?

Il passaggio da un concetto di libertà come opportunità indeterminata a quello di capacità determinata complica di molto le cose. Può, per esempio, spingere ad approfondire i paradossi connaturati a un'idea astratta di libertà. Come ha mostrato Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* la pretesa illimitata di liberarsi da ogni condizionamento è destinata, per eterogeneità dei fini, a rovesciarsi nel suo opposto. “La libertà universale non può produrre nessuna opera e nessun atto positivi, e le resta soltanto l'*attività negativa*. La libertà universale è soltanto la *furia* del dileguare ... *In sé*, la libertà assoluta è appunto questa *autocoscienza astratta* che distrugge entro sé ogni differenza e ogni sussistenza della differenza”.⁹ Se la libertà è collocata unicamente dal lato del soggetto e dei suoi desideri irrimediabili, può esistere solo un limite fisico alla loro espansione illimitata. In questo senso, viene confermata la diagnosi messa ironicamente in bocca a Šigalëv nei *Demoni* di Dostoevskij: “Muovendo da una libertà illimitata, sono giunto infine a un illimitato dispotismo”.¹⁰

Non può essere allora che esistano libertà “migliori” di altre, cioè più significative, autentiche, effettive? E non può darsi che la valutazione circa queste migliori libertà non spetti per principio esclusivamente all'individuo isolato e al suo insindacabile giudizio (o desiderio o inclinazione)? Dove esattamente si colloca e da dove scaturisce la sensazione di essere liberi, se la libertà non è incompatibile con il condizionamento? Non esisteranno forme diverse di condizionamento, alcune più facilmente appropriabili attraverso una forma di riconoscimento o avallo (*endorsement*)

⁹ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, 791-793.

¹⁰ Dostoevskij, *I demoni*, 459.

riflessivo e altre che possono invece essere rifiutate come estranee, oppressive, imprigionanti?

4. La libertà come rischio

È su ragionamenti del genere che poggiano le concezioni positive o “additive” della libertà: quelle prospettive, cioè, che concepiscono la libertà come una possibilità non indifferente alla qualità dei fini perseguiti in autonomia. In quest’ottica, la libertà di una persona o di una comunità non si misura sulla base del rapporto quantitativo tra desideri soggettivi e gli ostacoli contingenti alla realizzazione di tali desideri, ma in virtù di un’analisi qualitativa della capacità della persona di realizzare i propri scopi più autentici e significativi. La libertà conta perché da essa dipende la possibilità di *autorealizzarsi*: di trasformare cioè in realtà quello scampolo delle proprie potenzialità che più meritano di passare dalla condizione di *desideratum* a quella di possesso *terreno*. Essere liberi, in questa prospettiva, significa poter esprimere, dispiegare, definire la propria identità, non come fatto bruto (il proprio DNA), ma come trama di relazioni effettive e potenziali con persone, animali, cose ed entità ideali. Tale identità si realizza pienamente solo in relazione: è un’identità responsiva. Essa raggiunge il suo *telos* immanente soltanto se prende forma in una trama di relazioni reciprocamente liberanti. La libertà reale presuppone la libertà degli altri. Non esiste libertà senza una fitta rete di relazioni di riconoscimento sia attive (io pongo gli altri come liberi riconoscendoli come liberi) sia passive (io sono posto come libero), sia orizzontali (intersoggettive) sia verticali (che ridimensionano i desideri di primo grado alla luce di valutazioni di ordine superiore).¹¹

L’effetto generale è il riconoscimento delle proprie azioni e scelte come significativamente libere sulla base di criteri che trascendono l’arbitrio soggettivo e grazie all’esistenza di uno spazio condiviso di azione irriducibile alla somma degli spazi egocentrici degli individui isolati immaginati da Hobbes nella sua interpretazione dello stato di natura.

I rischi connaturati a questa idea positiva di libertà sono noti e sono stati evidenziati da Constant subito dopo la fine dell’era napoleonica. Il sospetto contro il perfezionismo e le sue potenziali derive autoritarie, se

¹¹ Una recente originale rivendicazione dell’attualità di questa idea di libertà situata la si può trovare espressa come evidenza autobiografica in Ypi, *Libera*. Per comprendere le ragioni filosofiche che stanno alla base dell’esigenza di situare la libertà è ancora utile Taylor, *Hegel e la società moderna*, in particolare cap. 3, § 3. Sulla dialettica tra “desiderato” e “desiderabile” è fondamentale, per capire quanto seguirà, il paragrafo “Landkarten der Bewertung und des Behrens” in Rosa, *Resonanz*, 225-235.

non totalitarie, ha caratterizzato la tradizione politica liberale europea fin da allora. Il timore è che l'ingiunzione rousseauiana a essere pienamente liberi, superando le ristrettezze ingabbianti della volontà individuale, possa avere come esito la cessione completa a un'autorità coercitiva esterna del potere di dare forma alla propria esistenza. Alla "libertà di" viene contrapposta così la "libertà da", in quanto garanzia pregiuridica di uno spazio di non interferenza statale, e al perfezionismo viene preferita al massimo la perfettibilità come indice dell'eccentricità della forma di vita umana, già notata da Pico della Mirandola nella sua celebre orazione.

La controversia è nota ed è notoriamente non risolta. Negli ultimi tre decenni ci sono stati tentativi di produrre concezioni meno impolitiche e privatistiche della libertà negativa (il neorepubblicanesimo di Quentin Skinner e Philip Pettit, la tripartizione honnethiana di libertà negativa, riflessiva, sociale) e concezioni filosoficamente sofisticate dell'autonomia personale in quanto autolegislazione morale (Christine Korsgaard). Resta comunque il fatto che qualsiasi libertà non meramente "sottrattiva" ha il difetto (se vogliamo considerarlo tale) di essere una libertà ricca di contenuto e quindi storicamente situata, bisognosa di orizzonti di senso, di radicamento, espressione in qualche modo del desiderio di sentirsi "a casa" nel mondo, di risuonare con esso.

Esiste evidentemente un rischio di paternalismo in qualsiasi richiamo ai limiti di senso o intelligibilità dell'esercizio del diritto all'autodeterminazione, soprattutto se il proprio immaginario in materia di frontiere della libertà è vigorosamente dinamico, sperimentale, *open-ended* e, soprattutto, *self-dependent*: indipendente in un'accezione che non ammette confini invalicabili. E tale paternalismo può essere anche implicito. Pensiamo solo a cosa ha significato farsi guidare nelle proprie battaglie di civiltà dalla figura di una condizione di illibertà come quella subita, per dire, dagli allievi di don Milani nella scuola di Barbiana. Qui la disuguaglianza sistemica tipica di società che hanno ereditato dal passato una rigida stratificazione di livelli di capitale economico e culturale impone *per nascita* ai più svantaggiati una condizione di subordinazione lavorativa, intellettuale e persino esistenziale, talmente macroscopica che finisce per offuscare altre forme di situazione e condizionamento che, se in una determinata fase storica possono anche essere vissute come naturali, e quindi non suscettibili di una scelta o di una lotta per l'emancipazione, in altre circostanze potranno apparire invece come forme intollerabili di oppressione. Pensiamo solo a "fatti della vita", *prima facie*, come la finitudine (mortalità), la lotteria genetica, o il corpo proprio – il corpo biologico, sessuato, pulsionale nella sua passi-attività. In una società in continua e tumultuosa trasformazione come quella moderna ciascuna di queste evidenze può cambiare repentinamente il proprio status da quello di tacita condizione

abilitante a questione di vita o di morte per individui alla caccia di una libertà senza fondo, in quanto espressione di un'identità che rifiuta qualsiasi forma di eteronormatività sociale come impropria.

5. Il mosaico delle libertà

Il risultato del precedente sforzo di articolazione e contestualizzazione è l'esplicitazione di una complessa costellazione di idee e pratiche della libertà.

Da un lato (a), abbiamo la galassia della libertà sottrattiva (negativa, selvatica o assoluta che sia) che si caratterizza per l'assenza di impedimenti esterni e contingenti all'appagamento degli impulsi, desideri o volizioni di primo grado dell'agente libero. Il punto è essere lasciati stare, non subire interferenze. La non interferenza vagheggiata può dare origine a una rivendicazione di libertà reattiva ("negativa" in senso stretto) in condizioni di crescente pressione sociale all'autodisciplina o incivilimento. Così l'*advocacy* della libertà negativa può spingersi fino alla rivendicazione di una libertà d'insulto come antidoto alla *political correctness* o a un ricorso libertario o populistico alla forza dissacrante del comico; ecc. Anche se non viene giustificata in genere come un bene in sé (sono pochi coloro che difendono apertamente il diritto a fare sciocchezze qualora siano dannose solo a sé stessi), la libertà di profanare può essere difesa come un corollario della libertà negativa per ragioni pragmatiche o condizionali (ad esempio, quando si giunge alla conclusione che vietare in assenza di un danno eclatante è comunque più rischioso che non vietare per via dello *slippery slope* autoritario). Il diritto all'autolesionismo è senza dubbio uno dei principali banchi di prova della coerenza del modello sottrattivo di libertà.

Sul lato opposto (b), abbiamo la galassia della libertà additiva (positiva, riflessiva o situata che sia). Essa viene difesa principalmente nell'ottica di un progresso (morale) verso una maggiore autonomia, autodeterminazione o autenticità. In questo caso il gradiente della libertà presuppone l'accesso a uno spazio di ragioni per credere e agire che consenta di procedere obiettivamente nella direzione di una chiarificazione, giustificazione e, in ultima istanza, appropriazione riflessiva dei propri desideri e scopi. In questo caso la sovranità perseguita dal soggetto non consiste tanto nell'indipendenza dall'influenza esterna, quanto piuttosto nel consolidamento della propria capacità d'azione. In questa accezione, la libertà è una forma di potenziamento di sé o autocapacitazione (*self-empowerment*) dipendente da fonti esterne all'io che vengono riconosciute e da cui deriva riconoscimento. La libertà, in questo scenario, è il frutto allo stesso tempo di una dichiarazione d'indipendenza e di una dichiarazione di (nuova e migliore) dipendenza.

Infine (c), il dualismo tra libertà da e libertà di può essere attenuato introducendo l'idea di una libertà istituzionale come ancoramento della libertà negativa in un ordinamento istituzionale giusto che funga da ancoramento dell'arbitrio soggettivo. Come nella prospettiva neorepubblicana di Pettit e Skinner, le istituzioni libere nobilitano la libertà negativa rendendola l'espressione di un desiderio (non banale) di non essere dominato. La libertà basilare di scegliere la propria strada senza interferenze paternalistiche è la manifestazione di una libertà di grado superiore, contenutisticamente indeterminata, che è la libertà dal dominio, foss'anche solo dall'ombra del dominio.

6. Oltre il liberalismo della paura: la libertà risonante

Così come esistono culture politiche liberali e libertarie divergenti, esiste anche una pluralità di idiomi e gerghi della libertà che vale la pena di conoscere. Come in altri ambiti della vita sociale dove la diversità profonda è la regola del gioco, è doveroso essere poliglotti in materia di libertà e capire a fondo il repertorio di argomenti a cui attingono le varianti sottrattive, additive o istituzionali di libertà. È ragionevole supporre, infatti, che non esistano alternative pacifiche alle formazioni di compromesso: a quei modelli, cioè, di regime misto e dialettico in cui alle varie libertà vengono riservati spazi diversi secondo una gerarchia non rigida di priorità la cui *ratio* è dettata dalla tipologia di libertà che si ritiene esemplificare al meglio il valore forte che viene (quasi) universalmente attribuito al bene dell'autodeterminazione.

Nello spazio che mi rimane vorrei portare perciò qualche ragione a sostegno della mia predilezione per un'idea di libertà come agentività responsiva. Si tratta di una libertà fragile, che deve poggiare su un'immagine controintuitiva del potere come risorsa immateriale semidisponibile. In *Vita activa* Hannah Arendt ha descritto questa tipologia di *self-empowerment* nei seguenti termini: "Il potere è realizzato solo dove parole e azioni si sostengono a vicenda, dove le parole non sono vuote e i gesti non sono brutali, dove le parole non sono usate per nascondere le intenzioni ma per rivelare realtà, e i gesti non sono usati per violare e distruggere ma per stabilire relazioni e creare nuove realtà"¹².

Si tratta di un potere che allo stesso tempo sostiene uno spazio pubblico vitale e robusto ed emana da esso ed è da questa potenza generativa non monopolizzabile che dipende l'apertura di possibilità tipica di ogni forma di libertà che si rispetti. Se vogliamo, anche nella frequentazione

¹² Arendt, *Vita activa*, 146.

di questo *public realm* si fa sentire il gusto “selvatico” per la possibilità di muoversi con libertà in spazi aperti, di essere pienamente padroni del proprio tempo e della propria vita. Ma a differenza della libertà sottrattiva, che non ha bisogno di condivisioni autentiche per appagare chi vi si consacra, questa libertà esiste solo in una trama di relazioni responsive che trasformano l'identità delle persone e ne affermano il valore dilatandone l'ambito referenziale. La fiducia e il dubbio circa l'esistenza reale e l'efficacia causale di questo campo di forze non fisiche tracciano uno spartiacque tra le fila degli avvocati della libertà umana che è probabilmente più importante persino di quello che separa i sostenitori della libertà negativa dai partigiani della libertà positiva.

Come anticipato all'inizio del saggio, vorrei servirmi del concetto di “risonanza” per rendere ragione dell'inconfondibile senso di *empowerment* che nella tradizione politica repubblicana viene generalmente associato all'esercizio della *common agency* appena descritto mediante le categorie tipiche dell'esistenzialismo politico arendtiano. Al centro del mio ragionamento (che qui potrò solo formulare in maniera stringata) c'è l'idea, più propriamente l'intuizione, che la manifestazione naturale di questo potenziamento di sé non consista, per usare il lessico di Hartmut Rosa, nella crescita della capacità di “aggredire” il mondo, quanto piuttosto nell'estensione della capacità di *rispondere* al mondo, di entrare in risonanza con esso.

Quand'è che la libertà individuale si traduce in un'aggressione al mondo? Quando non è situata, quando è guidata dal desiderio di non dipendere da nulla al di là di sé, quando esprime un orrore della determinazione, quando concepisce la trasformazione di sé come un'inflessibile autodeterminazione e non vede nel trascendimento di sé alcuna possibilità di autopotenziamento. La libertà negativa, allorché, seguendo la mia tassonomia, assume le vesti di una libertà sottrattiva ego-inflattiva, è una libertà puramente orizzontale.

Che cosa bisogna intendere per “orizzontale” in questo contesto? Per citare ancora Hartmut Rosa, la libertà orizzontale si esaurisce nella “promessa di estendere il nostro *raggio di azione sul mondo*”.¹³ La libertà in questione non pretende cioè di cambiare le regole o la logica del gioco, ma le assume come un dato di fatto non problematizzabile. La sua realizzazione consiste esclusivamente nel togliere le briglie, i freni, gli argini al desiderio di non dipendere da nulla che faccia resistenza alle volizioni auto-normative.

Sfruttando fino in fondo la metafora trigonometrica, la libertà risonante va immaginata invece come una forma di libertà “diagonale”. Con ciò intendo una libertà più complessa, bidimensionale, che risponde a

¹³ Rosa, *Indisponibilità*, 40.

due spinte perpendicolari: una orizzontale e una verticale.¹⁴ Figuriamoci la spinta orizzontale come proveniente dall'interno e quella verticale, che espande gli orizzonti soggettivi, come proveniente dall'esterno (da una persona, un'opera, un paesaggio, un ideale). Il campo di forze che ne risulta rende possibile la "risonanza", cioè "il portare le cose a una risposta attraverso il proprio fare – *l'autoefficacia* – e acconsentire di nuovo a questa risposta".¹⁵

La risonanza è una relazione tra due poli in cui si mescolano in eguale misura attività e passività, indipendenza e dipendenza, e, in quanto tale, "contiene in sé un elemento trasformativo che oltrepassa la nostra capacità di autonomia".¹⁶ La libertà risonante, di conseguenza, è un fenomeno strutturalmente ambivalente e parzialmente opaco, che ci spinge continuamente a chiederci fino a che punto sia "autentica". Qui la distinzione chiave in qualsiasi ricerca spirituale degna di questo nome – ossia la scissione tra realtà e apparenza – risulta decisiva. È per questo che un'interpretazione risonante della libertà finisce per attribuire alla passione moderna per l'autodeterminazione una rilevanza spirituale che molti esitano a riconoscerle oggi. In questo senso si può leggere la mediopassività (o medioattività) della variante aggiornata di libertà situata che ho appena dipinto a grandi linee come una sfida al pensiero, una sfida dello stesso livello di problematicità dell'appello a escogitare una via d'uscita dal disincanto moderno e dai suoi guasti e disagi.¹⁷

Mi spiego meglio. Osservato in un'ottica critica il sentimento di disincanto che si è regolarmente fatto strada nell'età moderna e che sta, tra l'altro, alla base del successo trasversale del minimalismo politico del *liberalism of fear* appare come un fenomeno culturale profondamente ambivalente se applicato al ventaglio delle libertà alla portata degli esseri umani.¹⁸ Un'interpretazione della polisemia discussa in questo saggio che ponga al

¹⁴ Alla base di questa visione bidimensionale della libertà c'è l'idea di "strong evaluation" introdotta e perfezionata nel corso degli anni da Charles Taylor. V. Taylor, "Che cos'è l'agire umano?"; Taylor, "The Ethical Implications", 82; Taylor, "I pericoli del moralismo", 82. Per un uso più esteso della metafora della diagonalità per pensare la condizione umana v. Costa, *Larte dell'essenziale*, 36-46.

¹⁵ Rosa, *Indisponibilità*, 67.

¹⁶ Rosa, *Resonanz*, 756.

¹⁷ A proposito del nesso tra risonanza e reincanto del mondo v. Costa, *Reenchantment as Resonance*.

¹⁸ Per "liberalismo della paura" intendo una posizione più ampia, ma non sostanzialmente diversa da quella articolata in maniera esemplare da Judith Shklar nell'omonimo saggio. Cruciale nel liberalismo della paura è la riduzione prudenziale dell'aspirazione umana alla libertà all'unica dimensione orizzontale. In questo senso la scissione tra libertà e speranza è un presupposto e non un risultato del ragionamento. Il genitivo è soggettivo in senso stretto perché l'attaccamento alla libertà nasce fondamentalmente dal ricordo vivido della capacità di crudeltà di cui hanno dato storicamente prova gli esseri umani.

centro della costellazione delle possibili libertà la libertà risonante implica il transito da una visione disillusa o scettica circa il contributo che è lecito attendersi dalla realtà esterna nel processo di emancipazione personale a un atteggiamento fiducioso verso di essa, in cui il mondo non è visto per default come un impedimento al desiderio immediato di indipendenza, ma può fungere da alleato prezioso in vista di un'autorealizzazione che non ha luogo soltanto a livello orizzontale. La speranza radicale che alimenta questa attitudine fiduciosa verso il futuro è che nelle cose ci sia una predisposizione al "canto" (Rilke),¹⁹ che il mondo ci parli, la natura non sia muta o inerte, ma pulsì di un'intenzione comunicativa propria e possa quindi entrare in relazione con noi con una voce che non è una mera eco dei nostri desideri o delle nostre paure.

La qualità specifica di una varietà risonante di libertà risiede proprio nella sua capacità di rispondere creativamente a un appello dotato di valore intrinseco che proviene da un luogo esterno alla giurisdizione e alle aspettative dell'io. L'atto responsivo è, da un lato, ricettivo, ma, per altro verso, contribuisce a dischiudere e articolare il contenuto di verità personalmente significativo di cui esso è la risposta. La ragion d'essere della libertà risonante, detto altrimenti, sta nella possibilità stessa di allineare *desideratum* (soggettivo) e *desiderabile* (relativo al soggetto, ma non soggettivo), minando alle fondamenta la presunta autoreferenzialità dell'io e delle sue volizioni. Mentre le articolazioni linguistico-culturali dell'esperienza vissuta della risonanza (sotto forma di narrazione, teoria o codificazione) sono già una forma di protoistituzionalizzazione o routinizzazione mediante esplicitezza dei suoi effetti imprevisi di capacitazione che fungono anche da confutazione performativa di qualsiasi atteggiamento pregiudiziale di disincanto. Per come sono fatti gli esseri umani, un mondo senza risonanza sarebbe un mondo in cui è di fatto precluso l'accesso alla sfera del valore forte e dove l'atto stesso di "scegliere" perderebbe di significatività.

Questo elemento di esplorazione, affidamento all'alterità e incertezza è cruciale nelle genuine esperienze responsive innescate dalla musicalità del mondo, dal suo "incanto". La risonanza va vista cioè come il *medium* di un processo robusto di trasformazione personale, simile allo svolgimento di una melodia, e non come il risultato meccanico di una causa esterna estranea alla dimensione del senso. La fecondità e la forza persuasiva del concetto di risonanza derivano precisamente dalla sua capacità di integrare e rendere giustizia sia al lato ricettivo sia a quello creativo dell'agire umano, senza dare unilateralmente la precedenza all'uno o all'altro. Seb-

¹⁹ "A me piace sentire le cose cantare!" (Die Dinge singen hör ich so gern). Il celebre verso della poesia giovanile di Rilke "Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort" è citato anche in Rosa, *Indisponibilità*, 150.

bene non sia un modo infallibile per reincantare un mondo radicalmente disincantato, aprirsi alla qualità risonante di un rapporto libero con le persone e le cose è quantomeno un primo passo nella direzione di un superamento dell'aut aut tra libertà e radicamento, servitù e perdita del mondo, indipendenza e affidamento.

Bibliografia

- Arendt, Hannah. *Vita activa. La condizione umana*. Trad. di Sergio Finzi. Milano: Bompiani, 1988.
- Berlin, Isaiah. "Due concetti di libertà." In *Quattro saggi sulla libertà*: 185-241. Trad. di Marco Santambrogio. Milano: Feltrinelli, 1989.
- Boétie, Étienne de La. *Discorso sulla servitù volontaria*. Trad. di Enrico Donaggio. Milano: Feltrinelli, 2014.
- Constant, Benjamin. *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*. Trad. di Giovanni Paoletti. Torino: Einaudi, 2001.
- Costa, Paolo. *La ragione e i suoi eccessi*. Milano: Feltrinelli, 2014.
- Costa, Paolo. "Reenchantment as Resonance." In *The Philosophy of Reenchantment*: 132-158. A cura di Herbert De Vriese e Michiel Meijer. London and New York: Routledge, 2021.
- Costa, Paolo. "Socievolmente asociali: la libertà selvatica e i doveri di solidarietà". In *Individualismo solidale. Una nuova immagine dell'utopia*: 59-68. A cura di Ferruccio Andolfi. Parma: MUP, 2023.
- Costa, Paolo. *L'arte dell'essenziale*. Udine: Bottega Errante Edizioni, 2023.
- Dostoevskij, Fëdor. *I demoni*. Trad. di Giorgio Maria Nicolai. Firenze: Sansoni, 1963.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia dello spirito*. Trad. di Vincenzo Cicero. Milano: Rusconi, 1995.
- Honneth, Axel. *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*. Trad. di Carlo Sandrelli. Milano: Codice edizioni, 2015.
- Korsgaard, Christine M. *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Pettit, Philip. "Freedom as Nondomination." In *What is Freedom? Conversations with Historians, Philosophers, and Activists*: 100-117. A cura di Toby Buckle. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Pico della Mirandola, Giovanni. *Oratio de hominis dignitate*. Trad. di Eugenio Garin. Pordenone: Edizioni Studio tesi, 1994.
- Rawls, John. *Una teoria della giustizia*. Trad. di Ugo Santini rivista da Sebastiano Maffettone. Milano: Feltrinelli, 1997.
- Rosa, Hartmut. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp, 2016.

- Rosa, Hartmut. *Indisponibilità. All'origine della risonanza*. Trad. di Elisa Zocchi. Brescia: Queriniana, 2024.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Il contratto sociale*. Trad. di Gianluigi Bargi. Milano: Rizzoli, 1997.
- Sartre, Jean-Paul. *Lesistenzialismo è un umanismo*. Trad. di Giancarla Mursia Re. Milano: Mursia, 1977.
- Shklar, Judith. "Liberalism of Fear". In *Liberalism and the Moral Life*: 21-38. A cura di Nancy L. Rosenblum. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1989.
- Skinner, Quentin. *La libertà prima del liberalismo*. Trad. di Marco Geuna. Torino: Einaudi, 2001.
- Taylor, Charles. *Hegel e la società moderna*. Trad. di Andrea La Porta. Bologna: il Mulino, 1984.
- Taylor, Charles. "Che cos'è l'agire umano?". In *Etica e umanità*: 49-85. A cura di Paolo Costa. Milano: Vita & Pensiero, 2004.
- Taylor, Charles. "The Ethical Implications of Resonance Theory". In *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*: 71-85. A cura di Jean-Pierre Wils. Baden-Baden: Nomos, 2019.
- Taylor, Charles. "I pericoli del moralismo". Trad. di Marco D'Avenia e Pia De Simone. In *Questioni di senso nell'età secolare*, a cura di Alessandra Gerolin: 79-106. Milano-Udine: Mimesis, 2023.
- Ypi, Lea. *Libera: diventare grandi alla fine della storia*. Trad. di Elena Cantoni. Milano, Feltrinelli, 2022.

“Engaging with provocations”. An Interview with Wendy Brown

“Confrontarsi con le provocazioni”. Un’intervista a Wendy Brown

PAOLA RUDAN

Università di Bologna, Italy

paola.rudan@unibo.it; ORCID: 0000-0002-5447-8945

Abstract. Wendy Brown is recognized internationally as one of the most important contemporary critics of neoliberalism and for her crucial contribution to feminist political theory. In this dialogue, Brown traces her intellectual itinerary, from her provocative and polemical relationship with the classic authors of political theory, to her confrontation with Marx and Foucault as both indispensable sources for the critique of neoliberalism; from the problem of political subjectivation in the age of identity politics, to the new reactionary politics which challenge feminism as a political discourse and practice. The text is a transcript, elaborated and revised by Brown, of the dialogue she had with her interviewer and the audience at the masterclass held on 13 March 2024 at the University of Trento, as part of the second series of lectures “Voices from Contemporary Philosophy”, coordinated by Tiziana Faitini, Alessandro Palazzo and Michele Nicoletti.

Keywords: Wendy Brown, neoliberalism, feminism, political theory.

Riassunto. Wendy Brown è riconosciuta a livello internazionale come una delle più importanti voci critiche del neoliberalismo contemporaneo e per il suo contributo fondamentale alla teoria politica femminista. In questo dialogo, Brown ripercorre il suo itinerario intellettuale, dal rapporto provocatorio e polemico con i principali classici della teoria politica, al confronto con Marx e Foucault come fonti entrambe indispensabili per la critica del neoliberalismo; dal problema della soggettivazione politica nell'epoca delle politiche dell'identità al femminismo come discorso e pratica politica di fronte alla sfida di nuove politiche reazionarie. Il testo è la trascrizione, opportunamente rielaborata e rivista dall'intervistata, del dialogo da lei avuto con

Paola Rudan e con il pubblico in occasione della lezione tenutasi il 13 marzo 2024 all'Università di Trento, nell'ambito del secondo ciclo "Voci dalla filosofia contemporanea" coordinato da Tiziana Faitini, Alessandro Palazzo e Michele Nicoletti.

Parole chiave: Wendy Brown, neoliberalismo, femminismo, teoria politica.

I think that your work is not so much a lesson to be learned but a challenge to take up. To read political theory as history, looking for the operations of social powers behind political discourses and canons; to cope with the discomfort of political theory, profiting from a distance from politics which is not neutrality, but allows critique to be reckless; to be untimely in Nietzschean terms, that is acting counter to our time and on our time to envision possibilities that are not theologically given; to undogmatically read the words of authors such as Nietzsche himself, Marx, Freud, Foucault, Weber, among others, in order to provoke political theory and to make feminism a political critique of society. These are aspects of your work that I would like to discuss today, starting from the earlier stages of your career. I've been always shaken by the way you engaged a kind of hand-to-hand confrontation with the classic authors of political theory. This confrontation combines a close reading of their works and provocative solicitation of their thinking for the purpose of questioning the present. What is the path that led you to develop this kind of approach?

For me, all the good things in intellectual life happen through thinking together, whether with the living or the dead. I had the good fortune, as a university student, to not be taught political philosophy as a professional form of study. I was a student of economics, I was lucky enough to be studying economics in the early 70's, when still in the US there were some Marxists, as well as some neoclassical economists in many departments – I know, it's shocking [*laughs*] – and for me what happened is that Marx led to Hegel and Hegel led to Plato, and suddenly I was falling backwards into the world of political philosophy, but even as I did that – and I will admit that it was for me not only intellectually intriguing, but something of a love affair – I encountered these works, works in the history of political philosophy, as the biggest form of thinking and the biggest form of refracting the world that I had ever encountered. I didn't even know you could build a universe as everyone from Marx to Hegel to Plato to Rousseau to Aristotle to others did, I didn't know you could build a universe that simultaneously distilled elements of the present and dislocated them from the present. For me, that was the really thrilling thing about the field of political philosophy. It was a way of thinking where we are, what we are, who the "we" is, what the "are" is, without positivism, without sim-

ply replicating the discourses that organised the present, and so without knowing it. I was already in something of a Foucauldian episteme about the history of the present, that's what political philosophy was for me: a way of exploring what constituted common life but in a language and through an approach different than the common place. So, I fell in love, but when I say I had the great advantage of not being taught political philosophy as a profession, I'm old enough to know that this all happened before the Cambridge school got to the history of philosophy. Whatever its merits, what that school of thought and that approach did was say "you can't move political philosophy out of its own time and place; you have to understand it intrinsically to its own time and place." I had instead teachers who helped us see the connections between study of great thought and predicaments of our time. The predicaments of the time that I was immediately in when I was a young person were the Vietnam war, the emergence of feminism, the anti-imperialist movement that extended from the anti-war movement, and more generally the ferment of the late 1960s and early 1970s. So, my teachers did not say "here, go figure out what Hobbes means by sovereignty and do it through a deep historical study of the language and the particular iterations of the Latin or English meanings that he engages." They allowed us the free reign to do what you described as characteristic of my work, which is to think with political theory to think about our political times. As a graduate student I also had one teacher [*laughs*] who encouraged this. While it was beginning to diminish more broadly in the field, my advisor was somebody who, on the one hand, was a serious scholar and, on the other hand, was compelled by urgent questions of the day. Now this approach is an outlier but it remains extremely important to me. I don't defend everything about my work, but I will defend that. I should add one more thing: my early training in economics perhaps explains my continued, really stubborn insistence on bringing political economy together with political theory and also my fearlessness about the monopoly by economists on that field. They don't intimidate me.

You also confronted with very controversial authors like Friedrich Nietzsche, Carl Schmitt, Max Weber, being the latter a political thinker who has an important place both in your first and in your last book¹. Could you say more about your fearless and provocative engagement with these authors, some of which – we may say – stay in the "dark side" of political theory?

It's an important question and a lot of people ask me "how dare you! Schmitt! Weber! Nietzsche!" I get scolded from the liberals to the left for

¹ Brown, *Manhood and Politics*; *Nihilistic Times*.

this. The Habermasians are all scolding me, the Marxists are all scolding me. First, just at an interpretive and learning level, my feeling is that we really have nothing to fear about thinking with whomever we need to think with. Weber, Schmitt, Nietzsche would never be my political comrades. In fact, we would be on opposite sides of the political barricades, but the other thing that my early formation gave me was an appreciation of the difference between overtly political spaces and intellectual ones. That difference for me is not absolute by any means, and there's plenty of traffic across. However, for me intellectual life is precisely a place to take apart what you cannot afford to take apart in the political realm. In the political realm you fight to win, always [*laughs*], whether that means building communities of solidarity, or whether that means winning an election, or whether that means strategies and tactics to stop something. In the intellectual realm, as long as we preserve it from strong incursions by State, by Church, by economy and by politics – that's a big "if" – as long as we struggle to prevent those incursions, we have a space to think about what we're doing politically, how we came to the predicaments and the impasses that we have, what we might be doing wrong, where we might be reiterating the very formation that we think we're opposing. All of these things, for me, require a big conversation with – I'll just put it bluntly – the dead [*laughs*] – that is to say, thinkers who have endured or persisted for reasons that I would call the "largeness and the profundity of their thought." It's my own view that we should be afraid of none of them, they are dead, they are not going to capture us, unless we believe that to study somebody is to submit to them absolutely. There's no thinker I can think of – even those I'm most closely allied with – who I may think with in order to become a devotee. Thinking, for me, is precisely about engaging with provocations, and sometimes difficult ones, like the ones that Nietzsche throws us, for example. I mean, Nietzsche is a hard thinker to think with, partly because he's constantly pulling the rug out from under you. But also because he's so deeply radical epistemologically and so deeply reactionary politically and, yet, I cannot imagine much of the work that I have done over the past twenty-five years without him. That doesn't mean I'm his scribe, or his follower, or anything else, but I would also say the same of Marx or of my favourite feminist thinkers. There's always something to wrestle with, to come up against, to query, to object to. I don't quite understand the anxiety that exists about left engagement with thinkers like Weber and Nietzsche, except to suggest that I think it's a sign of certain politicisation of thought that I diagnosed in my last book as one of the effects and symptoms of nihilism. For now, let's just put it this way. I think it's a sign of that loss of independent intellectual space in the academy and the belief that, instead, what we're always doing is a cer-

tain kind of politics or policy. This indexes erosion of that important moat or divide between political life and intellectual life.

The relationship between political theory and politics is a topic that you often discuss in your work. This is true also in your last book, Nihilistic Times, where your reading of Max Weber's work² is another way of re-thinking the relationship between science and politics. My question is: how can you maintain an intellectual distance without falling into the political neutrality prescribed by Weber? I think this is not easy. Further, I also observed a kind of difference from your first book, Manhood and Politics, and Nihilistic times: in the latter you state that we don't have to ask, "what is to be done?" in terms of prescribing a political direction, while the last chapter of Manhood and Politics was entitled "What is to be done" [laughs]. I am curious to know more about this shift.

So, one easy answer is that I grew up [laughs]. My first book was my dissertation revised for publication and I wrote it in my twenties when I did not have this view well formulated. I was dwelling with big thinkers in my university life and then engaged in various kinds of activism outside of the university, but I hadn't theorised the interval or distinction I drew a moment ago. To your question about political neutrality: I am not arguing for a suspension of political passions or interests in our research or our teaching, but I am arguing for holding them differently. What I mean is, when I am reading, and thinking, and researching I am trying not to simply shore up my convictions, but to transform my understanding of the world and hence, perhaps, what I think is wrong with it and what needs to be repaired or rectified. But when I am acting politically – say, in favour of abortion rights, or Palestine, or low-income housing – I'm going into that world with an analysis and a set of convictions that I'm trying to realise, to make true, to solidify, to make hegemonic. That's what political life is, it's trying to make hegemonic your view of the world – that's the little bit of Schmittian in me [laughs]. I think there are other aspects of political life but, you know, the reason for being there – let's call it the Weberian in me – is because you have passion for a cause. If you're just there because you enjoy power that's a problem – Trump embodies that – but most are in political life to try to make the world in the image that you and your comrades, or your community, want and need. But I would not understand the point of being a scholar or thinker if that's all you did in intellectual life. I mean, why spend hours and days and years in a library to shore up convictions that you already have, to reinforce an

² Weber, "Politics as a Vocation;" "Science as a Vocation."

analysis or a viewpoint that you already have? So, to go back to your point about neutrality, it is a different thing to suspend your absolutes as you do your work, and to commit to a false objectivity or neutrality. I do my work – for example, the books that I wrote on neoliberalism – because I really thought neoliberalism was destroying worlds, human and non-human, small and big, and yet I also knew that to do good work on it I had to understand it better and more deeply and differently than I already did. So, it wasn't a neutral political position, it was an opening of positioning toward knowledge, inquiry, learning, uncertainty, but it wasn't impassionate and – after Foucault; after the whole post-structuralist turn – I don't understand how I – let alone anyone else – could argue for neutrality in the human sciences. People do, of course.

Yes, of course. Neoliberals most of all.

Yes, although I sometimes think neoliberalism – I said a bit about this in *Nihilistic Times* – has really subscribed to a much more relativist form of knowledge due to the effects of financialization on knowing what truth and knowledge are, the volatility in them, and also the profound effect of the immaterial on market... but that's another story, you didn't ask about that.

But this introduces the topic of your reading of neoliberalism. Both Undoing the Demos (2015) and In the Ruins of Neoliberalism (2019) are attempts to make a diagnosis of the present time with the aim of revitalising a democracy which – as you said – was ruined by neoliberalism. In these attempts you confront with the tradition of the homo politicus from Aristotle to John Stuart Mill, and you put this tradition against the neoliberal homo oeconomicus. Your understanding of neoliberal anthropology is extremely illuminating and clear, but your reading also rises two questions: how do you cope with the history of the homo politicus as a masculinist and racist construction? And how can you recover this figure without falling into the “left melancholy”³ that you always regarded as a risk for political and critical theory in our present time?

Great question. Let me just recapitulate it a little, because you gave a dense version of it, and I just want it to open it up. So, I have a critique of what I call “left melancholy,” being bound up with attachments to the past that reject predicaments and possibilities in the present. You want to know how I can think about the survival and the future of *homo politicus*, political humans, and a political space and a distinctive appreciation

³ Brown, “Resisting Left Melancholy.”

of the political without falling into that nostalgia – that melancholy. I take the distinctly political feature of humans to rest in our capacity to generate powers and through them worlds that make history, make us, organise us into classes, casts, genders, races, other things. What the field of the political offers is the possibility of modestly controlling those powers that we collectively generate. I don't think we can ever absolutely control them because they are unleashed and form histories, subjectivities, psyches, politics and economies, short of totalitarianism, which is the one big effort to get hold of it all and control it all. I think that, even there, there are historical forces that escape. So, I think ruling or controlling powers that otherwise rule us is an aspiration, not a total achievement ever, but I take the political to be the distinctly human possibility and effort to govern the powers that we humans, otherwise, are governed by. So, it's an effort, as it were, to take charge of ourselves collectively. It varies across culture and history and space and time, it doesn't have any enduring qualities, except what I'm suggesting is something like its ontological dimension, ontological because there is no other animal – and I'm arguing with Latour and all the rest of them right now – there's no other animal that does this thing that we do, that generates collective life and with it a set of powers that get away from us, unless and until we try to govern them. Certainly, other animals generate forces by virtue of how and where they live, and generate effects by virtue of how and where they live, but they don't have our capacity – and here we can be a little bit Arendtian – through speech, through deliberation, through institutions – now I am already not Arendtian – to gather and govern these things. I take that feature of us to be what *homo politicus* is about, and what for me was one of the darkest features of neoliberalism, that is, its attempt to extinguish this feature of us as it turned us over fully to markets. This is the feature of neoliberalism that seems to me most powerful even as we are ostensibly moving to something of a post-neoliberal age. As we ostensibly move into this age, that dubiousness about political governing of the common through whatever form – democratic or autocratic – is one of neoliberalism's most enduringly damaging features. Neoliberalism decried political intervention in matters of justice and governing and reserved it exclusively for propping up markets or facilitating markets. That's why I engaged at such length in both of those books with the idea of the loss of *homo politicus* and the importance of recovering it, without being nostalgic because the form in which we recover it is not set. It's not about “oh, let's look back to the era of the social State”, it's about recognising that human beings have within their hands the capacity to make decisions together, to deliberate together, to think about what is just and sustainable together, to think about the perils and the challenges that face us and the planet together

and to do something with it. To be governed by markets or to be governed by technocrats allows that possibility to vanish. Sorry, it was a bit long, but it required an explanation of what the political is.

This point leads me to another question about the production of subjectivity and desire. You always understood political subjects as generated by the social formations and the relations of power in which they are placed. This is something that you discuss both, for instance, in your States of Injury (1995), throughout your critique of identity politics and in Politics out of History (2001) through Nietzsche, who is the author that you use more to criticise moralism as antipolitics. In your reading, desire is never an immediate source of freedom because someone can also be attached to his or her wounds. This is something that is still more urgent to discuss today, both in relation to neoliberalism itself, and in consideration of how it turns the desire for justice into a desire for redress, into a kind of politicisation of victimhood, which is not the same thing of questioning the social powers that produce victims. How can this relationship between power and subjectivity be interrupted?

The problem for human beings is, as you just said, that power doesn't just rule us, it saturates us and forms us, shapes us. If you accept that, then the question is "how do we not end up mirroring the powers that we think we want to resist?" You've just given an example of that in ubiquitous victimisation as a site of identity, a problem I've been thinking about since the early 90's with *States of Injury*, right up through the problem of what we could call the "wounded identities" that now underpin neo-fascism, the feelings of displacement, smallness, being thrown away that so many European and North American working-class and middle-class white people feel. These feelings are leading them to an ethno-nationalist and anti-democratic exclusionary politics that targets not just immigrants but all kinds of imagined enmities to their way of life, whether it's LGBTQ politics, feminism, migrants, whatever. So, I think your question is what is to be done? [*laughs*]. But you were also inviting me to open this up a bit more. The fortunate thing about power forming us, is that it's never complete. This is one of the things that I learned from Foucault. Because we're worked on by multiple sites of power and multiple forms of power, never just one, and because there's also formations of us that – we could say – exceed the obviousness of certain forms of power that might be cultural or familiar or other things, there are always little openings. Let me give you an example. When I first started teaching neoliberal thought to my undergraduate students and I would talk to them about the ways in which today they are formed by powers which aspire to make them into

bits of human capital – capital as opposed to complex, deep subjects choosing their own way of life and thinking about what they value –, I teach them how human capital is constantly concerned with enhancing its value and preventing its depreciation. Across every sphere of life, from one's existence on social media, to one's existence as a student, to one's existence as a young worker, one is enjoined to ask, "how do I advance my value, enhance my value as a bit of human capital and how do I prevent my value from depreciating?" Nothing is more extreme as an example than the influencer. The figure of the influencer is pure enhanced value, nothing else, there's no commodity, there's no good, there's no productivity, it's just pure value enhanced by followers-investors. The collapse of the influencer – of any particular influencer – is pure depreciation in value. But all of us have a little of this: as students we are taught that we have to be somewhat entrepreneurial about our choices, what classes to take, what departments or majors to concentrate in, what teachers to try to get to know, what internships or summer work to engage in in order to continue to build the resume, and what to avoid, what pictures not to post on the internet that could plummet one's value, what retweets and things could also damage a person. So, when I explained all of this to my students, their response wasn't: "that's how we roll, that's cool, I love it." Their response for the most part was, first: "you mean there's another way to be?" because they were so saturated by this culture – I'm talking about 18-, 19-, 20-year-olds – that it hadn't occurred to them that it was a historical formation, that it was recent. The other response was: "I don't want to be that, I don't want to just be a piece of human capital, I do want to figure out what I actually care about, what's worth doing in the world, what's right or wrong with the world." The fact that that response is possible tells us that the formation isn't total, that the power that organises contemporary humans as bits of human capital doesn't reach all the way through. This is one example, but we could use many others. We could talk about, say, ambivalence about a certain heteropatriarchal masculinity: you won't find it in every macho-man, but you will find in many an anxiety, an unhappiness, even an openness to alternatives. So, even though, as you say, I think that power is never simply governing, it's never simply ruling, it's constructing, it's saturating, I also want to say it's not absolute ever and the challenge is to create what Foucault called "counter discourses", and we could call alternative cultural and political possibilities, in which that little part of us uncolonized by governing powers is invited in. I think one can see episodes even recently, where that possibility took place. For me, in the United States, the movement that most took many of us by surprise in recent years was *Occupy* followed by *Black Lives Matter*. No one could have predicted that millions and millions and millions of

Americans weaned on neoliberal values over the past thirty years in 2011 would have been captured by the anti-neoliberal discourses of *Occupy*. It was profound and, even though, it's hard to remember this, it brought inequality and public goods back to the mainstream political agenda. Same with *Black Lives Matter*. No one would have predicted that *Black Lives Matter* or even the *Me-Too* movement would have seized popular imagination the way that they did, but the opening was there.

*This show that you always live in paradox, I would say, also because you try to grasp the processes that allow social powers to capture what is escaping their control and their rules. The anthropology of human capital is based on individualisation and competition, which is radical and devouring. The problem is which kind of collective life, collective experiences, and collective projects can be shaped starting from this. One of the neoliberal answers to claims for justice coming from below, from social subjects such as women, LGBTQ people, black people or migrants have been identity politics on the one hand and the culturalisation of differences on the other hand. You discuss these topics in different ways. I'm thinking, for instance, to the critique of the discourse of rights and the law that you developed through Marx – also being critical with Foucault, who did not understand, the productive, not only repressive, character of law and rights⁴. You also did so in your *Regulating Aversion* (2006) where you describe the *Beit Hashoah – Museum of Tolerance* in Los Angeles. There you highlight how Zionist politics worked and is still working at the discursive and institutional level as identity politics, but you also emphasise the way in which culturalisation “naturalises” positions of power to govern collective claims for justice. So, I would like to ask you more about these two strategies: identity politics on the one hand and the culturalisation of conflicts on the other, because “cultural wars” in the United States – and not only there – are deeply reshaping the way in which claims for justice are articulated.*

Now, I'm going to leave neoliberalism aside and say that one of the limitations of liberalism, as a form of political thought, is that it disavows the powers that shape us. Think about its classic story: once upon a time we were all in the state of nature, then we made a deal, we put down our weapons and right to fight, handed these off to the State and now we're in the social contract. Nowhere in that picture are the identities that you just mentioned. So, rather than treating identity as political, most liberals treat it as a problem of difference, culture, maybe economics, but not social power giving rise to politics. The weakness of liberalism in featur-

⁴ Brown, “Rights and Identity in Late Modernity.”

ing social power is something which Marx was very alert to, but he only solved one little bit of that, which was class. He said “no, we don’t just put down our arms and move into the social contract: the social contract is built out of property owners who secure all the goods, while the property-less end up exploited by them;” so we got class in this analysis, but what we don’t have are all those other forms of social power. So, my work and the work of many others over the past, including the entire Birmingham School of cultural studies, many feminists, many critical race theorists, has been to try to bring the social powers that make racialisation, gender, etc visible politically, so that we’re not just imagining that the political problem is one of the accommodating difference or including difference. Liberalism has indeed responded to the problem of difference by trying to include it, that’s what we call in the US “diversity, equity and inclusion” initiatives and we have them in every institution. Every institution has a diversity, equity and inclusion policy and basically what those policies do is feature a lot of black people and women on the websites. But that doesn’t reach to the powers that organise institutions, like patriarchy and racism. Our practice as scholars, what we can contribute to breaking that up, is to constantly be revealing power in the making of what is called “difference” but is actually inequality and I suspect that leads to the bigger question that you wanted to raise, which is how do we get identity politics to make claims beyond victimisation? My own argument for decades has been by imagining a world in which you are no longer that identity. What do I mean? By not saying “I want representation as a woman, as a black person, as this or as that.” Of course, that’s important while we’re trying to get to the table. But the dream cannot be a table in which those representatives are there yelling at the dominant. The dream has to be a world in which those markers are no longer markers of power and in which they are no longer, in that sense, politicised, in which it no longer matters if you’re born one sex or the other, because it will not turn into a profound advantage or disadvantage. That’s hard to get to from what you describe so beautifully as identity inscribed as difference and culture, you can only get there if you understand identity as built from power that exploits difference.

This is, in a way, an activation of the Marxian conception of the proletariat, whose aim is to abolish itself as proletariat.

Yes, yes.

This brings me to another aspect of your work that I would like to think with you, that is the relationship between capital and the State or

political institutions. You distance yourself from Foucault, because you do not limit yourself to conceive Capital as a discourse or rationality of government. At the same time, you distance yourself from Marx, because you do not regard Capital as a social totality. Both these aspects, I think, are crucial for your understanding and critique of neoliberalism. Could you say more about this?

Both Marx and Foucault, for me, open gigantic intellectual worlds. I cannot think without either one, but I can never think one without the other. For many people that's confusing, because they seem to be something of opposites as thinkers, not because one's progressive and one's reactionary, but because of a very different understanding in each case of history and of power, but it is precisely the way each understands history and power that is so important to me. Marx understands history as governed by the mode of production. Foucault turns away from that so hard because for him it had been blinding to his generation of intellectuals. So he moves to an understanding of history that is not only not governed by the mode of production but is not governed by anything in particular. For Foucault there are forces, emergences as he puts it, eruptions of power that come and go, that do not have one bidding thread throughout. I think that is a useful counter to Marx, but if it's allowed to extinguish Marx, as it is for many Foucauldians, you won't see the obvious thing in our world, which is that today what we call "globalisation," for centuries what we've called "capitalism," have not only built much of the world and transformed humans and cultures and communities and worlds into the classes, casts and orders that they have, but have also brought us to the brink of extinction with the climate and biodiversity crisis. Marx thought that the mode of power that we needed to keep our eyes on to understand history was not just a power of capital, but the power of class to produce an order in which everything else took shape in its image. So, my reading of Marx here is not economicist. He didn't say that the only thing that matters is economics. The important thing about the powers contained within the mode of production is that they in turn produced State institutions, family forms, social forms, ideology and everything else. What did Foucault do by contrast? He argued that power comes in many forms, that it has discursive and governmentalising forms, that it produces subjectivation, psyches – though he couldn't theorise those very well –, and ways of understanding and producing knowledge itself. He also argued that to reduce it to the form that Marx did was to miss all of the ways that power was taking shape circulating and organising our world and above all the ways, as he put it, that it infiltrated and irrigated everything about life. So, for me, thinking these two together always keeps one eye

on probably the most important and dangerous force in our last four centuries, that of Capital, and at the same time, expands our understanding of power to make worlds, make us, make language, make thought, make epistemologies and ontologies. As I said at the beginning, I can't imagine working without all of that, but for many people it's like being Jewish and Catholic at once.

This kind of discourse opens many questions: on the one hand Foucault's reductionist reading of Marx...

It's a terrible reading. I mean, to read Foucault on Marx is really a waste of time except when you understand that he was swatting Marxists off the table so that the table could be set anew.

...and, on the other hand, which was its role in shaping contemporary political theory by obscuring Capital as a social relation, because when we speak of it as a mode of production, we are not only speaking of economics, but – as you said – of social relations shaped by a certain mode of production as a mode of life. Maybe this also leads to another point, that is feminism. Feminism is something that shapes your work all the time, you never lost your feminist sight. I don't know if I may call this way of thinking, of problematising things, as a "perspective." I would like to make some questions about this. The first is that, from the very beginning of your work, you did not regard feminism as a "women's question." You did try to make feminism a political critique of society, political institutions and discourses without separating it from the rest, which is the "masculine" and remains masculine through this separation. How was this possible without essentialising the subject or the "standpoint?" Without making of feminism an identity politics?

It's a hard thought, but I want to insist on it: we can have the subject we provisionally call "women" without hardening that into an essentialised identity to the extent that we understand that the subject we call "women" not only has variation across time and space, class, sexuality, and other things, but also is itself posited by the construction of the dominant term, that is men – this is Simone De Beauvoir⁵. I mean that's the thing she got right, that what woman is, is not man. If masculinity varies in time and space, in what it is in one class or another, one sexuality or another, it's not clear at all why we should assume the meaning of what a woman is shouldn't vary too. In my very first book, the reason that I

⁵ Beauvoir, *The Second Sex*.

wanted to study *Manhood and Politics* was precisely that I understood if I'd just wrote another book on women in political theory, it would be that add-on. Political theory would remain the same and we would start adding women in, which was exactly what was happening when I was writing that first book in the 1980s. That is what I just described earlier as the liberal predicament. You don't change anything about the institutions, the norms or anything else, you just make sure the door is open to get a few people in who didn't use to be there. I thought if I studied the question, "what is our notion of the political as a consequence of politics being one of the most historically exclusively masculine spheres of human life in the west that we have?" there must be something in there, there must be some way that politics has taken the shape of the politically, socially gendered creatures, who are conducting it and for whom it exists. It's very funny because my advisor, Sheldon Wolin, whom I loved and admired, nevertheless continued, almost to the end, to call my dissertation one that was on "the woman question." This tells you how hard it was to fathom a feminist dissertation exploring the way the political and political theory were historically saturated with manhood. He did his best, I'm not faulting him really, I thought the misunderstanding was symptomatic. Now, your question which I've given a long preface to, is not only about how you can do a critical theory of society, but how you can do feminist politics without the subject of women being essentialised. Here's what I find interesting about this question: it has changed from the present, when the trans-exclusionary feminists [TERFs] say "we can't get anywhere for women against violence, against lack of reproductive rights, protection against patriarchy unless we know what a woman is, and a woman is what we are biologically." You all know this TERFs' definition. So that's the way the question gets framed now, when thirty-five, forty years ago feminism was produced by a theoretical turn that de-essentialised women. It said "women are not born, they're made" – Beauvoir again – and there have been since then many arguments about how women are made, what produces them, from social construction theory to performativity to many other things. TERFs are not particularly interested in post-structuralism or that move to think about anti-essentialism or anti-foundationalism and the earlier one. For me, the question is not that difficult, it's obvious. Let's just take violence against women: it happens because women are whores, because women are mothers, femicide happens because women are militants, feminists, because women are insufficiently feminine – whether dykes or trans. Now, what is the constant feature of womanhood in there? I want to suggest there is no constant feature of womanhood, what there is, is a normativity from patriarchy that governs all these different ways of being either monstrous, or mothers, or wives, not just when they're butch lesbi-

ans or sex workers. There's a patriarchal governing of women there that does not essentialise us, that does not reduce us to one thing, let's call this an "equal-opportunity-misogyny" that can track and punish us across a lot of different fields. I want to suggest that yes, of course we struggle for reproductive rights, of course we struggle against violence against women, of course we struggle for pay equality – one of my favourite Italian social movement was *Wages for Housework*⁶ – there's lots to struggle for that make us name women as the subject without essentialising them, because there are forms of violence, or inequality, or subjugation that attach to whatever the figure of woman is in those particular instances. With the TERFs I think what happens today is an anxiety about the loss of the subject rather than about the struggles, because most trans folks, most LGBTQ folks these days are deeply engaged with feminist struggles. The anti-feminism of an earlier queer social formation, one of about twenty-five years ago, seems to be pretty much gone, so I think something else is going on today.

Just a comment on TERFs: I think that what is remarkable is how they are reaffirming a biological determinism, which was the first enemy of women, and further how they impede to think differences socially produced by class relations of power, or along the colour line. I think however that this has always been a risk also for feminism or the queer theory, that is to focus only on sex, or gender, and sexuality without looking at how they've been shaped socially and culturally throughout history. My point here, however, is about your insistence on post-structuralism as what, in a way, inaugurated the capacity of seeing "woman" as a social construct, because I think that well before post-structuralism existed, women were practically and theoretically questioning the idea of givenness or an ontology of womanhood, and this can be also tracked historically in many women's discourses. Why do you insist so much on post-structuralism?

Of course you're right and, in fact, I could tell a different story even in the US context, especially women of colour and non-heterosexual women beginning to chafe at feminist essentialism as it emerged from the 1970s in everything from what would eventually become "care feminism," the idea that we called it then "maternal feminism" or "cultural feminism," to even versions of lesbian feminism that imagined that lesbianism was the necessary outcome of being feminist. But not only did we have a long history of Sojourner Truth and others challenging a white bourgeois figure of women, but we also had plenty of women who felt excluded from feminist

⁶ See for instance Federici, "Salario per il lavoro domestico."

representations of womanhood in the 1970s – early “Second Wave” feminism. What post-structuralism did was to provide a theoretical critique of foundationalism and essentialism that allowed the categories to really start sliding on ice. I’m not saying, “these social objections, these historical objections needed theory,” that’s not my point. My point is that the wars that I was formed by both had that political dimension and a theoretical one – we had the essentialist feminists on one side and the post-structuralist feminists on the other, and that doesn’t quite map on to the political story that you’re telling. That’s why I went there, because long before the TERFs there was a very explosive epistemological rupture in gender. I know that sounds precious, like “we were having epistemological ruptures and that’s as important as Sojourner Truth,” but that’s not quite what I’m saying. I am saying that what was so striking about the 1980s in feminist thought and practice, and feminist classrooms and feminist scholarship, and the activism that was affected by those spheres, was that it was so mightily informed by this disruption of the essentialist categories of everything, gender included. So, you’re absolutely right that I was telling a provincial local, even maybe personal story, as opposed to a worldly political one.

I agree on many points, but what remains is patriarchy as a structure, which emerges also from the way you described it before, when speaking of Manhood and Politics. This means that there is a specific signification of political discourses and institutions, a specific sexualisation or genderisation of them, there are also specific institutions and relations that are historically contingent or changing, but, nonetheless, maintain a patriarchal character. This is true also when you describe patriarchy as a reaction to women’s manifold practices of “not being women enough,” as you did when speaking of femicide, of masculine violence and so on. So, patriarchy is literally reactionary, but also under this feature it is something which continues over time and shapes social relations and institutions, and this is why I call it a “structure.” How is it possible to balance the deconstructive attitudes which you called poststructuralism and a conception of patriarchy as a social power that is continuing to shape our relations?

Let me say something about my own understanding of poststructuralism. Many people say, “there’s no structure, there’s only iterations, only language... no real.” For me poststructuralism, whether in Derrida’s or Foucault’s terms, always meant something else for political theory, which is that structures are not permanent and enduring and timeless, they iterate, they transform, pieces of them fall away, new pieces are built into them, and for me there’s no greater examples of this than Bolsonaro, Meloni,

Trump, Orban – patriarchal all of them. But these are iterations of patriarchy I do not believe we could have foreseen, even 25 years ago, and these iterations mobilize new dimensions of political life – a disenfranchised working class, the phenomenon of “the migrant” – all kinds of things that threaten the family and threaten the patriarch... that were not the threats, that what you call a “patriarchal structure” built itself from, in 1965. It was not building itself from those elements, so I take poststructuralism to be an appreciation of the languages and the contingent historical formations and the shifting pieces of any social or political landscape that build power back up from embers that sometimes are almost dying out, or that sometimes extinguish certain forms of power and then allow something else to arise. So when somebody just says “patriarchy forever it’s been the same,” that’s just inaccurate. You are not saying that, I know, but when I hear “structure” I hear something that’s alive, that’s molten, that’s transforming, that’s where, as I said, pieces of it are falling off, new pieces of it are being built in. This is not just an intellectual fussiness on my part. If we don’t understand that, we won’t understand the points of vulnerability in “structures” and the point of vulnerability are where we fight.

I agree on this.

Audience 1: You mention vulnerability... I was wondering what’s the status of the vulnerability there, not just in the understanding of contemporary patriarchy, neoliberal patriarchy somehow, but also, when it comes to legal discourses that produce vulnerability, because you are making the case of identity politics of course, but the question is: is the neoliberal discourse a discourse that produces forms of vulnerability and by producing those modes of vulnerability separates and forbids the opportunities to create alliances, to create a call for social justice, as you were saying? Is it also possible that from a condition of vulnerability, that is shared and that is performed as a site of agency by groups, for instance, there is still a way of building sociality? For instance, feminist movements and trans-feminist movements... isn’t that a way of refusing a certain dictate of how vulnerable they are and reappropriate the condition vulnerability by reformulating it?

We have a dialectician, which I am not but I appreciate the formulation. I mean, there’s neoliberalism fragmenting, separating and depoliticising us and out of that very experience, we might come together in a new way precisely because we’re so fragmented, depoliticised and made vulnerable that it’s an experience from the bottom as it were, or from an

experience of heightened vulnerability, where we look around and think “wow, the state has abandoned me, capital has abandoned me”...

Audience 1: Democracy has abandoned me...

Yes, you feel abandoned by it all and so, “what do I have but others?” and from that political possibility is born. I think that it helps us understand, for example, the robustness of the feminist movement here and in a number of other places – in Latin America the feminist movement has just really been quite extraordinary over the past 10 years, I mean, just amazing – and for me it also, as we were saying earlier, helps explaining why out of what is felt like just a parched landscape that neoliberalism had produced in the United States, *Occupy* could produce such almost instant radicalism among a number of young people, but also what turned out to be what I thought were settled suburbanites, people who kind of gotten used to this lousy way of life and the rest of it. But I’ll tell you what worries me: yes, there is that possibility. However, I’m always looking at the possibilities for democracy, meaning the possibility that we might once again seek to rule ourselves rather than be ruled by markets or ruled by technocrats, let alone autocrats or tyrants. Without a robust language of that possibility, I’m always a little wary of championing solidarity for its own sake. I’m not against it, it’s better than nothing, but what I see in my country, probably more than in the European context, is growing political subcultures of feminist and LGBTQ youth, also often very mobilised by *Black Lives Matter* and by the war against Gaza now, that were also so deeply alienated from politics – and I’m just going to put it that way – that they’ve given up on it. I don’t just mean electoral politics, I mean political mobilisation to gain power as to oppose to, resist and protect. So, one of the things that I worry about in the dialectical analysis that you offered, is that it doesn’t take the measure of what I’ve called in the couple of books on neoliberalism the “disparagement of democratic life” to the point that it’s been delegitimised for everyone, including the left. What I would like to do if I weren’t wasting time being an academic these days is run around with others to these worlds and say “okay, this is great, you’re all together now and we’re eating vegan food and we’re totally into supporting, protecting our LGBTQ communities and everything else. Now, how are we going to get political power? And how are we going to get that political power in a way that also introduces the possibility of democratisation again, not old forms of democracy, but forms that incorporate all the right elements now, so that we’re not always in a crouched position of resistance and protection?”

Audience 1: I see, but what if then the perspective is that we're dealing with vulnerability of institutions themselves? So, if you're saying that, for instance, it's a system that doesn't get people to vote, that doesn't get people to participate, what if we reach the point where the institutional system itself, and the conditions for political participation themselves, are what's vulnerable in there?

So, I guess the question is "are they vulnerable to losing any semblance of democracy at all, while enduring as governing institutions?" That's a scary kind of vulnerability to me. Or "are they vulnerable to collapsing?" and I think you're trying to figure out if the latter is the case, but I don't see it. This is where I still detect a dialectical thinker in you, it's like "well, if we pull out completely they would collapse." But what if those institutions – I mean, the European Union is a beautiful example – are perfectly capable of running without our participation, legitimation, endorsement or anything else, because they're in a nice tight embrace with finance and a few other big powers. Even if there's a democratic loss, as we withdraw more and more and more, are they collapsing? I don't think so, but I do need to learn from you why you think that collapse might be a possibility. I opened this door when I said it is important understanding how structures are not enduring and permanent, but constantly engaged in iterations and remakings and redescriptions and sometimes, losing altogether one source of sustenance and seeking for others. I said earlier we need to know that because the points of vulnerability in those structures are what we must exploit and open. So I was looking for that and I do think, to go back to the EU as an example, the so-called "legitimacy deficit" is a point of vulnerability worth exploiting.

Audience 2: We are surrounded by technocratic systems, but we cannot take control of our thoughts. Under the subjection of individualism and obscurantism of politics, attacks on education are placing democracy, peace and rights at risk.

Great question. One of the most powerful ways to control human beings in complex societies is to keep them ill-educated. I don't say that in a paranoid fashion, it's almost at the level of observation. If people don't understand the powers, the languages, the problems in which they live, they can't even imagine controlling their own lives, they can't even imagine governing themselves and that leads it to landing in the hands of elites who basically get to do what they want with the uneducated, even as there might be populist outrage against the elites! I'm not proud of most of the things that my country is and has been, it has a terrible set of histories

internally as well as with regard to the rest of the world, but the one thing that was really remarkable about the US in the 20th century was its public university system. It was aimed at not just allowing working and middle-class people to get an education to better their individual prospects. In the post-war period it was built out as part of the way to prevent fascism. If you go back and look at the documents, it poured an enormous amount of federal dollars into public universities. It was an explicit response to the experience in the war in Europe of how you could mobilise a people for fascism if they didn't understand anything, from the nature of media and rhetorical discourse to how economy, polity and society work. The idea then of public universities was to give everybody basic citizen capacities, basic citizen literacy in a broad way. So, you would get an education – you know, our weird American university system still has this notion of a “general education” where you get a couple years of science and a couple years of humanities and a couple years of social science, without it being aimed specifically at any particular job. Now that's over. We killed it under neoliberalism, it has been destroyed. One of the first moves neoliberalism made was to privatise the public universities and to make them extremely expensive for individuals, to make individuals pay for them rather than the State and when individuals pay, especially significant amounts, what they want at the end is a good job and their families want it as well. It was a brilliant manoeuvre to make the student into the consumer and the consumer into a person who was investing in themselves in order to have the skills they needed to get a job that would pay off the student loans or make a comfortable life. This shift of university education in an increasingly vocational direction compounds the problem of how to build citizen knowledge for enormously complex globalised forms of power, so that we have the capacity to understand this world rather than simply be thrown about in it.

Acknowledgements

I am particularly grateful to Andrea Fregona, who carefully transcribed this dialogue, and to Valentina Moro, who revised it.

References

- Beauvoir, Simone de. *The Second Sex* (1949). London: Jonathan Cape, 1956.
 Brown, Wendy. *Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1988.

- Brown, Wendy. *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*, New York: Columbia University Press, 2019.
- Brown, Wendy. *Nihilistic Times. Thinking With Max Weber*, Cambridge (MS) – London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2023. <https://doi.org/10.4159/9780674293274>
- Brown, Wendy. *Politics out of History*, Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Brown, Wendy. *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006.
- Brown, Wendy. "Reparative Democracy." Lecture held on March 13, 2024, at the University of Trento.
- Brown, Wendy. "Resisting Left Melancholy." *Boundary 2*, 64, no. 3 (1999): 19-27.
- Brown, Wendy. "Rights and Identity in Late Modernity: Revisiting the Jewish Question." In *Identities, Politics and Rights*, 85-130. Edited by Austin Sarat and Thomas R. Kearns. The University of Michigan Press, 1995. <https://doi.org/10.3998/mpub.14649>
- Brown, Wendy. *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Brown, Wendy. *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York: Zone Books, 2015. <https://doi.org/10.2307/j.ctt17kk9p8>
- Federici, Silvia. "Salario per il lavoro domestico." In *Il punto zero della rivoluzione. Lavoro domestico, riproduzione e lotta femminista*, Verona: ombre corte, 2014.
- Rudan, Paola. *Woman: History and Critique of a Polemical Concept*, Boston-Leiden: Brill, 2023.
- Weber, Max. "Politics as a Vocation." In *The Vocation Lectures*. Edited by David Owen and Tracy Strong. Translated by Rodney Livingstone, Indianapolis: Hackett, 2004
- Weber, Max. "Science as a Vocation." In *The Vocation Lectures*. Edited by David Owen and Tracy Strong. Translated by Rodney Livingstone, Indianapolis: Hackett, 2004.

Superare le rivoluzioni: proprietà, indipendenza e relazione in Mary Wollstonecraft

Overcoming Revolutions: Property, Independence, and Relation in Mary Wollstonecraft

CARLOTTA COSSUTTA

Università degli studi di Milano, Italia
carlotta.cossutta@unimi.it

Abstract. The article examines Mary Wollstonecraft's interpretation of revolutionary movements, particularly through her analysis of the French Revolution. Wollstonecraft examines the oppression of women as a form of slavery, but also uses it as a lens through which to denounce socio-economic injustices and propose radical change. Her critique of mercantile society and property contrasts with her rethinking of the domestic sphere as an alternative political space. The article shows how these reflections lead to a rethinking of femininity and the construction of a new female subjectivity based on collective independence, proposing a relational autonomy beyond the disillusionment of revolutionary hopes.

Keywords: revolution, slavery, female oppression, property, independence.

Riassunto. L'articolo esplora la lettura dei moti rivoluzionari proposta da Mary Wollstonecraft, in particolare attraverso l'analisi della Rivoluzione francese. Wollstonecraft analizza l'oppressione delle donne come forma di schiavitù, ma la usa anche come chiave di lettura per denunciare le ingiustizie socio-economiche e proporre una trasformazione radicale. La critica alla società mercantile e alla proprietà, nelle sue opere, si contrappone al ripensamento della sfera domestica come spazio politico alternativo. L'articolo mostra come l'esito di queste riflessioni sia riconsiderare la femminilità e costruire una nuova soggettività femminile basata su una forma di

indipendenza collettiva, proponendo un'autonomia relazionale oltre le disillusioni delle speranze rivoluzionarie.

Parole chiave: rivoluzione, schiavitù, oppressione femminile, proprietà, indipendenza

1. Introduzione

La Rivoluzione francese è un tema ricorrente nell'opera di Mary Wollstonecraft, ma segna anche un duplice spartiacque nel suo pensiero e nella sua vita. Da un lato, infatti, la difesa della Rivoluzione che Wollstonecraft propone, rispondendo a Edmund Burke con il testo della *Vindication of the Rights of Men*¹ del 1790, le permette di raggiungere una notorietà che mitiga, almeno in parte, la precarietà finanziaria che caratterizza la sua vita. Inoltre, proprio attraverso questo testo, Wollstonecraft inizia a riflettere esplicitamente sulla dimensione politica dei rapporti sociali e sulla modalità di riproduzione delle ingiustizie e delle disuguaglianze all'interno della società. Dall'altro lato, questa sua analisi teorica della Rivoluzione verrà messa alla prova dall'incontro con la Rivoluzione reale della Parigi del 1793². Si tratta di un momento in cui Wollstonecraft si trova davanti a un doppio rischio di subire una cocente delusione: vedere esprimersi il Terrore, infatti, mette in crisi (anche se vedremo non completamente) la sua fiducia nei processi rivoluzionari; mentre il comportamento del suo compagno Imlay, che la abbandona incinta per rifugiarsi a Londra, fa vacillare la sua speranza che gli uomini possano contribuire al miglioramento delle condizioni delle donne. Come sempre quando si legge Wollstonecraft, così, è impossibile separare il pensiero dalla vita; come già evidenziato da Virginia Woolf, infatti, il pensiero di Wollstonecraft è costantemente in relazione con le sue esperienze e i suoi vissuti: "ogni giorno costruiva una teoria in base alla quale andava vissuta la vita; e ogni giorno andava a cozzare contro il macigno dei pregiudizi altrui. Ogni giorno poi (perché non era dogmatica, non era una teorica dal sangue freddo) qualcosa nasceva in lei che spazzava via le teorie e la obbligava a ricostruirne di nuove"³. Una costante capacità di mettersi in discussione e di ripensare alle sue teorie che lancia una sfida radicale anche al pensiero filosofico, che spesso associa la razionalità alla coerenza

¹ Wollstonecraft, *I diritti degli uomini*.

² Cfr. Todd, *Mary Wollstonecraft. A revolutionary Life*, 218.

³ Woolf, *Le donne e la scrittura*, 100.

e alla sistematicità. La riflessione di Wollstonecraft è, così, per molti versi, una riflessione di rottura.

Wollstonecraft venne spesso accusata di incoerenza e di frammentarietà da molti critici, a partire da suo marito William Godwin, che definisce quella della moglie “una prestazione molto disuguale eminentemente carente nel metodo e nella disposizione”⁴. Una critica, quella del marito, che si ripete nel tempo e anche i suoi critici più recenti, pur ammettendo l’innegabile potere dei suoi testi e in particolare della *Vindication of the Rights of Woman*, non rinunciano a insistere sugli stessi difetti⁵. Una riflessione più attenta, invece, mette in luce come “la disomogeneità del libro [la *Vindication of the Rights of Woman*], la sua organizzazione poco chiara, le sue ripetizioni o le sue argomentazioni, hanno meno a che fare con la mancanza di educazione formale di Wollstonecraft – che può essere formidabile nell’argomentare quando si permette di esserlo – che con il suo tentativo di realizzare una rivoluzione”⁶. Una rivoluzione, la sua, che tenterebbe di passare anche attraverso lo stile e il modo di argomentare. Ripercorrere l’opera di Wollstonecraft, quindi, significa anche rintracciare i suoi tentativi di riscrivere il discorso filosofico, di passare da una prosa caratterizzata dal ricorso ai modelli del discorso della sfera pubblica egemone a una prosa nel cui stile possa riconoscere la sua singolarità.

Nelle pagine che seguono vorrei provare a ripercorrere la riflessione di Mary Wollstonecraft sulla e sulle rivoluzioni per mettere in luce come questa si intrecci alla sua capacità di leggere l’oppressione delle donne all’interno di una più ampia analisi delle disuguaglianze sociali, ma anche, viceversa, di prendere in esame le forme di ingiustizia economica a partire dal peculiare punto di vista femminile. Proprio a partire da questo duplice sguardo credo si possa mettere in luce come Wollstonecraft rielaori il motto della Rivoluzione francese sostituendo l’indipendenza alla fratellanza, per rivendicare una forma di uguaglianza e di libertà che non presupponga uniformità ed esclusione.

2. Schiavitù e rivoluzioni

A lato della centralità della Rivoluzione francese, nel pensiero di Wollstonecraft emerge anche la radicale importanza della Rivoluzione di Haiti. Convinta abolizionista, infatti, Wollstonecraft ha sempre guardato alla

⁴ Godwin, *Memoirs of the Author of “A Vindication of the Rights of Woman”*, 83.

⁵ Cfr. Wardle, *Mary Wollstonecraft: A Critical Biography*, 156; Flexner, *Mary Wollstonecraft: A Biography*, 164.

⁶ Vlaspolos, *Mary Wollstonecraft’s Mask of Reason*, 462.

schiavitù come a un male realissimo e come a una potente analogia per descrivere la situazione delle donne, formalmente libere ma concretamente asservite al potere maschile. Guardare alla condizione degli schiavi, però, non significa guardare solo ad una condizione di oppressione ed impotenza ed è ancora più significativo che la schiavitù diventi una parola per definire la condizione delle donne, in particolare dopo la rivolta di Haiti, nel 1791⁷. Una rivolta che ha fatto emergere una possibilità concreta di liberazione dalla schiavitù e che sembra poter permettere anche alle donne di immaginarsi soggetti di una ribellione e di forme concrete di resistenza. La rivoluzione haitiana, infatti, dimostra che un ex schiavo come Toussaint Louverture⁸, insieme a tante e tanti altri, possa deviare nettamente dalla direzione implicita nei suoi processi di soggettivazione. Uno schiavo può ribellarsi, rompendo la catena che lo trasforma in un soggetto impolitico e dipendente. La rivolta viene citata nella *Vindication of the Rights of Woman* e, come sottolinea Moira Ferguson, “poiché Wollstonecraft disdegna la passività e la sottomissione, [fare riferimento alla rivolta] può incorporare un desiderio inconscio di resistenza femminile che corrisponde al suo. Potrebbe suggerire che le donne dovrebbero emulare i ribelli di Santo Domingo e combattere”⁹. Per fare questo, però, le donne dovrebbero scegliere una strada diversa da quella che hanno percorso fino ad ora per ritagliarsi spazi di potere dentro una generale e sistematica condizione di oppressione. Scrive Wollstonecraft: “la storia produce un catalogo spaventoso dei crimini che la loro astuzia ha prodotto, quando le deboli schiave hanno avuto l’abilità sufficiente per ingannare i propri padroni. [...] Esse indirettamente ottengono fin troppo potere”¹⁰. Il problema, quindi, non sarebbe quello di ribellarsi per ottenere potere, che le donne già ottengono attraverso la seduzione e l’inganno, ma per ottenere diritti, ottenere cioè uno status riconosciuto di soggetti. Per Wollstonecraft, infatti, “i danni provocati dalla schiavitù provengono, almeno in parte, sia dall’interno che dall’esterno, e sono inseparabili non solo dalla violenza fisica, ma anche dal radicale misconoscimento e dall’ingiustizia”¹¹. L’essere schiave, quindi, significa anche esserlo di una forma di soggettivazione impolitica, che si nutre anche dell’astuzia invece che della lotta e che costruisce rapporti individuali invece che cambiamenti per tutte.

Wollstonecraft deplora il modo in cui le donne tentano di fingere e di compiacere gli uomini con le loro manovre sessuali, e allo stesso tem-

⁷ Cfr. James, *The Black Jacobins* (1938); Popkin, *You are All Free*; Forsdick and Høgsbjerg (eds), *The Black Jacobins Reader*.

⁸ Cfr. Forsdick and Høgsbjerg, *Toussaint Louverture*. Per comprendere il pensiero di Louverture cfr. Toussaint Louverture, *La libertà del popolo nero*.

⁹ Ferguson, *Mary Wollstonecraft and the Problematic of Slavery*, 95.

¹⁰ Wollstonecraft, *I diritti delle donne*, 303.

¹¹ Brace, *Wollstonecraft and the Properties of (Anti-)Slavery*, 119.

po fa coincidere, retoricamente, riprendendo temi russoviani, la civetteria con l'astuzia e fa in modo che la manipolazione sessuale sia una doppia forma di resistenza alla tirannia. Le donne mettono in scena una cieca obbedienza non solo per ottenere ciò che vogliono, ma inconsciamente per ridicolizzare i loro *padroni*, per annullare la tirannia con una perversione speculare del potere. Come sottolinea Ferguson "la risatina frivola è anche un segnale di mimica in cui le donne sembrano conformarsi alle aspettative. Ironia della sorte, l'artificiosità delle risate forzate segna il desiderio maschile e il comportamento ortodosso delle donne"¹². Queste strategie di resistenza sono quindi utili a ottenere un piccolo potere immediato, ma dall'altra parte, mette in luce Wollstonecraft, rinforzano il più generale potere maschile, producendo soggettività che continuano a trovarsi in una condizione servile. Le astuzie, benché efficaci singolarmente, sono, in questa lettura, degli stratagemmi che finiscono per impedire forme di ribellione più aperta. Rivendicando i *diritti* per le donne, e meditando sulla rivolta di Haiti, Wollstonecraft sembra chiedere alle donne stesse di considerarsi schiave e quindi di scegliere forme di ribellione politica.

Wollstonecraft mette in luce come "per quanto le donne fossero soggette a forze al di fuori del loro controllo, queste forze erano sostenute dalla loro connivenza e dalla loro ambiguità"¹³. Per esempio, la competizione tra le donne, anche tra madri e figlie, ha avuto un ruolo non secondario nel mantenere il quadro politico, sociale, morale e psicologico in cui vivevano. Le donne hanno lottato e lottano tra di loro per assicurarsi lo sguardo dell'altro, per realizzare se stesse come oggetti del desiderio. La società commerciale e il lusso che produce forniscono mezzi nuovi e sempre più raffinati per raggiungere questo obiettivo. La condizione delle donne, e degli uomini del resto, era proporzionata agli strumenti della loro mercificazione e che, nella *Vindication of the Rights of Men*, era intrinsecamente legata all'accumulo di proprietà attraverso il matrimonio e negli scritti successivi viene letta alla luce dell'intensificarsi degli scambi commerciali e del consumo. Riconoscere la propria dipendenza, e la propria schiavitù, significa quindi riconoscere questi comportamenti come risultati di una struttura politica e, così, modificarli diviene un gesto politico. Questo tema è al centro dell'analisi di Wollstonecraft sull'oppressione delle donne. La rivoluzione dei costumi da lei auspicata richiedeva che alle donne venissero concesse non solo pari libertà politiche e civili, diritti di proprietà e di istruzione, ma anche che venissero trasformate le norme, le strutture e le pratiche che radicano le relazioni sociali di disuguaglianza e di misconoscimento: norme, strutture e pratiche che le donne stesse con-

¹² Ferguson, *Mary Wollstonecraft and the Problematic of Slavery*, 97.

¹³ Tomaselli, *Reflections on Inequality, Respect, and Love*, 20.

tribuiscono a riprodurre. Per questo riteneva che ci volessero generazioni per superare gli effetti dell'oppressione sociale interiorizzata.

Riconoscere la condizione delle donne come una schiavitù significa, quindi, riconoscere nelle differenze di sesso una forma di oppressione. Come nota Laura Brace, in questo quadro, “le differenze di potere che sono implicite nell’idea che alcune donne potrebbero ‘governare obbedendo’ si dissolvono nel genere quale oppressione generale”¹⁴ e questa dissoluzione apre la strada all’idea che le donne, collettivamente, possano costituirsi come soggetto politico nonostante, o per meglio dire anche a partire da, situazioni di potere differenti. Il fine non è ritagliarsi forme di indipendenza, agibilità e azione individuale, ma sovvertire una forma di soggettivazione eminentemente impolitica perché sempre dipendente. Riconoscersi schiave, quindi, non significa riconoscere di essere totalmente impotenti, ma al contrario significa rifiutare le forme impolitiche di potere individuale per pensarsi come *soggetto collettivo* e mettere in atto strategie politiche di conseguenza. Proprio la riflessione sulla schiavitù e sulle rivolte degli e delle schiave, quindi, permette a Wollstonecraft di pensare le donne come soggetto politico: le donne possono ripensare la *virtù* proprio a partire dalla loro condizione schiavile, e immaginare una società dove sia la modestia e non l’ambizione e la sopraffazione a regnare. Ma per farlo devono abbandonare le *astuzie* con cui lustrano le proprie catene e osservare, grazie alla ragione, la dimensione politica della loro situazione. Devono rivendicare diritti non tanto per essere incluse nella sfera pubblica, quanto per sovvertirne le gerarchie.

3. La femminilità come prospettiva

In una prima fase, in Wollstonecraft emerge una avversione nei confronti della fragilità della femminilità sentimentale che può essere superata solo rendendo le donne più *mascoline*. È facile capire, quindi, perché il femminismo repubblicano della *Vindication* fosse l’esito necessario di questa avversione. Lì, l’autrice insisteva sul fatto che la virtù non aveva sesso, ma questa mancanza di sesso sembrava spesso venire ricondotta al maschile: per Wollstonecraft, in questa fase, le donne dovrebbero essere incoraggiate ad essere virili, forti, razionali, indipendenti e responsabili. Nella repubblica ideale, uomini e donne non sarebbero esseri frivoli o strettamente legati alla sfera privata, ma esseri civici dotati di uno scopo sociale; sarebbero cittadini attivi e genitori impegnati. Per quanto piena di speranza, la *Vindication* sembrava in lotta per una causa persa, anche

¹⁴ Brace, “Not Empire, but Equality,” 433.

perché si rivolgeva non tanto ai reazionari, ma a quelli che Wollstonecraft sentiva come alleati politici che, ben prima che la Rivoluzione degenerasse nel Terrore, l'avevano già delusa aggrappandosi a nozioni degradanti di differenza sessuale. Alla luce, poi, del fallimento della Rivoluzione Francese e delle schiaccianti disillusioni provocate dal suo compagno radicale e amante Gilbert Imlay, che, come sappiamo ha abbandonato lei e la figlia, si può immaginare anche sotto la luce di quali esperienze Wollstonecraft abbia riconsiderato la questione della femminilità e il suo rapporto con la virtù. Se inizialmente tratta il corpo femminile, i suoi desideri e la nozione stessa di femminilità come il problema da superare, nel romanzo *The Wrongs of Woman: or, Maria*¹⁵ comincia a chiedersi se il corpo e l'identità femminile non possano essere considerati una soluzione.

Questo cambiamento di prospettiva emerge chiaramente se pensiamo che proprio nel romanzo *Maria* vengono sviluppate le riflessioni sulla proprietà, come uno dei mali della società, si fanno più radicali, tanto da spingere Wollstonecraft a far dire a Jemima: “ho iniziato a considerare ricchi e poveri nemici per natura, e sono diventata ladra per principio”¹⁶, una frase che da un lato esprime l'idea che la proprietà non sia un diritto inalienabile e allo stesso tempo mette in luce dei rapporti di forza all'interno della società che non corrono solo lungo le linee del genere, ma anche su quella della povertà, della classe si potrebbe dire. Essere poveri, così come essere donne, significa essere non liberi, sottoposti ad un regime di dipendenza che viene costantemente riprodotto a partire da una presunta naturalità (quella della proprietà) che è invece sociale e dipende dai processi di accumulazione. Come sottolinea Lena Halldenius, per Wollstonecraft “la proprietà e il commercio fanno di tutto un possibile oggetto di compravendita. Se la proprietà di cose materiali è basata sulla proprietà della propria persona, allora non poter possedere cose materiali implica, logicamente, vedere negata la proprietà sulla propria persona. Non possedendo se stessi, si è privi di protezione contro le pretese di un altro. Se lo stato di proprietà è importante, allora non si è nessuno se non si ha nulla. Senza essere una persona, non si ha alcun valore, ma solo un prezzo”¹⁷. In una società in cui il valore delle proprietà supera quello della virtù, quindi, non possedere significa non essere. Questa consapevolezza si unisce alla riflessione di Wollstonecraft sulla dipendenza portandola a considerare come essere dipendenti significhi anche essere di *proprietà* di qualcuno.

La riflessione di Wollstonecraft sulla proprietà era iniziata già nelle due *Vindication*, in cui il tributo offerto alla ricchezza è considerato,

¹⁵ Wollstonecraft, *Maria: or, the Wrongs of Woman*.

¹⁶ *Ibid.*, 68.

¹⁷ Halldenius, *Mary Wollstonecraft's Feminist Critique of Property*, 950.

come abbiamo visto, un ostacolo alla virtù, perché il lusso si accompagna al vizio: “dal rispetto tributato alla proprietà derivano, come da una fonte avvelenata, la maggior parte dei mali e dei vizi”¹⁸. Nella *Vindication of the Rights of Woman*, inoltre, la critica alla proprietà si accompagna anche alla presa di coscienza che le donne siano parte della proprietà di un uomo e che il matrimonio sia un contratto che garantisce al marito una schiava e alla moglie il sostentamento che non può procurarsi in altro modo. Questa capacità di vedere le donne come parte di un sistema economico che le esclude e le sfrutta permette a Wollstonecraft di intendere le questioni economiche come sempre connesse a quelle sociali e politiche, perché legate alla possibilità di indipendenza, libertà e quindi giustizia. Come mette in luce Halldenius: “sottolineando il riconoscimento civile, insieme all’indipendenza economica, come criterio necessario per la libertà personale nelle teorie di Wollstonecraft” si può sostenere che “l’indipendenza economica faccia parte di una critica radicale della proprietà che è un tratto distintivo del suo femminismo e della sua concezione dei diritti”¹⁹.

Questa lettura si arricchisce nel confronto con la Rivoluzione Francese. Wollstonecraft arriva a Parigi, presentandosi come giornalista, nel 1793, in un momento in cui il dibattito sulla libertà di commercio subiva una grossa trasformazione nei circoli giacobini: l’idea che la libertà economica dovesse accompagnarsi a quella politica si infrangeva contro la necessità di imporre misure protezionistiche. In questo contesto Wollstonecraft riconosce le misure economiche come parte di un quadro più ampio, legato alle riforme politiche e allo sviluppo sociale, ed esprime “una resistenza a considerare l’economia politica come una scienza indipendente dalle più ampie questioni della felicità e dello sviluppo umano”²⁰. Per Wollstonecraft l’economia dovrebbe essere una “scienza che coinvolge le passioni, i sentimenti, i caratteri e i modi degli uomini e delle nazioni, che valuta i loro desideri, le loro malattie, le comodità, la felicità e la miseria, e che calcola la somma del bene o del male che scaturisce dalle istituzioni sociali”; che dovrebbe “avanzare per gradi [...] fino a quello stato di perfezione necessario per garantire i sacri diritti di ogni creatura umana”²¹. Nel contesto della Rivoluzione, a suo avviso, risulta chiaro quanto la sfera economica abbia ricadute e influenze su quella politica e come l’economia vada quindi intesa non come una scienza esatta, ma come uno dei veicoli possibili per lo sviluppo di una società, che significa anche lo sviluppo di tutte le persone che ne fanno parte.

¹⁸ Wollstonecraft, *I diritti delle donne*, 105.

¹⁹ Halldenius, *Mary Wollstonecraft’s Feminist Critique of Property*, 942.

²⁰ Packham, “The common grievance of the revolution,” 706.

²¹ Wollstonecraft, *An Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution*, 196.

Wollstonecraft osserva le folle che agitano Parigi e osserva:

la scarsità di pane, il problema più comune della rivoluzione, aggravava i vaghi timori dei parigini, e rendeva il popolo così disperato, che non era difficile persuaderlo a intraprendere qualsiasi impresa; e il fiume di risentimento e di entusiasmo richiedeva solo di essere diretto al punto di travolgere ogni cosa davanti a sé. La libertà era la parola d'ordine costante, anche se pochi sapevano in cosa consistesse – sembra, infatti, che ogni specie di entusiasmo debba essere fermentato dall'ignoranza per essere portato a qualsiasi altezza. Il mistero lascia campo libero all'immaginazione, gli uomini inseguono con ardore gli oggetti confusamente visti o compresi, perché ognuno così li modella secondo il proprio gusto, e cerca qualcosa che va oltre la propria concezione, quando non è in grado di formarsi un'idea giusta²².

In questo passaggio la scarsità del pane diventa metafora di una più ampia scarsità di risorse che ha effetti immediatamente politici: la folla è spinta a qualsiasi cosa dalla disperazione e dalla fame, che rendono impossibile quell'uso indipendente e autonomo della ragione che per Wollstonecraft è il prerequisito di ogni azione politica che possa costruire libertà. La distribuzione ineguale delle risorse, quindi, non crea solo ingiustizia immediata, ma compromette anche la giustizia e la felicità della società futura, perché crea soggetti dipendenti e instabili, spinti soltanto da bisogni immediati e facile preda di menzogne e illusioni.

La descrizione delle folle di Parigi, delle loro *esagerazioni* e della violenza della Rivoluzione è centrale per comprendere il modo in cui Wollstonecraft osserva questi eventi. Già nella prefazione a *An Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution*, infatti, afferma che per comprendere le vicende francesi sia necessario “l'occhio freddo dell'osservazione”²³, più oltre parlerà della necessità di guardarle con un “occhio filosofico”²⁴, di valutarle “freddamente e in modo imparziale”²⁵. Un modo di osservare che richiede non soltanto una mente non compromessa da “vecchi pregiudizi e dalle inveterate abitudini prodotte dalla corruzione, ma quel miglioramento della natura prodotto dall'esercizio dei più estesi principi di umanità”²⁶. Questo sguardo filosofico permette di guardare alla violenza del Terrore senza far corrompere il giudizio dal sentimento – spesso di paura e disgusto, in alcuni tratti quasi con accenni burkiani – che pure traspare in alcune pagine di vive descrizioni di folle in rivolta e di esecuzioni pubbliche. Come Burke,

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, 6.

²⁴ *Ibid.*, 22.

²⁵ *Ibid.*, 235.

²⁶ *Ibid.*, 6.

Wollstonecraft non si è stupita che la Rivoluzione Francese abbia prodotto il Terrore – di cui però significativamente non parla nel suo testo, fermandosi prima con i suoi resoconti e lasciandolo fuori dal piano dell'opera: si aspettava che la radicale trasformazione democratica da essa annunciata non procedesse pacificamente. Piuttosto che biasimare la *natura umana*, tuttavia, Wollstonecraft spiega la svolta violenta della Rivoluzione come il risultato della radicale disuguaglianza che ha prevalso in Francia e in tutta Europa e che è stata fatale per la virtù morale e civile. Sostiene, infatti, che “la moralità di tutta la nazione è stata distrutta dalle consuetudini create dal governo [precedente]”²⁷. Inoltre, Wollstonecraft mette in luce come sia un errore ritenere che

gli uomini di ogni classe sociale non siano ugualmente suscettibili di miglioramento comune: se quindi qualsiasi governo sceglie come pratica di precludere una possibilità di miglioramento alla maggior parte dei cittadini dello Stato, esso non può essere considerato sotto altra luce se non quella di una tirannia mostruosa, una barbara oppressione, ugualmente dannosa per le due parti, anche se in modi diversi. Infatti tutti i vantaggi della civiltà non possono essere avvertiti, a meno che non pervada tutta la massa, umanizzando ogni espressione dell'uomo²⁸.

Wollstonecraft ritiene che l'uguaglianza sia il prerequisito necessario per sviluppare la capacità distintiva della ragione umana di controllare le passioni e sviluppare un carattere virtuoso. Di conseguenza, spiega la violenza della Rivoluzione Francese, pur rifiutandosi di giustificarla, come la prevedibile conseguenza delle gerarchie sociali artificiali dell'Ancien Régime. Ma rimane sempre convinta che il progresso intellettuale e tecnologico potesse alla fine rimodellare sia la sfera pubblica che quella privata sulla base dell'uguaglianza, nonostante la tragica violenza del Terrore.

4. La corruzione della civilizzazione

Attraverso la riflessione sulla proprietà Wollstonecraft propone anche una critica agli ideali di civilizzazione. Questa, infatti, non coincide con il progresso reale di una società, ma al limite con il diffondersi delle buone maniere, della *politeness*, che rende gli aristocratici in particolare, ma i cittadini tutti, simili alle donne per incapacità di utilizzare la ragione. Come sottolinea Bergès questo è vero in particolare nel caso delle ricchezze ereditate, poiché “coloro che vivono del lavoro altrui non devono

²⁷ *Ibid.*, 123.

²⁸ *Ibid.*, 220.

sforzarsi di vivere e sopravvivere come esseri indipendenti. Non hanno preoccupazioni per cui lottare o per cui affinare la propria mente. Nello spazio morale conteso della proprietà, la ricchezza ereditata costituisce un rischio morale²⁹. Wollstonecraft critica, così, con forza l'idea che il lusso si accompagni necessariamente a "le arti e le scienze; quando è ovviamente la sola coltivazione di queste ultime, chiamate enfaticamente arti della pace, che può trasformare la spada in un aratro"³⁰. Le arti che si accompagnano al lusso non possono che essere quelle delle corti, delle *buone maniere* e delle apparenze, che poco hanno a che fare con la scienza e la conoscenza. Queste producono una "civiltà parziale", dove è possibile una certa libertà civile, ma non una libertà politica. La vera civiltà consiste nella più ampia diffusione della felicità e del potere tra tutti i cittadini. Le società antiche, come quelle greche e romane, e le culture moderne, come quelle di Firenze e dell'Olanda, possono essere progredite nelle arti, ma sono rimaste oppressive nel trattamento delle colonie e delle persone prive di diritti di cittadinanza: esse "calpestanto con un'affettazione feroce del patriottismo i più sacri diritti dell'umanità"³¹.

La società *civile* per Wollstonecraft è quindi una società diseguale che esercita una violenza strutturale, una oppressione data da un *piè di ferro* che però appare poco evidente se confrontato con lo scandalo prodotto dalla violenza rivoluzionaria. Il popolo, in un contesto come questo, non ha altra possibilità che rispondere alla forza con la forza, all'ingiustizia con l'ingiustizia, perché non ci si può aspettare che chi vive oppresso (come già ricordato nel caso di schiavi e schiave) possa risolvere in maniera armonica la propria oppressione. Come nota Modugno, Wollstonecraft "inserisce il fenomeno rivoluzionario nel tema dell'autodifesa, della coercizione impiegata a sua volta per respingere la coercizione"³². La rivoluzione, quindi, sarebbe una forma di reazione, di contraccolpo e di specchio di una società così ingiusta da non permettere nessuna forma di mediazione e di riforma. L'idea di *autodifesa*³³ in questo senso coglie perfettamente sia il gesto imprevisto di un soggetto oppresso considerato incapace di reagire di fronte a un sopruso e una violenza, sia la mancanza di altre vie d'uscita che questo gesto sottintende.

Il paradosso centrale della Rivoluzione Francese, infatti, è che mentre la Rivoluzione è stata resa necessaria dalla degenerazione del carattere nazionale sotto l'Ancien Régime, la natura degenerata del carattere nazionale rendeva improbabile che i francesi potessero realizzare con

²⁹ Bergès, *Mary Wollstonecraft's Influence*.

³⁰ Wollstonecraft, *An Historical and Moral View*, 23

³¹ *Ibid.*, 15.

³² Modugno, *Mary Wollstonecraft interprete del 1789*, 59.

³³ Cfr. Dorlin, *Difendersi*.

successo una Rivoluzione. Essendo stato schiavo per secoli, il popolo cominciò a porsi “la più importante di tutte le domande – cioè, nelle mani di chi dovrebbe risiedere la sovranità?” La consapevolezza che la sovranità politica dovrebbe derivare dal popolo ha portato alla “richiesta universale di una rappresentanza equa, da soddisfare in determinati periodi, senza dipendere dal capriccio del potere esecutivo”³⁴. Così l’agente più importante della Rivoluzione è stato il popolo – e con questo Wollstonecraft intende i “venticinque milioni”³⁵ di persone, cioè l’intera popolazione. Con gli Stati generali riuniti, “l’intera nazione ha chiesto [con una sola voce] una costituzione, per stabilire l’uguaglianza dei diritti, come fondamento della libertà”³⁶, dimostrando come la Rivoluzione possa essere vista come l’azione collettiva di un’intera nazione che si risveglia alla coscienza politica. Il modo in cui l’intera popolazione si è preparata all’attacco delle forze armate riunite fuori Parigi ha mostrato una nuova coscienza:

la nazione fu salvata dallo sforzo quasi incredibile di un popolo indignato, che si sentì per la prima volta sovrano, e che il suo potere era commisurato alla sua volontà. Questo è stato certamente uno splendido esempio, per dimostrare, che nulla può resistere a un popolo deciso a vivere libero; e poi è apparso chiaro, che la libertà della Francia non dipendeva da pochi uomini, qualunque fossero le loro virtù o capacità, ma solo dalla volontà della nazione³⁷.

Wollstonecraft sottolinea come per immaginare una Repubblica ben ordinata ci sia bisogno di un cambiamento dei soggetti politici che la abitano, così come nella *Vindication* proponeva una rivoluzione nelle *manners* delle donne. Un cambiamento antropologico che risieda nel tutelare l’indipendenza e nel legare la morale alla ragione e non all’apparenza e ai costumi³⁸: la morale, infatti, avanza principi universali, mentre i costumi non possono fare altro che registrare i pregiudizi di una determinata società ed epoca storica. Questo non è stato possibile in Francia, dove

l’idea humane di una repubblica perfetta, l’adozione della quale è vantaggiosa solo quando la civilizzazione è arrivata a un grado molto più elevato di perfezione, e a una conoscenza molto più generalmente diffusa di quanto non lo sia nel presente periodo, nonostante tutto fu scelta come modello del nuovo governo dall’assemblea costituente, con poche eccezioni: una scelta

³⁴ M. Wollstonecraft, *An Historical and Moral View*, 39.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, 53.

³⁷ *Ibid.*, 100.

³⁸ Cfr. Casalini, “Only The Philosophical Eye,” 200.

che senza dubbio derivava dal fatto che i membri non avevano avuto alcuna opportunità di acquisire una qualsiasi conoscenza della libertà pratica³⁹.

Secondo Wollstonecraft, i rivoluzionari avrebbero dovuto optare per un sistema di bilanciamento di poteri che preservasse dagli eccessi e dal rischio di nuove ingiustizie e che cercasse di includere anche l'aristocrazia nell'assetto costituzionale, in nuove forme ovviamente. Ma questo non è stato possibile a causa della cecità della nobiltà e del suo carattere allo stesso tempo frivolo e dispotico, che ha fatto sì che l'aristocrazia rifiutasse, fin dal principio, ogni partecipazione ai cambiamenti rivoluzionari.

Accanto a questo, Wollstonecraft segnala l'inesperienza dei politici rivoluzionari, confrontandoli con quelli della Rivoluzione Americana che agivano "secondo una sapienza concreta"⁴⁰, poiché

l'America si è trovata fortunatamente in una situazione molto diversa da quella del resto del mondo, perché essa ha avuto in suo potere la posa delle prime pietre del suo governo, nel momento in cui la ragione si avventurava ad esaminare il pregiudizio. Avvantaggiandosi del grado di civilizzazione del mondo, non ha mantenuto quei costumi che erano solo espedienti della barbarie, né ha pensato che le costituzioni frutto del caso, e continuamente raborbate, fossero superiori ai piani di una ragione libera di profittare dell'esperienza⁴¹.

La mancanza di istituzioni consolidate nelle colonie americane, infatti, ha permesso che i rivoluzionari potessero immaginare la propria costituzione sulla base di una libertà effettivamente sperimentata, mentre in Francia i politici "non sono guidati da una saggezza pratica" e causano rovina "cercando di realizzare gli schemi di quei filosofi di genio che [...] hanno definito il modello del sistema di governo perfetto"⁴². E ascoltando i consigli dei filosofi – dediti alla perfezione come sono – si corre il rischio di garantire "il bene dei posteri ad un prezzo troppo alto, quello della sofferenza della generazione attuale"⁴³. Queste riflessioni sulle differenze tra le rivoluzioni in Francia e in America sembrano anticipare quelle di Hannah Arendt nel suo testo *Sulla rivoluzione*. Arendt, infatti, pare riprendere proprio le tesi di Wollstonecraft quando scrive che "quella che in Francia era una passione e un "gusto", [...] era in America un'esperienza" e "paragonata a questa esperienza americana, la preparazione degli

³⁹ Wollstonecraft, *An Historical and Moral View*, 166.

⁴⁰ *Ibid.*, 105.

⁴¹ *Ibid.*, 20.

⁴² Wollstonecraft, *An Historical and Moral View*, 106.

⁴³ *Ibid.*, 154.

hommes de lettres francesi che dovevano fare la rivoluzione era estremamente teorica⁴⁴. E questa differenza, anche in Arendt, è una delle cause degli esiti differenti delle rivoluzioni.

Da un lato dell'Atlantico troviamo, quindi, una difesa dell'indipendenza che scaturisce dall'averla esperita, dall'altro il tentativo di adeguare l'esperienza a dei modelli perfetti ideati dai filosofi. Nelle pagine di Wollstonecraft torna quindi con forza l'idea che le teorie politiche non possano mai andare disgiunte dalla pratica e dai modi di vita e che le rivoluzioni siano destinate al fallimento e alla violenza se non accompagnate da un cambiamento etico. Questo, però, non vuol dire che per Wollstonecraft le rivoluzioni siano sbagliate o che la violenza sia da condannare per principio, ma segnala come i moti rivoluzionari siano per lei il sintomo di un malessere che avrebbe potuto essere curato: ancora una volta non è la natura umana a produrre la violenza degli oppressi, ma la storia che li ha resi tali⁴⁵.

È interessante notare, a questo proposito, come Wollstonecraft, in questo testo, non affronti mai il tema del ruolo delle donne nella rivoluzione, che pure era stato al centro della risposta a Burke e che emergeva nella dedica a Talleyrand della *Vindication*. Come suggerisce Modugno, “registrare le manchevolezze della Rivoluzione nei confronti delle donne si sarebbe tradotto in una critica sicuramente radicale e che, forse per motivi di sicurezza, l'autrice ha preferito evitare”⁴⁶. Allo stesso tempo, però, è interessante notare come in una lettera scritta a Imlay da Parigi nel febbraio del 1795, Wollstonecraft rifiuti l'idea di tornare a Londra: “Perché dovrebbe essere necessario che io ritorni? Crescendo qui, mia figlia sarebbe più libera”⁴⁷. La vita a Parigi, nonostante la violenza, il Terrore e il conflitto con la Gran Bretagna, e nonostante i tradimenti della Rivoluzione verso i diritti delle donne, sembra comunque essere più libera che a Londra. Ma forse la nostra autrice ha scelto di non concentrarsi sulle donne anche per mettere in luce come alcuni meccanismi di dipendenza, oppressione e reazione fossero e siano comuni ad una società intera, prima che a un sesso.

In ogni caso Wollstonecraft rimane convinta della necessità che sia il popolo ad autogovernarsi e si può arrivare a sostenere che la concezione fondamentale della politica di Wollstonecraft sia incentrata sul potere del popolo, quello che ha e quello che può esercitare, sia per decidere come organizzare il governo, sia per creare istituzioni e procedure, comprese le politiche pubbliche e le leggi. Questo potere è sempre a rischio e lo sco-

⁴⁴ Arendt, *Sulla rivoluzione*, 218-19.

⁴⁵ Cfr. Frazer, *Mary Wollstonecraft's Political Political Theory*, 31.

⁴⁶ Modugno, *Mary Wollstonecraft interprete del 1789*, 84.

⁴⁷ Wollstonecraft, *Letters to Imlay*, 280.

po del suo lavoro può essere inteso anche come un modo per partecipare alle lotte che vogliono strappare il potere di governo a coloro che lo hanno detenuto per secoli, per dare spazio alla sovranità popolare come sostegno alle istituzioni di governo, per assicurare che i doveri e i diritti rilevanti per il governo e lo stato siano equamente distribuiti. Come nota Frazer, se “le meschine competizioni all’interno delle classi e dei regimi di governo in passato hanno favorito gli ipocriti, i machiavellici, gli spietati, l’impegno di Wollstonecraft è che in futuro la competizione politica sia condotta in modo aperto e onesto”⁴⁸.

Perché questo sia possibile, ancora una volta, è necessario creare le condizioni materiali per evitare le ingiustizie. In questo senso, l’esito peggiore della Rivoluzione non è tanto la violenza, quanto il fatto che “l’aristocrazia di nascita viene rasa al suolo solo per fare spazio a quella dei ricchi”⁴⁹. Un esito come questo significa che i moti rivoluzionari non sono riusciti a sconfiggere lo spirito *mercantile* che anima tutte le società e che Wollstonecraft critica costantemente:

L’influenza distruttiva del commercio, [...] sostenuta da uomini che sono avidi di ricchezze ipertrofiche per partecipare del rispetto tributato alla nobiltà, è sentita in una molteplicità di modi. Il più pericoloso, forse, è il suo produrre un’aristocrazia della ricchezza, che degrada gli esseri umani, facendo scambiare l’inciviltà con una servitù addomesticata, invece di far acquisire loro l’urbanità di una ragione perfezionata. Il commercio, sovraccaricando una nazione di gente, obbliga la maggioranza a divenire lavoratori dell’industria invece che contadini. La divisione del lavoro, poi, solo al fine di arricchire il proprietario, rende la mente interamente inattiva. Il tempo che – come dice un celebrato autore – si perde bighellonando tra una parte e un’altra di un lavoro è quello stesso tempo che preserva un uomo dal degenerare in un bruto. Tutti devono aver visto quanto siano più intelligenti i fabbri, i falegnami e i muratori in campagna rispetto ai lavoratori a giornata delle grandi città. Rispetto alla morale, poi, non c’è confronto. Il passo stesso dell’uomo padrone di se stesso è talmente più svelto del passo scomposto di un servo che non è necessario chiedersi quale dimostri con le proprie azioni una maggiore indipendenza di carattere⁵⁰.

La critica al mondo del commercio e dell’industria sembra sottolineare come non basti rivoluzionare le istituzioni politiche, ma occorra anche mettere in discussione la sfera economica e i rapporti di lavoro per delineare un ordine politico che non conservi tracce di dominazione e degradazione che corrompono i cittadini e quindi la società tutta.

⁴⁸ Frazer, *Mary Wollstonecraft’s Political Theory*, 38.

⁴⁹ Wollstonecraft, *Scritti sulla Rivoluzione Francese*, 217.

⁵⁰ Wollstonecraft, *An Historical and Moral View*, 233-34.

In ogni caso è significativo ricordare che Wollstonecraft conclude il suo resoconto della Rivoluzione esonerando la violenza che aveva criticato a fondo, attraverso la metafora del corpo politico:

la Francia era cresciuta, e si era ammalata della corruzione di uno stato patologico. Ma, come in medicina c'è una specie di malattia delle viscere che si cura da sola, e, poiché lascia il corpo sano, dà un tono rinvigorito al sistema, così c'è in politica: e mentre l'agitazione della sua rigenerazione continua, gli umori escrementizi che trasuda dal corpo contaminato ecciteranno una generale antipatia e disprezzo per la nazione⁵¹.

Sembra suggerire, così, che dopo la malattia del Terrore, la Francia possa raggiungere uno stato di salute rinvigorita. Inoltre, nelle prime lettere dalla Scandinavia, benché ammetta di soffrire ancora “degli orrori a cui avevo assistito in Francia, che avevano gettato un'ombra su tutta la natura”⁵², le sue osservazioni sul popolo scandinavo le suggeriscono che la Rivoluzione Francese possa avere effetti benefici in altri paesi. Infatti sottolinea come “la Rivoluzione Francese non solo ha reso più caute tutte le teste coronate, ma ha talmente diminuito ogni dove (tranne che tra di loro) il rispetto per la nobiltà, che i contadini non solo hanno perso la cieca riverenza per i loro signori, ma si lamentano, in maniera virile, delle oppressioni che prima non pensavano di denominare tali, perché gli è stato insegnato a considerarsi come un ordine diverso di esseri”⁵³.

5. Conclusioni

Questo viaggio sui modi in cui gli *occhi filosofici* di Wollstonecraft guardano alle rivoluzioni ci permette di comprendere meglio gli esiti a cui la sua proposta politica sembra arrivare. La critica alla società mercantile, infatti, sembra suggerire una prospettiva in cui le condizioni economiche influiscono sulla morale e sulla virtù, ma anche in cui la costruzione dei soggetti a livello sociale – come nel caso delle donne – condiziona le loro possibilità economiche. Proprio per questo Wollstonecraft immagina un modello di autogoverno per le donne che diventa anche uno spazio per costruire una diversa soggettività; in concreto: il cottage in cui si trovano a vivere Jemima e Maria alla fine del romanzo omonimo.

Il cottage diventa così una proposta che racchiude una critica alla disuguaglianza prodotta dalla proprietà e alla subordinazione delle don-

⁵¹ *Ibid.*, 235.

⁵² Wollstonecraft, *Letters*, 247.

⁵³ *Ibid.*, 255.

ne, due condizioni, che nelle due protagoniste si intrecciano, che producono soggetti dipendenti e quindi esposti all'esclusione dalla sfera politica. Wollstonecraft rivendica, invece, la politicITÀ della sfera domestica, dello spazio del *cottage*, come forma radicale di ripensamento dei rapporti sociali ed economici e scegliere la vita in campagna non sarebbe, così, un allontanarsi dagli stimoli degli scambi, ma la creazione di uno spazio eterotopico, possibile qui e ora e che allo stesso tempo offre indicazioni per la società futura. Una proposta concreta, da lei sperimentata nel tentativo di costruire una scuola per ragazze: "la sua ambizione di formare un nucleo familiare tutto al femminile con Fanny e le sue sorelle a Newington Green faceva parte della sua più ampia 'pratica ribelle', la sua insistenza nel vivere come se fosse libera"⁵⁴. E uno spazio in cui conciliare indipendenza economica, ma anche un progetto "oltre le rovine delle speranze rivoluzionarie"⁵⁵ in cui trovare un benessere che non sia il risultato di una sopraffazione. Una forma di autonomia relazionale, di indipendenza che non diventa solitudine e in cui è possibile trovare una uguaglianza che tenga conto del punto di partenza di ognuna.

Bibliografia

- Arendt, Hannah. *Sulla rivoluzione*. Torino: Einaudi, 2006.
- Bergès, Sandrine. "Mary Wollstonecraft's Influence on French Revolutionary Educational Reform." *Women's Writing* 31.3 (2024): 441-455. <https://doi.org/10.1080/09699082.2024.2360616>
- Brace, Laura. "'Not Empire, but Equality': Mary Wollstonecraft, the Marriage State and the Sexual Contract." *Journal of Political Philosophy* 8.4 (2000): 433-455. <https://doi.org/10.1111/1467-9760.00111>
- Brace, Laura. "Wollstonecraft and the properties of (anti-) slavery". In *The social and political philosophy of Mary Wollstonecraft*, 117-134. Edited by Sandrine Bergès and Alan Coffee. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Brace, Laura. "The Monies will not Answer: Mary Wollstonecraft and Catrina Davies on property, freedom and precarity". *Women's Writing* 31.3 (2024): 478-492. : <https://doi.org/10.1080/09699082.2024.2360612>
- Casalini, Brunella. "«Only The Philosophical Eye». La Rivoluzione Francese nella lettura di Mary Wollstonecraft." *Filosofia Politica* 23-2 (2008): 195-218.
- Dorlin, Elsa. *Difendersi*. Milano: Fandango, 2020.

⁵⁴ Brace, *The Monies will not Answer*, 481

⁵⁵ Packham, *Mary Wollstonecraft and Political Economy*, 146

- Ferguson, Moira. "Mary Wollstonecraft and the problematic of slavery." *Feminist Review* (2005): 82-102. <https://doi.org/10.1057/fr.1992.50>
- Flexner, Eleanor. *Mary Wollstonecraft: A Biography*. New York: Coward, McCann, and Geoghegan, 1972.
- Forsdick, Charles, and Christian Høgsbjerg, eds. *The Black Jacobins Reader*. Durham: Duke University Press, 2017.
- Forsdick, Charles, and Christian Høgsbjerg. *Toussaint Louverture: A Black Jacobin in the Age of Revolutions*. London: Pluto Press, 2017.
- Frazer, Elizabeth. "Mary Wollstonecraft's Political Theory." *The Review of Politics* 82.1 (2020): 25-48. DOI:10.1017/S0034670519000767
- Godwin, William. *Memoirs of the Author of "A Vindication of the Rights of Woman"*. New York: Garland, 1974.
- Halldenius, Lena. "Mary Wollstonecraft's Feminist Critique of Property: On Becoming a Thief from Principle." *Hypatia* 29.4 (2014): 942-957.
- James, Cyril L. R.. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, London: Penguin, 2001.
- Modugno, Roberta Adelaide. *Mary Wollstonecraft interprete del 1789*. In *Mary Wollstonecraft, Scritti sulla rivoluzione francese*, 3-61. Soveria Mannelli: Rubbettino 2007.
- Packham, Catherine. "'The common grievance of the revolution': Bread, the Grain Trade, and Political Economy in Wollstonecraft's View of the French Revolution." *European Romantic Review* 25.6 (2014): 705-722. <https://doi.org/10.1080/10509585.2014.963843>
- Packham, Catherine. *Mary Wollstonecraft and Political Economy: The Feminist Critique of Commercial Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2024. <https://doi.org/10.1017/9781009395823>
- Popkin, Jeremy D.. *You are All Free: The Haitian Revolution and the Abolition of Slavery*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Todd, Janet, *Mary Wollstonecraft. A Revolutionary Life*. New York: Columbia University Press, 2000.
- Tomaselli, Sylvana. *Reflections on Inequality, Respect, and Love*. In *The social and political philosophy of Mary Wollstonecraft*, 14-33. Edited by Sandrine Bergès and Alan Coffee. Oxford: Oxford University Press, 2016. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198766841.003.0002>
- Toussaint Louverture, François-Dominique. *La libertà del popolo nero. Scritti politici*. A cura di Sandro Chignola. Torino: La Rosa Editrice, 1997.
- Vlaspolos, Anca. "Mary Wollstonecraft's Mask of Reason in 'Vindication of the Rights of Woman'" *Dalhousie Review*, 60 (1980): 462-71
- Wardle, Robert. *Mary Wollstonecraft: A Critical Biography*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1951.
- Wollstonecraft, Mary. *Wollstonecraft, Maria: or, the Wrongs of Woman*, in Ead. *The works of Mary Wollstonecraft, The Works of Mary Wollstone-*

- craft*, vol. I 75-184. Edited by Jante Todd and Marilyn Butler. London: Pickering & Chatto, 1989.
- Wollstonecraft, Mary. *An Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution*. In Ead. *The works of Mary Wollstonecraft, The Works of Mary Wollstonecraft*, vol. VI 8-241. Edited by Jante Todd and Marilyn Butler. London: Pickering & Chatto, 1989.
- Wollstonecraft, Mary. *Letters Written during a Short Residence in Sweden, Norway, and Denmark*, In Ead. *The works of Mary Wollstonecraft, The Works of Mary Wollstonecraft*, vol. VI 242-278. Edited by Jante Todd and Marilyn Butler. London: Pickering & Chatto, 1989.
- Wollstonecraft, Mary. *Letters to Imlay*. In Ead. *The works of Mary Wollstonecraft, The Works of Mary Wollstonecraft*, vol. VI 279-87. Edited by Jante Todd and Marilyn Butler. London: Pickering & Chatto, 1989.
- Wollstonecraft, Mary. *I diritti delle donne*. a cura di Franca Ruggieri. Roma: Editori Riuniti, 1977.
- Wollstonecraft, Mary. *I diritti degli uomini*. Pisa: PLUS, 2003.
- Wollstonecraft, Mary. *Scritti sulla rivoluzione francese*. Soveria Mannelli: Rubettino 2007.
- Woolf, Virginia. *Le donne e la scrittura*. Milano: La tartaruga, 2003.

Il ritorno del lavoro. La filosofia politica alla prova dei nuovi modi di produzione e riproduzione sociale: un panorama introduttivo

The Return of Work. Political Philosophy on New Modes of Production and Social Reproduction: An Introductory Overview

TIZIANA FAITINI¹, FRANCESCO RAPARELLI²

¹ *Università di Trento, Italia*

² *Università di Salerno e Università di Roma Tre, Italia*
tiziana.faitini@unitn.it; ORCID 0000-0002-6167-1305
francesco.raparelli@uniroma3.it

Abstract. The article aims to provide an overview and literature review of the most recent developments in the revived philosophical-political debate on work, referring to the research of scholars including Dejours, Ferreras, Fraser, Honneth, Jaeggi, Renault, Battilana, Méda, Lordon, Virno, and Negri. It will present some of the major transformations of work which have taken place in the last few decades of neoliberal globalisation, including the multiplication of labour and the increasing role of reproductive labour, migration and knowledge. It will then discuss some analyses of work-related suffering and alienation in contemporary work. Finally, it will review the theoretical debates on the political challenges posed by the new scenario, focusing on the issues of the democratisation of work, post-work imaginaries and the power of living labour.

Keywords: democratisation of work, postwork society, living labour, work-related suffering, multiplication of labour, work and citizenship, reproductive labour, general intellect.

Riassunto. L'articolo offre una rassegna introduttiva di alcuni degli sviluppi più recenti del rinnovato dibattito filosofico-politico in materia di lavoro, facendo riferimento alle ricerche di studiosi e studiosi tra cui Dejours, Ferreras, Fraser, Honneth, Jaeggi, Renault, Battilana, Méda, Lordon, Virno e Negri. Si introdurranno brevemente le principali trasformazioni del lavoro avvenute negli ultimi decenni di globalizzazione neoliberista, con particolare attenzione alla moltiplicazione del lavoro e al ruolo crescente riconosciuto al lavoro riproduttivo, alle migrazioni e alla conoscenza. Verranno poi presentate alcune analisi della sofferenza e dell'alienazione nel lavoro contemporaneo. Infine, si passerà in rassegna il dibattito teorico sulle sfide politiche sollevate dal nuovo scenario, concentrandosi sulle questioni della democratizzazione del lavoro, della società "post-lavoro" e della potenza riconosciuta al "lavoro vivo".

Parole-chiave: democratizzazione del lavoro, società post-lavoro, lavoro vivo, sofferenza al lavoro, moltiplicazione del lavoro, lavoro e cittadinanza, lavoro riproduttivo, general intellect.

1. Introduzione

Il lavoro è di nuovo al centro della scena filosofica. Cancellato dal dibattito pubblico per un lungo periodo, considerato residuo delle ideologie novecentesche ormai sconfitte, è tornato con la violenza sintomatica e destabilizzante di un rimosso. In verità, anche negli anni più euforici della globalizzazione neoliberale, gli anni Ottanta e Novanta, di lavoro molto si è scritto. Si è trattato di decenni assai fecondi, che hanno colto il passaggio epocale dal lavoro cosiddetto fordista-taylorista a quello ispirato dal modello Toyota, dalla centralità della manifattura a quella dei servizi, dal primato della mano a quello del cervello e della parola. Decenni fecondi anche se dominati, nel dibattito *mainstream*, dall'illusione che il lavoro ripetitivo e faticoso stesse finendo, che una nuova "età delle macchine" avrebbe per sempre liberato l'umanità dallo sforzo salariato. Forse anche per questo la filosofia, dalla analitica atlantica alla postmoderna continentale, ha a lungo considerato il lavoro un ferro vecchio, strumento non più utile per afferrare, col pensiero, il proprio tempo.

La sbornia, che più precisamente ha riguardato Jeremy Rifkin e pochi altri cuor contenti,¹ è stata però superata in modo definitivo dagli eventi: la crisi finanziaria del 2007-2008, la stagnazione che ne è seguita, l'esplosione di disoccupazione e lavoro povero. Abbiamo drammaticamente appreso che la grande industria non è mai finita, è stata spostata nel mondo tutto, Grande Sud in testa; che le macchine, ove maggiori sono stati gli investi-

¹ Rifkin, *La fine del lavoro*.

menti nella rivoluzione informatica, hanno contenuto i salari aumentando l'intensità dello sfruttamento e dunque della sofferenza del "lavoro vivo"; che le migrazioni di mani e cervelli seguono e riproducono le rotte della divisione del lavoro. Nessuna "fine del lavoro", insomma, ma ristrutturazione, decentramento, precarizzazione. Processi ancora in corso, accompagnati da rinnovate retoriche manageriali, che hanno sostituito l'impresa e il "capitale umano" al lavoro salariato, e finalmente messi di nuovo a tema nel dibattito filosofico, in particolare di quello politico e sociale, impegnato a sottrarre il lavoro dall'invisibilità politica cui sembrava condannato.

L'articolo si propone di offrire una panoramica di questa ripresa, nei termini di una rassegna bibliografica estesa ma inevitabilmente parziale e dall'intento non tanto critico quanto introduttivo. Il primo paragrafo richiama, in modo cursorio, gli sforzi teorici più rilevanti che, nell'epoca aurea del neoliberalismo, del lavoro hanno continuato a parlare, censendone discontinuità e trasformazioni. Il secondo paragrafo presenterà poi alcune analisi delle patologie che affliggono il lavoro contemporaneo; infine, il terzo passerà in rassegna i dibattiti teorici sulle sfide politiche poste dal nuovo scenario, concentrandosi sui temi della democratizzazione del lavoro, del superamento del lavoro e del potere del lavoro vivo.

2. Trasformazioni del lavoro

A partire dalla seconda metà degli anni Settanta, con l'incalzare dei movimenti di contestazione e le crisi energetiche, il lavoro di fabbrica e non solo, in particolare in Occidente e nelle economie avanzate, cambia radicalmente. Indubbiamente per la rivoluzione informatica e l'automazione dei processi produttivi da essa incrementata, ma anche, e soprattutto, per la rivoluzione spaziale, che a quella informatica si è da subito accompagnata. Ristrutturazione produttiva e ricostruzione del mercato mondiale, dopo i vincoli imposti dalle politiche ispirate da John Maynard Keynes, procedono infatti di pari passo. Lo sganciamento del dollaro dall'oro, decretato da Richard Nixon il 15 agosto del 1971, segue di poche settimane i viaggi segreti di Henry Kissinger in Cina, e anticipa di qualche mese il viaggio d'Oriente dello stesso Nixon. Cambi fluttuanti precedono la deregolamentazione del mercato dei capitali, con l'apertura alle corporation occidentali del Sud-est asiatico e del Messico prima, della Cina poi; apertura che favorisce l'affermazione delle multinazionali, secondo John Kenneth Galbraith vere protagoniste dell'età dell'incertezza nella quale, da allora, siamo ancora immersi.²

² Galbraith, *Age of Uncertainty*.

Mentre l'Occidente sposta le sue fabbriche in Oriente, la trasformazione della manifattura, e dunque lo snellimento dell'industria, passa per l'importazione del modello giapponese; più precisamente, del modello Toyota. Il metodo organizzativo dell'ingegnere Taiichi Ohno viene presentato da Benjamin Coriat, tra le figure più rilevanti della cosiddetta "scuola della regolazione",³ come un rovesciamento di quello di Frederick Taylor: dal lavoro parcellizzato e ripetitivo all'operaio polivalente; dalla durezza gerarchica all'autonomia dei lavoratori; dalla pianificazione rigida alla gestione flessibile degli imprevisti; dalla separazione netta alla composizione virtuosa di progettazione ed esecuzione; dall'economia di scala e dei grandi volumi al *just in time* e al *zero-stock*; dal primato della produzione sul mercato a quello del mercato e del consumo sulla produzione.⁴

È stato l'economista italo-svizzero Christian Marazzi, però, a spostare l'attenzione sull'origine storica del modello Toyota, legando quest'ultima alla crisi durissima attraversata dalla Toyota nel 1949, generata dalle politiche di austerità volute dal governo giapponese nel 1948.⁵ La crisi finanziaria impone all'azienda di mettersi nelle mani di banchieri che, a loro volta, impongono una drastica riduzione dell'organico e dei volumi produttivi. Tra il 1950 e il 1953, poi, il sindacato di industria sciopera, ma viene sconfitto, sostituito da un sindacato aziendale e fortemente corporativo. Senza quest'ultimo passaggio, e il rilancio della produzione generato dagli effetti della guerra di Corea, l'affermazione del sistema ideato da Ohno sarebbe inspiegabile. Austerità, controllo finanziario dell'azienda, continue oscillazioni del mercato, senso del limite: una costellazione di problemi che fa emergere la *lean production*, o *produzione snella*, come soluzione. Nulla però si capisce di questa soluzione senza fare i conti con un insieme di trasformazioni che la accompagnano e che questo paragrafo si propone di indicare, ed in particolare una moltiplicazione del lavoro che sistematizza l'esternalizzazione ed erode i confini tra subordinazione e autonomia (§2.1); la coincidenza tra produzione e comunicazione (§2.2); il ruolo della riproduzione sociale (§2.3); la centralità del lavoro migrante (§2.4).

2.1. Moltiplicazione del lavoro

Dobbiamo a Sandro Mezzadra e Brett Neilson la perspicua espressione *moltiplicazione del lavoro*.⁶ Con essa si intende, per un verso, l'inten-

³ Coriat, *Penser à l'envers*.

⁴ Ohno, *Toyota Production System*; Revelli, "Economia e modello sociale"; Gorz, *Misericordia del presente*.

⁵ Marazzi, *Il posto dei calzini*.

⁶ Mezzadra e Neilson, *Confini e frontiere*.

sificazione dello sfruttamento, con il lavoro che colonizza – per esempio tramite *smartphone* e *app* – quasi interamente il tempo di vita; per l'altro, il concetto definisce un nuovo modo di intendere la divisione internazionale del lavoro. Convinzione ben documentata di Mezzadra e Neilson, infatti, è che la segmentazione gerarchica del mercato del lavoro attraverso i confini nazionali, i quali, con differenziati meccanismi di filtraggio e inclusione, innervano rapporti di potere specifici, rendendo clandestina o solo parzialmente/temporaneamente legale, comunque ricattabile, la forza-lavoro migrante. Questo concetto sembra però estendibile anche a quel processo che ha reso possibile lo snellimento, oltre che il decentramento (*outsourcing*), della grande industria, e che ha riguardato e continua a riguardare tanto la fabbrica quanto i servizi pubblici: il sistema degli appalti e dei subappalti. L'Italia, da questo punto di vista, è stato un laboratorio avanzato, con l'affermazione, a partire dagli anni Ottanta, delle piccolo-medie imprese e dei "distretti", fino alle "multinazionali tascabili".⁷ Se dalla fabbrica, che si è fatta diffusa, spostiamo lo sguardo verso le grandi strutture del *welfare*, in Italia come in Europa, lo scenario non cambia. Pensiamo a un ospedale pubblico: non solo le mense e le pulizie sono appaltate a ditte esterne, ma spesso lo sono anche infermieri e operatori sanitari.⁸ La moltiplicazione del lavoro allora riguarda anche le tipologie contrattuali, le condizioni salariali, i diritti sindacali: le aziende, pubbliche e private, divengono reti e al contempo piramidi (quando non scatole cinesi), tra diffusione orizzontale e comando verticale.⁹

Tutto ciò è stato reso possibile e al contempo aggravato dalla proliferazione di contratti precari: a tempo determinato, fintamente autonomi, di lavoro somministrato.¹⁰ Una nebulosa giuridica (ben analizzata già nel noto Rapporto sulle trasformazioni del diritto del lavoro coordinato da Alain Supiot per la Commissione Europea nel 1999),¹¹ che nel moltiplicare le figure contrattuali ha eroso, insieme ai salari, tutele sociali e previdenziali che sembravano una conquista intoccabile degli anni del secondo Dopoguerra, e fatto (nuovamente) esplodere la categoria dei *working poor* anche nel nostro Paese. Lo ha di recente sottolineato l'ISTAT spiegando che tra il 2014 e il 2023 l'incidenza di povertà assoluta individuale tra gli occupati ha avuto un incremento del 2,7 %, passando dal 4,9% nel 2014 al 7,6% nel 2023.¹² A perdere gravidanza è la distinzione tra lavoro subordinato e lavoro autonomo e, più estesamente, quella tra

⁷ Trento, *Capitalismo italiano*.

⁸ Maarse, "Privatization of health care".

⁹ Drucker, *The Post-Capitalism Society*; Schméder, "Rotture e discontinuità".

¹⁰ Crouch, *Will the Gig Economy Prevail?*

¹¹ Cf. almeno Supiot, *Au delà de l'emploi* e Castel, *La montée des incertitudes*.

¹² ISTAT, *Rapporto*, p. 15.

lavoro e professione: distinzione giuridica assai risalente, in Italia come in molti Paesi continentali. La professione vede ridefinire la propria componente di liberalità, di privilegio e di autonomia a favore di una dipendenza sempre maggiore nell'ambito di organizzazioni di tipo aziendale, di studi associati o di reti di cooperazione tra professionisti; inoltre, la concorrenza sempre maggiore aperta da politiche neoliberali ha reso l'esercizio libero-professionale sempre meno in grado di garantire quello status di privilegio e di sicurezza economica che lo caratterizzava, traducendolo spesso in una precarietà caratterizzata da un'assenza di ogni garanzia previdenziale o assistenziale in cui professione e lavoro trovano inediti punti di tangenza. Tale tangenza è confermata anche dal fatto che un numero sempre maggiore di occupazioni richiede una marcata componente intellettuale, come vedremo nel prossimo sottoparagrafo. In ogni caso, essa segna un'ulteriore ambiguità del concetto di *lavoro* che – già caratterizzato da una stratificazione semantica storicamente assai risalente e, inevitabilmente, ambivalente¹³ – più propriamente potrebbe essere ridefinito *occupazione o attività professionale*.

Del resto, come ben mostrato da Axel Honneth, la sfera lavorativa, impennata su uno scambio di prestazioni, è un ambito sistematicamente percorso da conflitti non solo per la redistribuzione, ma per il riconoscimento.¹⁴ Oggetto di conflitto è la definizione stessa di lavoro, con le sue gerarchie interne che articolano su una scala di prestigio sociale e dignità personale le diverse attività necessarie alla produzione e riproduzione sociale, determinando *gaps* di retribuzione e riconoscimento in ragione del genere, della razza, della qualificazione, e stigmatizzando attività improduttive come variamente indegne, sulla scia di una risalente tradizione moralistica di condanna dell'oziosità nelle sue varie forme.

2.2. Dalla mano alla parola, e viceversa

Nell'affermarsi di un processo di produzione snello e ambiguamente moltiplicato è decisivo il contributo delle tecnologie informatiche e della comunicazione. La separazione netta tra progettazione ed esecuzione viene sostituita dalla loro combinazione: ma come rendere questa possibile, in assenza di un coordinamento simbolico e linguistico?

¹³ Su cui si vedano i due volumi *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, consultabili in open access, che raccolgono quasi 200 contributi che spaziano dall'Antichità ai giorni nostri, oltre a Fischbach *et al.*, *Histoire philosophique du travail*; Fischbach e Renault, *Philosophie du travail*; Cukier, *Qu'est-ce que le travail?*; Lis e Soly, *Worthy Efforts*;; Faitini, *Shaping the Profession*.

¹⁴ Honneth e Fraser, *Redistribuzione o riconoscimento?*

In un testo giovanile ma pregno di futuro, Paolo Virno propone un'originale riflessione filosofica sul rapporto tra lavoro e rivoluzione informatica,¹⁵ contestando la separazione indicata da Jürgen Habermas tra *agire strumentale* e *agire comunicativo*.¹⁶ Prendendo congedo dalla nozione teleologica di lavoro – che da Hegel, tanto del periodo di Jena che della *Scienza della logica*, arriva sino al Marx del *Capitale* – Virno fa ricorso alla nozione aristotelica di *causa formale* e a quella matematica di *funzione*, introdotte con forza nel lessico filosofico da Frege e Cassirer. A differenza delle cause efficiente e finale, risolvendosi dialetticamente il meccanicismo in finalismo secondo la traiettoria hegeliana, quella formale non prevede un antecedente che solleciti un conseguente, ma solo “proprietà intrinseche, che devono venir espresse simultaneamente in tutte le loro complesse connessioni reciproche”.¹⁷ Il sistema di macchine informatiche, allora, si presenta come “un insieme di funzioni incomplete, che devono essere ulteriormente specificate dall'introduzione di co-variabili linguistiche”.¹⁸ Da monologico e lineare, il processo produttivo si fa sempre più dialogico e complesso, con l'interazione al cuore dei metodi di organizzazione del lavoro.

L'interazione di cui scrive Virno poco condivide con la nozione di *agire comunicativo* che Habermas propone; il quale, tra l'altro, non esclude usi strumentali e strategici del linguaggio. L'autore di *Teoria dell'agire comunicativo*, però, introduce una pragmatica formale che depura gli *atti illocutori* da quelli *perlocutori*, conseguentemente separando mondo vitale e sistema economico. Se Virno, similmente a Marazzi nel testo suindicato, concede troppo alla comunicazione informatica che innerva il rapporto tra mercato e produzione, tra *management* e lavoro vivo, di lavoratrici e lavoratori tra loro e con le macchine, Habermas le concede troppo poco, spolticizzando la sfera della produzione e consegnando l'eticità al solo *agire comunicativo* rivolto all'intesa.

Il quadro fin qui richiamato acquista maggiore complessità per l'evoluzione ultima del lavoro, con la nuova robotica, il controllo algoritmico della prestazione, l'Intelligenza Artificiale. Gli studi tra sociologia e filosofia, pur ribadendo il carattere sempre più comunicativo del lavoro, fanno pensare diversamente il rapporto tra mano e parola, tra simbolo e digitazione.¹⁹ Il lavoro in Amazon, per esempio, rivela una sinergia inquietante tra “pistola sparacodici” (lo scanner per codici a barre) e rinnovato controllo taylori-

¹⁵ Virno, *Convenzione e materialismo*.

¹⁶ Habermas, *Conoscenza e interesse*; Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*.

¹⁷ Virno, *Convenzione e materialismo*, pp. 85-86.

¹⁸ Virno, *Convenzione e materialismo*, p. 87.

¹⁹ Casilli, *En attendant les robots*; Crawford, *Atlas of AI*.

stico dei ritmi di lavoro.²⁰ Sul fronte dell'Intelligenza Artificiale, gli studi insistono sulla centralità del lavoro umano, del clic, lavoro tanto intellettuale quanto ripetitivo e scarsamente qualificato, necessario per addestrare gli algoritmi (*machine learning*); lavoro per lo più esternalizzato in Asia e in America Latina, quasi sempre informale, o solo formalmente autonomo, e sottopagato. Si rivela perciò di grande importanza la revisione critica del concetto marxiano di *general intellect* che di nuovo Virno ha proposto: non più, il *general intellect*, sapere sociale generale incorporato nel sistema di macchine ma, attraverso le tecnologie digitali, coincidente in buona parte, spesso quasi del tutto, col lavoro vivo.²¹ A patto, però, di intendere la nozione dei *Grundrisse*, alla lettera: *l'intelletto in generale*. E le sue generiche attitudini: facoltà di linguaggio, disposizione all'apprendimento, memoria, capacità di astrarre e di correlare. Non sono forse queste le attitudini messe a valore, per esempio, da Amazon Mechanical Turk?

Tutto ciò complica, ma non elimina la centralità del lavoro cognitivo, caratterizzato da alte competenze, e non più sempre e solo concentrato nella Silicon Valley. Come chiarisce Aihwa Ong, l'arbitrato di lavoro è divenuto una regola per le *corporation* di *Big Tech*, intendendo con arbitrato la capacità di queste ultime di pagare un gruppo di ingegneri informatici o di *web designer* meno di un altro, attraverso l'utilizzo di *bodyshops* o meccanismi di *outsourcing*.²² Ovviamente ciò ha preteso la crescita del livello educativo della popolazione dei paesi di nuovo sviluppo, attraverso la formazione permanente; processo che si è pienamente affermato, in India e in Cina, negli ultimi tre decenni. In assenza di bacini di lavoro intellettuale e immateriale, fortemente radicati nei territori metropolitani, il passaggio dall'economia dell'informazione a quella della conoscenza e dell'innovazione continua non è infatti scontato.²³ Ma la proliferazione globale di tali bacini è oggi un fatto indiscutibile che sta ridisegnando, anche in modo conflittuale, la divisione internazionale del lavoro.

2.3. Produzione e riproduzione

In questo contesto, e con la spinta della crisi ingenerata dalla pandemia da SARS-CoV-2, è emerso con evidenza il ruolo decisivo del lavoro di riproduzione, di recente riportato sulla scena dal *Manifesto del lavoro* promosso da Isabelle Ferreras, Julie Battilana e Dominique Méda nel maggio 2020, che ha raccolto in pochi giorni migliaia di firme da studiose e

²⁰ Delfanti, *Warehouse*.

²¹ Virno, "Citazioni".

²² Ong, *Neoliberalism as Exception*.

²³ Schméder, "Rotture e discontinuità".

studiosi di oltre 700 università in tutto il mondo.²⁴ Il contagio ha reso tangibile al mondo il ruolo decisivo del lavoro di riproduzione, facendo emergere in primo piano una questione ontologica fondamentale ma sempre rimossa: il carattere *relazionale* dell'essere, della natura. Il primato degli individui, con la loro sovranità rissosa e competitiva, si è infranto contro la velocità e la violenza della malattia, la fragilità/caducità dei corpi, la durezza del distanziamento quando non dell'isolamento, la dipendenza onnilaterale di ciascuno, e di tutti, da ciascuno e da tutti. Ma cosa si intende, più precisamente, con lavoro di riproduzione?

Il femminismo italiano, in particolare quello di matrice marxista e più connesso col femminismo americano, dagli inizi degli anni Settanta ha elaborato il concetto con grande originalità, in dialogo critico con Marx. Mariarosa Dalla Costa, Silvia Federici, Alisa Del Re, Leopoldina Fortunati²⁵ nell'arco di un decennio hanno scritto saggi ormai ampiamente riconosciuti a livello internazionale, con i quali è stato squarciato il velo che ha coperto, e oppresso, il lavoro svolto dalle donne tra le mura di casa. Lavoro domestico, di cura, sessuale, affettivo ed educativo al contempo; manuale e cognitivo; ininterrotto, informale, invisibile e non pagato. Lavoro decisivo per la riproduzione della forza-lavoro (ovvero quella peculiare merce, l'interesse delle capacità fisiche e intellettuali di ciascuno, il cui uso il lavoratore vende in cambio di salario) del lavoratore maschio; altrettanto necessario per la generazione di nuova forza-lavoro, e per la riproduzione della forza-lavoro delle stesse lavoratrici. Lavoro, quello appena descritto, invisibile allo stesso Marx e al marxismo, che furono oggetto di una critica serrata e puntuale.²⁶ Da questa prospettiva, la stessa nozione marxiana di *plusvalore* risulta incomprensibile e incompleta, senza un esplicito riferimento alle tante azioni, manuali quanto affettive e linguistiche, che articolano il quotidiano lavoro di riproduzione che la divisione sessuale del lavoro ha imposto alle donne. Più in generale, è la nozione stessa di *lavoro* – e il primato tradizionalmente accordato al lavoro salariato industriale – a trovarsi rimessa in questione.

Nel dibattito contemporaneo, questi temi sono ben presenti e ulteriormente rielaborati, e si accompagnano ad una rivalutazione della *cura* anche in chiave normativa.²⁷ Col prevalere del terziario e dei servizi (pubblici e privati, ai cittadini e alle imprese) i tratti essenziali del lavoro di riproduzione si sono estesi ben oltre le mura domestiche, divenendo requi-

²⁴ Cfr. <https://democratizingwork.org>; un'edizione arricchita in Battilana, Ferreras, Méda, *Manifesto*.

²⁵ Dalla Costa, *Potere femminile*; Dalla Costa e Fortunati, *Brutto ciao*; Del Re, "Struttura capitalistica del lavoro?"; Federici, *Wages against Housework*; Fortunati, *Larcano della riproduzione*.

²⁶ Una ricostruzione in Cukier, "De la centralité politique du travail".

²⁷ Jaffe, *Social Reproduction Theory*, e Tronto, *I confini morali*.

sito indispensabile per cavarsela sul posto di lavoro, nel rapporto con pazienti e clienti, utenti e cittadini. Per questo, studi non solo femministi degli ultimi due decenni utilizzano il concetto di *femminilizzazione* del lavoro, per indicare il ruolo decisivo delle capacità relazionali e affettive nella contemporanea produzione di valore economico.²⁸ Inoltre, il tema della riproduzione, pensato in rapporto alla società nella sua interezza e inteso estesamente a comprendere le forme di assistenza e interazione che producono e mantengono legami sociali, è divenuto oggetto privilegiato di una delle articolazioni più rilevanti della teoria critica: in questa direzione procede da tempo, per esempio, la ricerca filosofico-politica di Nancy Fraser, tesa a ripensare criticamente il capitalismo e l'alternativa socialista a quest'ultimo, in una fase in cui la riproduzione sociale sembra essere portata ad un punto di rottura che mina le possibilità effettive di cura la quale, di conseguenza, viene affidata ad altre.²⁹

L'analisi del lavoro riproduttivo evidenzia infatti dinamiche intersezionali, anzitutto di classe e di razza, di cui è indispensabile tenere conto.³⁰ Ne è indice il fatto che il lavoro riproduttivo, oggi, soprattutto in Occidente e per il ceto medioalto di buona parte del mondo, viene esternalizzato alle donne migranti. Le condizioni di neo-schiavitù delle domestiche indonesiane in Malaysia, a Singapore e ad Hong Kong, ci aiutano a comprendere il fenomeno nella sua scala globale;³¹ uno sguardo alle nostre città e alla vita degli anziani aiuta ad afferrare sulla base dell'esperienza un lavoro che, quando non è prossimo a forme di nuova schiavitù, è senz'altro povero di diritti e di retribuzione. La mobilità si conferma dunque elemento decisivo delle vicende dell'umano lavoro.

2.4. Mobilità

Come mostrato da Yann Moulier-Boutang,³² unitamente ai già citati Mezzadra e Neilson,³³ lo studio delle migrazioni si è reso determinante per comprendere il capitalismo e il lavoro (di donne e uomini), in genere e a maggior ragione quelli contemporanei. Entrambi questi approcci, infatti, ci consentono di guardare ai movimenti migratori come fenomeno articolato: senz'altro *migration management*, ovvero regolazione selet-

²⁸ Morini, *Per amore o per forza*.

²⁹ Fraser e Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*; Fraser, *Capitalismo*; Fraser, *Capitalismo cannibale*.

³⁰ Su cui Arruzza, Bhattacharya e Fraser, *Feminism for the 99%*.

³¹ Ong, *Neoliberalism as Exception*.

³² Moulier-Boutang, *De l'esclavage au salariat*.

³³ Mezzadra e Neilson, *Border as a Method*.

tiva dei flussi migratori, in base alle esigenze del mercato del lavoro e delle imprese; ma anche esercizio del *diritto di fuga* e affermazione dell'*autonomia delle migrazioni*. Uno sguardo che, tra l'altro, è solido alleato del ripensamento, e del conseguente ampliamento, del concetto marxiano di *accumulazione originaria* del capitale. Per un verso, perché ci fa cogliere l'ambivalenza delle figure che popolano gli albori del capitalismo: spossessati (della terra e dei mezzi di produzione) e dunque poveri, vagabondi; ma anche fuggiaschi, mossi dal desiderio di liberarsi dal regime della servitù della gleba. Per l'altro perché, oltre a presentare dal punto di vista storico-genealogico il diritto di fuga e l'imbrigliamento del lavoro vivo, afferra la coesistenza di diversi regimi del lavoro, dal salariato libero alla servitù a termine, alla schiavitù, nella secolare affermazione del modo di produzione capitalistico.

L'attenzione sull'ambivalenza delle migrazioni, tra inclusione differenziale, sfruttamento e autonomia, ci aiuta soprattutto ad ampliare il concetto di accumulazione primitiva dal punto di vista della temporalità: non tanto, e non solo, fenomeno originario, ma cronica espropriazione e violenza extraeconomica che, come insegna la critica postcoloniale,³⁴ riqualifica costantemente i processi di sfruttamento, rendendo il lavoro vivo radicalmente eterogeneo, tra formalità e informalità, cittadinanza e clandestinità, dipendenza e indipendenza. Cogliere, con Chakrabarty, le *due storie del capitale* significa, al contempo, criticare l'idea che quella del capitalismo inglese, europeo e poi americano, sia stata storia lineare, omogenea e universale³⁵; ma anche, seguendo l'indicazione di Ernst Bloch, comprendere la *contemporaneità del non contemporaneo*, ovvero la pluralità dei tempi storici che segnano il modo di produzione capitalistico.³⁶

3. Il ritorno della sofferenza

Contrariamente a quanto si afferma da almeno tre decenni, il lavoro, quale che esso sia, è tornato a far male. In primo luogo, perché si lavora troppo e in condizioni di sicurezza spesso incerte; in secondo, perché le retribuzioni sono basse; in ultimo, ma non per importanza, perché la *società della prestazione* ammala. Indubbiamente si lavora troppo dove persistono, e si estendono, le grandi concentrazioni industriali: lo studio delle condizioni operaie nella cinese Foxconn, tra dormitori di fabbrica e suicidi, hanno svelato le sofferenze che si nascondono dietro un iPhone di

³⁴ Sanyal, *Rethinking Capitalist Development*.

³⁵ Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*

³⁶ Cf. Bloch, *Principio speranza*, e più recentemente Rosa, *Social Acceleration*.

Apple,³⁷ e si infittiscono le inchieste che danno conto delle psicopatologie e del *burnout* del lavoro nei servizi ospedalieri o finanziari.³⁸ Non è solo il cedimento nervoso da eccesso di lavoro, però, a occupare la scena. Rovescio dell'ossessione performante tipica dell'impresa neoliberale, a maggior ragione se in essa prevalgono contratti temporanei e salari bassi, è la crisi depressiva, a volte acuta e più spesso cronica, di lavoratrici e lavoratori che non riescono a stare al passo o che ci stanno con prezzi emotivi da pagare sempre più onerosi.³⁹

Il dibattito sul tema sta finalmente conquistando terreno, lungo strade diverse, che evidenziano la perdita di senso del lavoro e l'emergere di nuovi fenomeni di alienazione (§3.2). Di ciò si discuterà dopo aver richiamato le ricerche fondamentali dello psichiatra e psicoanalista Christophe Dejours (§3.1) che, attraverso la clinica e l'inchiesta, mettono in luce l'affermazione del *management* neoliberale, nonché l'emergere di condotte conformiste e gli effetti sulla psiche dei subalterni. Infine, considereremo come lo stesso terreno di indagine sia stato percorso in una prospettiva teorica differente da un autore come Frédéric Lordon (§3.3).

3.1. *Il male al lavoro*

Che la governamentalità neoliberale abbia prodotto un nuovo tipo di soggetto produttivo, l'imprenditore di sé stesso, è verità delineata da Michel Foucault già nei celebri corsi al Collège de France della fine degli anni Settanta. Nella sua originale rilettura dell'economista di Chicago Gary Becker, Foucault anticipa buona parte della letteratura sociologica che, negli anni Novanta e poi a seguire, si confronta con le trasformazioni dell'impresa capitalistica, con le politiche pubbliche ispirate da Ronald Reagan e Margaret Thatcher, con il dilagare della disoccupazione e del lavoro a tempo determinato. L'anticipazione foucaultiana, che pure coglie la discontinuità etica delle società dominate dal capitalismo avanzato, non coglie però – perché d'altronde non poteva – gli effetti psichici della rivoluzione conservatrice.

Nell'universo forgiato dalla globalizzazione finanziaria ed economica, la lavoratrice e il lavoratore devono intendersi sempre più come capitale anch'essi: *capitale umano*, da curare e accrescere attraverso la formazione permanente, da giocare nella altrettanto permanente partita per il successo, monetario e dunque esistenziale, in un orizzonte di flessibilizzazione

³⁷ Chan, Selden, Ngai, *Dying for an iPhone*.

³⁸ OCSE, *Fitter Minds*.

³⁹ Erhenberg, *La fatigue d'être soi*; Berardi, *L'anima al lavoro*.

e precarietà. Da più parti si insiste sulla natura patogena del lavoro precario in quanto tale, segnato da incertezza, povertà e frammentazione identitaria,⁴⁰ ed emerge con forza l'ambivalenza dei nuovi soggetti produttivi: per un verso catturati dalla seduzione del mercato e sfruttati attraverso dispositivi sempre più sofisticati; per l'altro, attivamente riottosi al lavoro di fabbrica ripetitivo e taciturno, sempre immersi in reti di cooperazione sociale che precedono ed eccedono quella propriamente produttrice di valore economico.

Partendo dalla clinica e dalla psicodinamica del lavoro, Dejours coglie tale ambivalenza secondo un senso ulteriore: l'impresa neoliberale, con *downsizing* (licenziamenti di massa), condotte antisindacali e precarizzazione dei rapporti di lavoro, produce sofferenza e arruolamento al contempo.⁴¹ Con lo sguardo rivolto ai quadri intermedi delle grandi aziende, e con un riferimento critico alle opere di Hannah Arendt dedicate al totalitarismo, Dejours insiste sulla collaborazione generalizzata con lo spirito padronale, effetto, a suo avviso, di meccanismi difensivi. Ovviamente, in primo luogo figura la paura: di perdere il premio di produzione, il livello di inquadramento, il lavoro. In secondo, l'angoscia di castrazione e il conformismo cinico della virilità: per non sembrare omosessuali, ci si conforma alla violenza del *top manager*, facendo al meglio, per lui, per la sua soddisfazione, il lavoro sporco di "tagliare teste". Nella convincente analisi di Dejours, il male è prevalentemente maschio e bianco; tuttavia, il cinismo virile nell'impresa neoliberale è una "posizione" che vede nei maschi i protagonisti principali, ma non gli unici.

Se la propria *sofferenza negata* si rovescia nell'indifferenza nei confronti di quella altrui, nella sofferenza inflitta ai propri pari o a chi si trova sul gradino più basso della scala gerarchica, la *banalizzazione dell'ingiustizia sociale* si presenta come un dispositivo a più livelli, che riguarda il *management* quanto i quadri intermedi, i dipendenti precari quanto il personale esternalizzato tramite appalti e subappalti.

3.2. Alienazione

La sofferenza del lavoro è descritta da Dejours anche attraverso la categoria di alienazione, ma è senz'altro l'ultima generazione della teoria critica di matrice francofortese a fare di quest'ultima il tratto patologico più rilevante della società contemporanea in generale, del mondo del lavoro.

⁴⁰ Standing, *The Precariat*. Sennett, *Il lavoro e le sue narrazioni*.

⁴¹ V. anzitutto Dejours, *L'ingranaggio siamo noi*.

ro in particolare.⁴² Focalizzando l'attenzione sui processi di *accelerazione sociale* che contraddistinguono il capitalismo della tarda modernità, per esempio, Hartmut Rosa propone una rivisitazione del concetto, declinando l'alienazione rispetto allo spazio, alle cose, all'azione, al tempo, al rapporto con sé e con gli altri.⁴³ Il perno che rende possibile la rivisitazione è la rottura continua dei limiti che l'accelerazione sociale impone, ovvero la velocità sempre maggiore dei cambiamenti tecnologico-produttivi, dell'organizzazione istituzionale e politica, dei ritmi di vita.

Rahel Jaeggi recupera invece il concetto di alienazione liberandolo dalla nozione, ancora forte nel Marx giovane e debitore nei confronti di Feuerbach, di essenza umana.⁴⁴ L'alienazione sarebbe dunque un blocco o disturbo nel processo di appropriazione delle condizioni che determinano la nostra vita, a partire dalle quali la mettiamo in forma, attraverso le quali conquistiamo il nostro singolare modo di esistere. L'attenzione si sposta dunque dall'essenza di un "soggetto unitario e padrone di sé", al rapporto: rapporto con sé, ma ovviamente con gli altri e col mondo sociale e delle cose. E il rapporto va inteso come appropriazione pratica, relativa cioè alla sfera etica per come viene presentata da Hegel nei suoi *Lineamenti di filosofia del diritto*. È attraverso Hegel, seguendo la lezione del suo maestro Axel Honneth, che Jaeggi rinnova il concetto di alienazione inteso come patologia del lavoro: la partecipazione alle risorse o patrimonio generali/universali (conoscenza, tecnica, strumenti, infrastrutture, istituzioni, ecc.), secondo molteplici percorsi di formazione delle abilità e del sapere, fanno infatti del lavoro non soltanto funzione della cooperazione sociale e produttiva, ma anche relazione etica fondamentale, che pretende identificazione e riconoscimento.⁴⁵ In questo senso, patologie sono senz'altro l'esclusione dal lavoro (disoccupazione) e la sottoccupazione (*working poor*), ma anche e soprattutto la partecipazione ridotta o deficitaria al *know-how* sociale, radice di fenomeni di frammentazione dell'agire o di perdita di senso, dunque di alienazione.

3.3. Cattura del desiderio o servitù volontaria?

Privilegiando Spinoza a Hegel, Frédéric Lordon suggerisce invece una nozione di alienazione che sostituisce, ai disturbi dell'appropriazione, la "chiusura" e la "restrizione" del campo del desiderio.⁴⁶ Per comprendere la

⁴² Cf. Fazio, *Ritorno a Francoforte* per un profilo di insieme.

⁴³ Rosa, *Social Acceleration*.

⁴⁴ Jaeggi, *Entfremdung*.

⁴⁵ Jaeggi, "Pathologies of Work".

⁴⁶ Lordon, *Capitalismo, desiderio e servitù*.

definizione, occorre un passo indietro, utile ad afferrare l'alternativa che Lordon propone tanto rispetto a Dejours quanto rispetto a chi, per suo tramite, legge il neoliberalismo e la sofferenza del lavoro attraverso il concetto di *servitù volontaria* di Étienne de La Boétie.⁴⁷

Spinozista rigoroso, Lordon sa che la schiavitù passionale è la condizione umana, dalla quale non si sfugge. Non riguarda la volontà di un soggetto sovrano, ma l'eteronomia di un desiderio singolare, la composizione di un individuo che, sia dal punto di vista corporeo che da quello psichico, si forma in permanente rapporto con il mondo delle cose e degli altri. Desiderio è lo sforzo propriamente umano, dunque consapevole, di perseverare nell'essere, e la vita della mente è primariamente una vita fantasmatica, segnata dal massimo di eteronomia: conosciamo il mondo esterno attraverso le immagini che di esso ci formiamo, che sono oggetto del nostro desiderio di vivere. Le stesse istituzioni sociali e politiche non sono altro che relazioni, inizialmente, quasi solo immaginarie, che fanno presa.⁴⁸ In una tale scena ontologica, il concetto di *servitù volontaria* perde di senso. L'impresa neoliberale mobilita e arruola, conquista a ogni piè sospinto "collaborazionisti", ma lo fa, in primo luogo, attraverso la rinnovata rarefazione di lavoro e moneta, costringendo cioè alla vendita della propria forza-lavoro in cambio di salario; in secondo, attraverso la cattura dello stesso desiderio dei singoli salariati. Il capitalismo, secondo questa seconda accezione che molto deve alle tesi di Gilles Deleuze e Félix Guattari, si presenta come un dispositivo molteplice capace di codificare, e dunque asservire, *flussi decodificati* di desiderio. Lo spirito libertario che si è affermato con gli anni Sessanta e Settanta del Novecento, ovvero l'esplosione dei flussi decodificati (dal lavoro di fabbrica, dalla scuola autoritaria, più in generale dalla società disciplinare) nell'anno 1968, è stato orientato nel senso dell'imprenditore di sé stesso, secondo una codificazione che ha fatto della libertà individuale imprescindibile oggetto del desiderio, norma non negoziabile della vita di ciascuno.⁴⁹ Seguendo questa traiettoria critica, Lordon coglie la sofferenza del lavoro contemporaneo nella *fissazione* del desiderio dei salariati, essendo questa generata dalla complicata *ingegneria affettiva* della società/impresa neoliberale. Al contempo, vede nell'ossessione per il riconoscimento, secondo la logica dell'attribuzione autoriale tipica del lavoro artistico, una patologia e non già una forma di emancipazione. L'allineamento al desiderio-padrone, che pure sembra dominante, è invece per Lordon sempre esposto a variazioni repentine, mosse dall'indignazione per l'offesa subita, dagli altri per i quali proviamo *pietas* o da noi stessi.

⁴⁷ Ad es. il dossier monografico edito da Gernet, "Souffrance en France' 20 ans plus tard".

⁴⁸ Lordon, *La condizione anarchica*; Raparelli, *Singularità e istituzioni*.

⁴⁹ Boltanski e Chiapello, *Il nuovo spirito*.

Pur muovendo da prospettive diverse, queste analisi sono dunque ben lungi dal celebrare la liberazione dalla fatica e dalla sofferenza psicofisica del lavoro: nel rendere conto del nesso che lega gli esseri umani al lavoro socialmente organizzato, esse denunciano piuttosto la centralità rinnovata dell'alienazione, intrecciata con la patologia psichica e l'asservimento di flussi di desiderio a disegnare, una volta di più, un quadro di *banalizzazione del male*.

4. Democrazia del lavoro vivo. Orizzonti normativi e prospettive utopiche

Nel dibattito pubblico, il lavoro viene invocato come fonte di coesione sociale, identità personale, dignità in modo ossessivo ma, in ragione delle trasformazioni radicali e delle patologie sommariamente ricapitolate nei paragrafi precedenti, non riesce ad adempiere a queste funzioni e, di fatto, fatica a tradursi sia in una costruzione di identità non alienata sia in una soggettività politica in grado di rappresentarne le rivendicazioni. Alla luce di ciò, la riflessione filosofica segnala da una pluralità di prospettive – sintetizzabili, ci pare, nelle tre direttrici presentate in §4.1, §4.2 e §4.3 – la necessità di interrogarsi, in chiave normativa e utopica, tanto sulle modalità di organizzazione del lavoro quanto sulla relazione che sussiste tra attività lavorativa e inclusione sociopolitica, ovvero tra il fatto di avere un impiego e quello di occupare un posto riconosciuto in una società che si vuole democratica, nell'intento di individuare una fonte nuova di azione e immaginazione politica.⁵⁰

4.1. Libertà del lavoro

Da un lato, si enfatizza la necessità di pensare una liberazione *del e nel* lavoro. In questa direzione si segnalano gli sforzi teorico-critici, ben esemplificati dagli ultimi sviluppi della teoria di Honneth, di identificare alcune forme di normatività implicate dalla divisione del lavoro, da sottrarre alla pura mediazione del sistema capitalistico per enfatizzare piuttosto il potenziale di cooperazione e solidarietà e, più estesamente, i beni in essa implicati, che possono altresì fornire la base per partecipazione democratica più intensa e diffusa.⁵¹ Il punto cieco delle teorie della demo-

⁵⁰ Per un panorama critico su queste discussioni, in parte complementare al nostro, si veda Breen e Deranty, "Whither Work?"

⁵¹ Honneth, *Democrazia e divisione sociale del lavoro*; Honneth, *Die arbeitende Souverän*. V. anche Gheaus e Herzog, "The Goods of Work," e Dejours, Deranty, Renault e Smith, *The Return of Work*.

crazia sta infatti in una divisione sociale del lavoro dettata dal capitalismo moderno che determina le (diseguali) opportunità di prendere parte effettiva al processo di formazione della volontà democratica, anzitutto escludendo per lavoratori e lavoratrici la possibilità di partecipare democraticamente alla scelte organizzative aziendali. Questo punto è al cuore del già citato *Manifesto del lavoro*, che sostiene la necessità di una democratizzazione dei luoghi di lavoro – e l'estensione alle imprese del sistema bicamerale dei Parlamenti moderni per dare rappresentanza a chi lavora e non solo a chi detiene il capitale aziendale – come primo passo in grado di aprire alla demercificazione e a scelte produttive ed organizzative ecosostenibili.⁵² Si insiste poi anche sulla democratizzazione dei luoghi di lavoro come pratica necessaria per acquisire un insieme di “abitudini democratiche” proprie di una democrazia che è anzitutto intesa come un modo di vita.⁵³ Queste premesse teoriche si traducono in analisi che enfatizzano la proficuità di esperienze cooperative di recupero di imprese⁵⁴ o di comunità radicalmente utopiche,⁵⁵ e si interrogano sulla possibilità di mettere a frutto le acquisizioni tecnologiche in favore di forme alternative di liberazione del lavoro e cooperazione.⁵⁶ A questo si aggiungono posizioni che, anche rifacendosi alle analisi di Bruno Trentin, insistono sulla centralità della libertà e delle competenze della persona come componenti produttive intrinseche a trasformazioni tecnologiche dell'organizzazione del lavoro che impediscono ormai di ricondurre quest'ultimo ad un'attività astratta e senza qualità, e richiedono l'affermazione di un nuovo senso *sociale* del lavoro incentrato sulla comunicazione e sulla relazione.⁵⁷

4.2. Libertà dal lavoro

D'altro canto, si sottolinea come inevitabile e necessaria la liberazione dal lavoro o, per meglio dire, il superamento della centralità sociale e politica del lavoro in vista di una *post-work society*. Senza negare la necessità sociale della divisione del lavoro, né alcuni dei beni a esso connessi, queste prospettive teoriche condividono la convinzione che il lavorismo – con la

⁵² Battilana, Ferreras e Méda, *Manifesto del lavoro*, e Landemore e Ferreras, “In Defense of Workplace Democracy.” Una discussione delle diverse concezioni di *workplace democracy* in Frega, Herzog e Neuhäuser, “Workplace Democracy”.

⁵³ Renault, “Démocratiser le travail;” Deranty e Renault, “Democratizing Work.”

⁵⁴ Mazzone, “Un'altra libertà.”

⁵⁵ Lallement, *Un desiderio di uguaglianza*.

⁵⁶ È il caso del *platform cooperativism*, contrapposto al *platform capitalism* al centro di Nicoli, Paltrinieri, e Prévot-Carpentier, “Travail et plateformes numériques.” Un profilo di insieme in Donaggio, “Lavoro, libertà e utopia.”

⁵⁷ Cf. Trentin, *La libertà viene prima*, e Mari, *Libertà nel lavoro*.

centralità anzitutto ideale del lavoro e la condivisione di un'etica del lavoro – funga anche da ideologica preservazione dello *status quo* dei rapporti economici e sociali, come già osservava André Gorz.⁵⁸

Le analisi più recenti sottolineano anzitutto un *trend* di fatto. Il rifiuto del lavoro e la fuga da esso emergono dal fenomeno delle grandi dimissioni, uno degli effetti più mappati della pandemia che ha visto, per stare all'Italia, 2 milioni di dimissioni volontarie da parte dei dipendenti nel 2021 (con un aumento del 33% rispetto all'anno precedente) e 1,6 milioni nei primi nove mesi del 2022 (il 22% in più rispetto allo stesso periodo dell'anno precedente).⁵⁹ Altre analisi evidenziano l'esplosione di lavori non qualificati e, di fatto, privi di senso e di utilità sociale ed economica,⁶⁰ nonché una frantumazione del senso del lavoro in prospettive esistenziali singolariste,⁶¹ a cui qualcuno, in prospettiva normativa, contrappone la necessità di ripensare lavori eticamente desiderabili e significativi.⁶² Nella direzione di un ripensamento della centralità sociale e politica del lavoro muovono anche alcune ricerche genealogiche volte ad identificare la matrice del dispositivo di professionalità e del soggetto diadico cittadino-lavoratore, esito di ben tracciabili percorsi di pratiche e concetti attraversati da linee dorsali di razza, genere, performatività da diagnosticare e reinventare.⁶³ A fianco di ciò – e sulla scia di alcune feconde intuizioni già avanzate da Gorz⁶⁴ – si insiste sulla necessità di individuare forme istituzionali di sostegno e integrazione al reddito lavorativo, anche nella forma di un reddito di base universale che metta radicalmente in questione la connessione tra reddito e lavoro, e di riconoscimento di un diritto alla migrazione.⁶⁵

Pur nella consapevolezza della difficoltà di pensare e concretizzare un fondamento sostitutivo rispetto al lavoro che non si traduca nella produzione di quelli che già Robert Castel definiva *individui per difetto*,⁶⁶ queste analisi segnalano come compito inevitabile ed urgente della filosofia politica quello di farsi carico di immaginare un futuro in cui tutele e diritti vadano, secondo la felice formula di Alain Supiot, *al di là del lavoro* ovvero, quantomeno, al di là del perimetro giuridico nazionale del lavoro dipendente e subordinato a tempo pieno.

⁵⁸ Gorz, *Metamorfosi del lavoro*.

⁵⁹ Coin, *Le grandi dimissioni*; dati del Ministero del lavoro.

⁶⁰ Graeber, *Bullshit Jobs*

⁶¹ Ad es. D'Andrea, "Significato e senso del lavoro."

⁶² Ad es. Yeoman, *Meaningful Work and Workplace Democracy*.

⁶³ Weeks, *The Problem with Work*; Tomasello, *The Citizen-Worker*; Faitini, *Shaping the Profession*.

⁶⁴ Gorz, *Miserie del presente*.

⁶⁵ Chamberlain, *Undoing Work*. Sul reddito di base universale, ci limitiamo a rimandare a Torry, *Handbook of Basic Income*.

⁶⁶ Castel, *La montée des incertitudes*.

4.3. Fonte di politica nuova

Una terza direttrice prende le mosse da un ripensamento della categoria di *lavoro vivo*, concetto marxiano – decisivo nei *Grundrisse*, poi sostituito nel *Capitale* dalla nozione di *forza-lavoro* – che torna al centro del dibattito a mano a mano che il confine tra *lavoro* e *attività*, prestazione del singolo e cooperazione, si fa labile. E si fa labile non tanto e non solo nel lavoro altamente qualificato, quello nel quale prevalgono creatività e intraprendenza del soggetto produttivo, quanto, più in generale, con l'espansione inarrestabile del settore dei servizi, quest'ultimo innervato sempre più dalle piattaforme. Tre approcci, più di altri, aiutano a fare della nozione di lavoro vivo un terreno di frontiera, segnato da pratiche di lotta/liberazione tanto *nel* lavoro che *dal* lavoro.

In primo luogo, quello di Enrique Dussel, protagonista della filosofia politica latino-americana che più si connette con la tradizione della teologia della liberazione.⁶⁷ Riprendendo un celebre passo dei *Grundrisse*, Dussel chiarisce che il lavoro vivo va inteso sempre secondo una doppia accezione: per un verso è il *pauper*, colui che è stato spossessato (della terra, dei mezzi di produzione, del denaro, degli affetti), il migrante che di tutto deprivato si mette in viaggio, rischiando la morte, in cerca di salvezza; per l'altro, in quanto corpo vivente capace di lavorare, è la *fonte* (*die Quelle*) di tutta la ricchezza possibile. Il testo marxiano viene messo qui in feconda tensione con l'ispirazione cristiana che vede nel povero incarnata una *potenza etica* irriducibile ai rapporti di sfruttamento, in quanto tale capace di affermare un mondo politico e sociale alternativo.

Il secondo approccio, per molti versi simile al precedente, è quello del marxismo operaista di Michael Hardt e Toni Negri.⁶⁸ Nella loro accezione, il lavoro vivo produce vita e costituisce società *dentro* ma soprattutto *oltre* il rapporto capitalistico di sfruttamento. Per gli autori di *Impero*, nel mondo della globalizzazione neoliberale si afferma una piena coincidenza tra agire strumentale e agire comunicativo, cooperazione produttiva e mondo della vita. Se la produzione viene interamente informatizzata, la vita intera – corpo, affetti, relazioni – viene messa a valore. Ciò comporta una intensificazione senza precedenti dello sfruttamento e della sofferenza del lavoro vivo, ma anche, di converso, la capacità di quest'ultimo di creare istituzioni antagoniste o del *comune*, di lottare dunque nel rapporto di lavoro e al di fuori di esso, per l'estensione e la democratizzazione del *Welfare State*.

Il terzo approccio, in dialogo con le analisi normative richiamate agli inizi del paragrafo, è quello di un autore già ampiamente citato, Christo-

⁶⁷ Dussel, "Trabajo vivo".

⁶⁸ Hardt e Negri, *Impero*.

phe Dejours. Il lavoro vivo secondo Dejours, seguendo una griglia concettuale psicoanalitica, è quell'esperienza irriducibile di accesso al reale, che emancipa dalla tirannia dell'immaginario sociale. Al contempo, è il luogo della cooperazione e della solidarietà, dove l'agire tecnico, la *poiesis*, si mescola con la deliberazione collettiva, la *praxis*, così favorendo la congiunzione del reale e della vita. In questo senso, il lavoro vivo è spazio politico per eccellenza, l'unico nel quale può esprimersi l'*amor mundi* di una prassi che si vuole materialmente, e non solo formalmente, libera.

Seppur in modi diversi, le prospettive teoriche appena descritte, in dialogo con quelle richiamate nei capoversi precedenti, fanno del lavoro vivo la *sostanza ontologica ed etica* per ripensare la democrazia, prendendo atto della crisi irreversibile degli istituti democratico-liberali prevalenti nella modernità e fondati sulla centralità del lavoro salariato. Una democrazia che vede, nella cooperazione del lavoro vivo, delle singolarità agenti, una fonte costituzionale aperta, costantemente innovativa, plastica.

Ringraziamenti

L'articolo è frutto del progetto di ricerca "Beyond Workism and the Work-Centered Society. A Gendered-Oriented Theoretical and Historical Inquiry into the Vocabulary of Social-Political Inclusion" (P2022N8YKE – CUP 3D23020210001), finanziato dall'Unione europea – NextGenerationEU. Pur essendo esito e responsabilità del lavoro condiviso dei due autori, il testo è stato scritto principalmente da Francesco Raparelli nelle sezioni §2.2, §2.4, §3.1, §3.2, §3.3 e §4.3, e da Tiziana Faitini per le sezioni §2.1, §2.3, §4.1 e §4.2; le introduzioni sono di entrambi.

Riferimenti bibliografici

- Arruzza, Cinzia, Bhattacharya, Tithi, e Fraser, Nancy. *Feminism for the 99%: A Manifesto*. Brooklyn, N.Y.: Verso, 2019.
- Arruzza, Cinzia. "Il genere del capitale: introduzione al femminismo marxista." In *Storia del marxismo*. A cura di Stefano Petrucciani. Roma: Carocci, 2015, vol. III, 171-94.
- Battilana, Julie, Ferreras, Isabelle, e Méda, Dominique. *Manifesto del lavoro. Democratizzare, demercificare, disinquinare*. Trad. it. di Mauro Ghidoni. Roma: Castelvecchi, 2023.
- Berardi Bifo, Franco. *L'anima al lavoro. Alienazione, estraneità, autonomia*. Roma: DeriveApprodi, 2016.
- Bloch, Ernst. *Il principio speranza*. Trad. it. di Enrico De Angelis. 3 voll. Mimesis: Milano, 2019.

- Boltanski, Luc, e Chiapello, Ève. *Il nuovo spirito del capitalismo*. Trad. it. di M. Schianchi e Massimiliano Guareschi. Milano: Mimesis, 2014 [ed. or. 1998].
- Breen, Keith, e Deranty, Jean-Philippe. "Whither Work? The Politics and Ethics of Contemporary Work." In *The Politics and Ethics of Contemporary Work. Whither Work?* A cura di Keith Breen, Jean-Philippe Deranty. New York: Routledge, 2021, 1-15.
- Casilli, Antonio. *En attendant les robots. Enquête sur le travail du clic*. Paris: Éditions du Seuil, 2019.
- Castel, Robert. *La Montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*. Paris: Éditions du Seuil, 2009.
- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializzare l'Europa*. Trad. it. di Matteo Bortolini. Meltemi: Milano 2004 [ed. or. 2000].
- Chamberlain, James A. *Undoing Work, Rethinking Community: A Critique of the Social Function of Work*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2018.
- Chan, Jenny, Selden, Mark, e Ngai, Pun. *Dying for an Iphone: Apple, Foxconn, and the Lives of China's Workers*. London: Pluto Press, 2020.
- Coin, Francesca. *Le grandi dimissioni. Il nuovo rifiuto del lavoro e il tempo di riprenderci la vita*. Torino: Einaudi, 2023
- Coriat, Benjamin. *Penser à l'envers. Travail et organisation dans l'entreprise japonaise*. Paris: Bourgois, 1991.
- Crawford, Kate. *Atlas of AI: Power, Politics, and the Planetary Costs of Artificial Intelligence*. New Haven: Yale University Press: 2021.
- Crouch, Colin. *Will the Gig Economy Prevail?* Cambridge: Polity Press, 2019.
- Cukier, Alexis. "De la centralité politique du travail: les apports du féminisme matérialiste." *Cahiers du Genre* 3, no. 4 (2016): 151-73.
- Cukier, Alexis. *Qu'est-ce que le travail?* Paris: Vrin, 2018.
- D'Andrea, Dimitri. 2024 "Significato e senso del lavoro al tempo del singolarismo. Una prospettiva weberiana." *Politica e società* 1 (2023): 3-30, <https://doi.org/10.4476/109434>.
- Dalla Costa, Mariarosa, e Fortunati, Leopoldina. *Brutto ciao. Direzioni di marcia delle donne negli ultimi 30 anni*. Roma: Edizioni delle donne, 1976.
- Dalla Costa, Mariarosa. *Potere femminile e sovversione sociale*. Padova: Marsilio, 1972.
- Dejours Christophe. *L'ingranaggio siamo noi. Lavoro e banalizzazione dell'ingiustizia sociale*. A cura di Enrico Donaggio. Milano: Mimesis 2021 [ed. or. 1998].
- Dejours, Christophe, Deranty, Jean-Philippe, Renault, Emmanuel, e Smith, Nicholas H. *The Return of Work in Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2018

- Del Re, Alisa. "Struttura capitalistica del lavoro legato alla riproduzione." In *Oltre il lavoro domestico*. A cura di Lucia Chisté, Alisa Del Re, e Edvige Forti. Milano: Feltrinelli, 1979.
- Delfanti, Alessandro. *The Warehouse. Workers and Robots ad Amazon*. London: Pluto Press, 2021.
- Deranty, Jean-Philippe, Renault, Emmanuel. "Democratizing Work from Below. Beyond Workplace Republicanism." In *The Politics and Ethics of Contemporary Work. Whither Work?* A cura di Keith Breen, e Jean-Philippe Deranty. New York: Routledge, 2021, 150-165
- Deranty, Jean-Philippe. "Post-Work Society as an Oxymoron: Why We Cannot, and Should Not, Wish Work Away." *European Journal of Social Theory* 25, no. 3 (2022): 422-439.
- Donaggio, Enrico, Rose, José, e Cairo, Mariagrazia (eds), *Travail e(s)t liberté?* Toulouse: èrès 2022.
- Donaggio, Enrico. "Lavoro, realtà, utopia." In *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*. A cura di Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Annalisa Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli. Firenze: FUP 2024, pp. 1195-1203. <https://doi.org/10.36253/979-12-215-0319-7.139>
- Drucker, Peter F. *The Post-Capitalism Society*. New York: HarperCollins, 1993.
- Dussel, Enrique. "Trabajo vivo y filosofía de la liberación." In Dussel, Enrique, *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires: Docencia, 2012, p. 205-220
- Ehrenberg, Alain. *La fatigue d'être soi: Dépression et société*. Paris: Odile Jacob, 1998.
- Gernet, Isabelle (ed.). "'Souffrance en France' 20 ans plus tard." *Travailler* 42, no. 2 (2019). <https://shs.cairn.info/revue-travailler-2019-2?lang=fr>.
- Faitini, Tiziana. *Shaping the Profession: Towards a Genealogy of Professional Ethics*. Leiden-Paderborn: Brill-Schöningh, 2023.
- Fazio, Giorgio. *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*. Roma: Castelvecchi, 2020.
- Federici, Silvia. *Wages against Housework*. Bristol: Falling Wall Press, 1975.
- Fischbach, Franck, e Renault, Emmanuel (eds), *Philosophie du travail. Activité, technicité, normativité*, Paris; Vrin, 2022.
- Fischbach, Franck, Merker, Anne, Morel, Pierre-Marie, e Renault, Emmanuel (eds), *Histoire philosophique du travail*. Paris: Vrin, 2022.
- Fortunati, Leopoldina. *L'arcano della riproduzione*. Padova: Marsilio, 1981.
- Fraser, Nancy, e Honneth, Axel. *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*. Trad. di Emanuela Morelli e Michele Bocchiola. Roma: Meltemi, 2007 [ed. or. 2003].
- Fraser, Nancy. *Capitalismo cannibale. Come il sistema sta divorando la democrazia, il nostro senso di comunità, la democrazia*. Trad. it. di

- Federico Lopiparo. Roma: Laterza, 2023 [ed. or. 2022].
- Fraser, Nancy. *Capitalismo. Una conversazione con Rahel Jaeggi*. Trad. it. di Veronica Ronchi. Milano: Meltemi, 2019 [ed. or. 2018].
- Frega, Roberto, Herzog, Lisa, e Neuhäuser, Christian. "Workplace Democracy. The Recent Debate". *Philosophy Compass* 14, n. 3 (2019). <https://doi.org/10.1111/phc3.12574>
- Galbraith, John Kenneth. *Age of Uncertainty*. Boston: Houghton Mifflin, 1977.
- Gheaus, Anca, e Herzog, Lisa. "The Goods of Work (Other than Money!)" *Journal of Social Philosophy* 47, n. 1 (2016): 70–89.
- Gorz, André. *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*. Trad. it. di Stefano Musso, Bollati Boringhieri, Torino 1992 [ed. or. 1988]
- Gorz, André. *Miserie del presente, ricchezza del possibile*. Trad. it. di Andrea Catone. Manifestolibri, Roma 1998 [ed. or. 1997]
- Graeber, Davis. *Bullshit Jobs: A Theory*. New York: Simon & Schuster, 2018.
- Habermas, Jürgen. *Conoscenza e interesse*. Trad. it. di Gian Enrico Rusconi. Bari: Laterza, 1973 [ed. or. 1968].
- Habermas, Jürgen. *Teoria dell'agire comunicativo*. Trad. it. di Paola Rinaudo. Bologna: Il Mulino, 1987 [ed. or. 1981].
- Hardt, Michael, e Negri, Antonio. *Impero*. Trad. it. di Alessandro Pandolfi. Milano: BUR, 2005 [ed. or. 2000].
- Honneth, Axel. "Democrazia e divisione sociale del lavoro." In Axel Honneth, Richard Sennett, Alain Supiot, *Perchè lavoro? Narrative e diritti per lavoratrici e lavoratori del XXI secolo*. A cura di Annalisa Dordoni. Milano: Feltrinelli, 2020, 81-114.
- Honneth, Axel. *Der arbeitende Souverän: Eine normative Theorie der Arbeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2023.
- ISTAT, *Rapporto annuale 2024 in pillole*. Online su <https://www.istat.it/wp-content/uploads/2024/05/Rapporto-Annuale-in-pillole.pdf>
- Jaeggi, Rahel. "Pathologies of Work." *Women's Studies Quarterly* 45 (2017): 59-76.
- Jaeggi, Rahel. *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt/Main: Campus Verlag GmbH, 2005.
- Jaffe, Aaron. *Social Reproduction Theory and the Socialist Horizon. Work, Power and Political Strategy*. London: Pluto Press, 2020.
- Lallement, Michel. *Un desiderio di uguaglianza. Vivere e lavorare nelle comunità utopiche concrete*. Trad. it. di Ginevra Scarcia e Alessandro Settimo. Milano-Udine: Mimesis, 2022 [ed. or. 2019].
- Landemore, Hélène, e Ferreras, Isabelle. "In Defense of Workplace Democracy: Towards a Justification of the Firm-State Analogy." *Political Theory* 44, no. 1 (2016): 53-81
- Lis, Catharina, e Soly, Hugo. *Worthy Efforts: Attitudes to Work and Workers in Pre-Industrial Europe*. Leiden: Brill, 2012.

- London, Frédéric. *Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni e forme dello sfruttamento*. Trad. it. di Ilaria Bussoni. Roma: Derive-Approdi, 2015 [ed. or. 2010].
- London, Frédéric. *La condizione anarchica. Affetti e istituzioni del valore*. Trad. it. di Alberto Folin. Vicenza: Pozza, 2021 [ed. or. 2018].
- Maarse, Hans. "The privatization of health care in Europe: an eight-country analysis." *Journal of Health Politics, Policy and Law* 31, no. 5 (2006): 981-1014. <https://doi.org/10.1215/03616878-2006-014>
- Marazzi, Christian. *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri; 1999 (2° ed.).
- Mari, Giovanni. *Libertà nel lavoro, La sfida della rivoluzione digitale*. Bologna: Il Mulino, 2019.
- Mari, Giovanni, Ammannati, Francesco, Brogi, Stefano, Faitini, Tiziana, Fermani, Annalisa, Seghezzi, Francesco, Tonarelli, Annalisa (eds), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*. 2 voll. Firenze: FUP, 2024. <https://doi.org/10.36253/979-12-215-0319-7>
- Mazzone, Leonard. "Un'altra libertà. Lavoro, cooperazione e autogestione nelle imprese recuperate." *Iride. Filosofia e discussione pubblica* 34, no. 1 (2021): 107-118. <https://doi.org/10.1414/101255>.
- Mezzadra, Sandro, e Neilson, Brett. *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*. Bologna: Il mulino, 2014 [ed. or. 2013].
- Morini, Cristina. *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*. Verona: Ombre Corte, 2010.
- Moscone, Francesco et al. "The impact of precarious employment on mental health: The case of Italy." *Social Science & Medicine* 158 (2016): 86-95.
- Moulier-Boutang, Yann. *De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*. Paris: PUF, 1998
- Nicoli, Massimiliano, Paltrinieri, Luca, e Prévot-Carpentier, Murial. "Travail et plateformes numériques. Entre exploitation et opportunités." In *Travail e(s)t liberté?* A cura di Enrico Donaggio, José Rose, Mariagrazia Cairo. Toulouse: èrès 2022, pp. 151-87.
- OCSE. *Fitter Minds, Fitter Jobs. From Awareness to Change in Integrated Mental Health, Skills and Work Policies*. Mental Health and Work. Paris: OECD Publishing, 2021. <https://doi.org/10.1787/a0815d0f-en>.
- Ohno, Taiichi. *Toyota Production System: Beyond Large-Scale Production*. New York: Productivity Press, 1988.
- Ong, Aihwa. *Neoliberalism as Exception*. Durham: Duke University Press, 2006.
- Raparelli, Francesco. *Singularità e istituzioni. Antropologia e politica oltre l'individuo e lo Stato*. Roma: manifestolibri, 2021.
- Renault, Emmanuel. "Démocratiser le travail." In *Travail e(s)t liberté?* A cura di Enrico Donaggio, José Rose, Mariagrazia Cairo. Toulouse: èrès 2022, pp. 69-94

- Revelli, Marco. “Economia e modello sociale nel passaggio tra fordismo e toyotismo.” In *Appuntamenti di fine secolo*. A cura di Pietro Ingrao e Rossana Rossanda. Roma: manifestolibri, 1995.
- Rifkin, Jeremy. *La fine del lavoro, il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era post-mercato*. Trad. it. di Paolo Canton. Milano: Baldini&Castoldi, 1995 [ed. or. 1995]
- Rosa, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. Trad. ingl. di Jonathan Trejo-Mathys. New York: Columbia University Press 2005 [ed. or. 2013]
- Sanyal, Kalyan. *Rethinking Capitalist Development. Primitive Accumulation, Governmentality and Post-Colonial Capitalism*. New Delhi: Routledge, 2007.
- Schméder, Geneviève. “Rotture e discontinuità nella dinamica della divisione del lavoro.” In *Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epoca post-fordista*. A cura di Carlo Vercellone. Roma: manifestolibri, 2006.
- Sennett, Richard. “Il lavoro e le sue narrazioni.” In Axel Honneth, Richard Sennett, Alain Supiot, *Perché lavoro? Narrative e diritti per lavoratrici e lavoratori del XXI secolo*. A cura di Annalisa Dordoni. Milano: Feltrinelli, 2020.
- Standing, Guy. *The Precariat: The New Dangerous Class*. London: Bloomsbury Academic, 2011.
- Supiot, Alain. *Au delà de l'emploi*. Paris: Flammarion, 2016 (2° ed.)
- Tomasello, Federico. *The Making of the Citizen-Worker. Labour and the Borders of Politics in Post-revolutionary France*. New York: Routledge, 2023.
- Torry, Malcom (ed.). *The Palgrave International Handbook of Basic Income*. Cham: Palgrave, 2023 (2° ed.).
- Trentin, Bruno. *La libertà viene prima. La libertà come posta in gioco nel conflitto sociale*. Firenze: Firenze University Press, 2021 [ed. or. 2004]. <https://doi.org/10.36253/978-88-5518-282-9>.
- Trento, Sandro. *Il capitalismo italiano*. Bologna: il Mulino, 2012.
- Tronto, Joan C. *I confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*. Trad. it. di Nicola Riva. Parma: Diabasis, 2006 [ed. or. 1993].
- Virno, Paolo. “Citazioni di fronte al pericolo.” *Luogo Comune* 1 (1990).
- Virno, Paolo. *Convenzione e materialismo. L'unicità senza aura*, Roma-Napoli: Edizioni Theoria, 1986.
- Weeks, Kathi. *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*. Durham and London: Duke University Press, 2011.
- Yeoman, Ruth. *Meaningful Work and Workplace Democracy: A Philosophy of Work and a Politics of Meaningfulness*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014.

Stampato da Logo s.r.l.
Borgoricco (PD)

Published by

Firenze University Press – University of Florence, Italy

ISSN 2785-3330 (print)

www.fupress.com/rifp

Rivista Semestrale

